



PHARES

Vol. 14

Hiver 2014

PHILOSOPHIE
DE LA BIOLOGIE

Revue philosophique étudiante

Nous remercions nos partenaires :

- Faculté de philosophie de l'Université Laval
- Confédération des associations d'étudiantes et d'étudiants de l'Université Laval (CADEUL)
- Association des étudiantes et des étudiants de Laval inscrits aux études supérieures (AELIÉS)
- Association des chercheurs étudiants en philosophie de l'Université Laval (ACEP)
- Association générale des étudiantes et étudiants prégradués en philosophie de l'Université Laval (AGEEPP)

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

revue.phares@fp.ulaval.ca
www.revuephares.com

ISSN 1496-8533

DIRECTION

SAMUEL CASHMAN-KADRI
CATHERINE RIOUX

RÉDACTION

SAMUEL CASHMAN-KADRI
JEAN-FRANÇOIS PERRIER
CATHERINE RIOUX
DAPHNÉE SAVOIE

RÉDACTION DU DOSSIER « PHILOSOPHIE DE LA BIOLOGIE »

SAMUEL CASHMAN-KADRI
PIERRE-OLIVIER MÉTHOT
CATHERINE RIOUX

COMITÉ DE RÉDACTION

ANNE-SOPHIE ALAIN
FÉLIX AUBÉ-BEAUDOIN
NADIA BEAUDRY
PHILIPPE BETTEZ QUESSY
KATE BLAIS
SAMUEL CASHMAN-KADRI
JEFFREY ELAWANI
FRANÇOIS GERMAIN
MARIE-ÈVE GODBOUT
PIERRE-LOUIS GOSSELIN-LAVOIE
CHARLES GUAY-BOUTET
SIMON JOMPHE
FRANCIS LACROIX
SÉBASTIEN LALIBERTÉ
BENJAMIN LAVOIE
JULIEN OUELLET
JEAN-FRANÇOIS PERRIER
CATHERINE RIOUX
DAPHNÉE SAVOIE
HUGO TREMBLAY
LAURENCE TRUDEL
MAXIME VACHON

INFOGRAPHIE ET MISE À JOUR DU SITE INTERNET

VALÉRIE PELLETIER

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

Nous vous invitons à consulter notre site Internet (www.revuephares.com), où vous aurez accès à tous les articles parus dans *Phares*.

Table des matières

Dossier : Philosophie de la biologie

Introduction : Qu'est-ce que la philosophie de la biologie ? **4**
PIERRE-OLIVIER MÉTHOT

La défense d'un pluralisme des conceptions de l'espèce implique-t-elle l'antiréalisme concernant la catégorie générale de l'espèce ? **10**
SAMUEL CASHMAN-KADRI

L'approche organisationnelle des fonctions est-elle trop restrictive ? **31**
CATHERINE RIOUX

La mémétique comme théorie de l'évolution culturelle **53**
JULIEN OUELLET

Défense d'une approche continuiste de la moralité humaine **70**
FÉLIX AUBÉ BEAUDOIN

Commentaires

Responsabilité collective : l'approche par objectif **89**
GENEVIÈVE BARRETTE

Ernst Bloch et la critique hégélienne du Sollen **102**
EMMANUEL CHAPUT

Lectures croisées : Mise en correspondance des thèmes de la praxis et de la transcendance chez Husserl et le <i>Marx</i> de Michel Henry	124
CHARLES GUAY-BOUTET	
Banlieues	144
ALEXIS HUDON	
Une hypothèse sur la conception de la justice du Socrate historique	162
PATRICK OUELLETTE	
Mouvements politiques et philosophiques dans le <i>Politique</i> de Platon	179
ANTOINE PAGEAU ST-HILAIRE	
La place de la volonté générale dans la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau	200
SIMON PELLETIER	
Dworkin et l'approche des capacités : critique d'une expérience de pensée	219
CATHERINE RIOUX	
Responsabilité collective en contexte d'inaction collective	236
MARGAUX RUELLAN	
« Nul ne fait le mal de son plein gré » : remarques sur les implications pénales du paradoxe socratique	251
UGO GILBERT TREMBLAY	

Qu'est-ce que la philosophie de la biologie ?

PIERRE-OLIVIER MÉTHOT

Professeur adjoint à l'Université Laval, Membre régulier du Centre interuniversitaire de recherche sur la science et la technologie (CIRST).

Que l'on considère les écrits d'Aristote (sur le mouvement des animaux), de Descartes (sur la théorie de l'animal-machine) ou de Kant (sur le concept d'organisme), la question du vivant est sans contredit l'un des thèmes porteurs de la tradition philosophique occidentale. Employées couramment en Europe, et souvent de façon synonyme, les expressions « épistémologie des sciences de la vie » et « philosophie biologique » témoignent également de la pérennité des interrogations philosophiques soulevées par ce qu'on appelle, depuis le 19^e siècle, la *biologie*. Ce n'est pourtant qu'au début des années 1970, dans le monde anglo-saxon, que l'on vit naître une nouvelle discipline philosophique consacrée systématiquement à l'examen critique des sciences de la vie dans leurs dimensions conceptuelles, méthodologiques et théoriques : la *philosophie de la biologie*.

D'abord utilisée par le philosophe britannique William Whewell au milieu du 19^e siècle, la formule « philosophie de la biologie » recouvre aujourd'hui un champ disciplinaire doté d'une identité propre. À l'origine, ce champ s'est constitué sur la base d'une double révolte intellectuelle : d'abord, une révolte *philosophique*, contre l'idéal néo-positiviste d'une science unitaire et d'un modèle universel du savoir incarné par la physique ; puis, une révolte *scientifique*, envers l'hégémonie grandissante de la biologie moléculaire et des explications réductionnistes des phénomènes vivants¹. À l'encontre de cet héritage philosophique et de cette tendance réductionniste, philosophes et biologistes ont revendiqué l'autonomie de la biologie face aux sciences physicochimiques, la diversité de ses modes d'explications, fondés sur des modèles davantage que sur des lois ; ainsi que le caractère éminemment historique de ses objets.

En signant un article à saveur polémique intitulé « *What the*

philosophy of biology is not »², le philosophe américain David Hull donnait le coup d'envoi de cette nouvelle discipline qui, dans les années qui suivent, se professionnalise rapidement grâce à la publication d'ouvrages de synthèse et d'articles spécialisés. Désireuse de suivre « l'ordre du jour de la biologie »³, non celui des philosophes, la philosophie de la biologie délimite son territoire disciplinaire : structurée par des problématiques portant principalement sur les aspects épistémologiques de la biologie, elle se démarque des questionnements relevant de la médecine⁴ et s'émancipe de la philosophie générale des sciences⁵. Contrairement à la tradition philosophique française, qui allie étroitement philosophie et histoire des sciences, la philosophie de la biologie distingue soigneusement le travail historique du travail philosophique⁶. Vers la fin des années 1980, la philosophie de la biologie s'institutionnalise grâce à la création d'une revue académique (*Biology and Philosophy*)⁷, véritable lieu de dialogue entre biologistes et philosophes, et s'internationalise, suite à la mise sur pied d'une société savante ouvertement interdisciplinaire (International Society for the History, Philosophy, and Social Studies of Biology), orchestrée à l'origine par la philosophe américaine Marjorie Grene⁸.

Suivant le « tournant régionaliste » en philosophie des sciences, et rejetant l'idée d'une « méthode scientifique » unique, valable pour l'ensemble des domaines du savoir, plusieurs de ces philosophes de la biologie considèrent que l'on ne saurait discourir à propos d'une science et de ses pratiques autrement que d'un point de vue disciplinaire (évolution, écologie, génétique, etc.). En conséquence, la philosophie de la biologie s'interdit les spéculations, souvent générales, sur la nature du vivant pour se consacrer principalement à l'analyse « d'énigmes conceptuelles » soulevées par les différentes branches des sciences de la vie⁹. Cette approche, alors inédite, a donné lieu à un foisonnement d'articles et d'ouvrages signés par des scientifiques et des philosophes¹⁰. Certains des grands biologistes du 20^e siècle, dont Ernst Mayr, Stephen J. Gould et Richard Lewontin, ont d'ailleurs non seulement salué l'émergence de la philosophie de la biologie, mais ont également facilité son essor en accueillant au sein de leur laboratoire, à Harvard, nombre de philosophes intéressés

par les sciences biologiques.

Au centre de cette nouvelle philosophie des sciences de la vie se trouve l'intention, pour le philosophe, de ne pas surplomber la science en adoptant un point de vue historiciste mais, au contraire, d'aligner la réflexion philosophique avec le développement *actuel* des connaissances scientifiques et de contribuer sinon à la résolution, du moins au progrès, de questions conceptuelles fondamentales : y a-t-il quelque chose de circulaire ou de tautologique dans le principe de sélection naturelle ? L'évolution biologique est-elle progressive ? Quels sont les objets de la sélection ? Qu'est-ce qu'une espèce ? Le langage fonctionnel en biologie est-il téléologique ? Pour la majorité des philosophes de la biologie, la différence entre la philosophie et la connaissance scientifique n'est d'ailleurs pas une question de genre mais de degrés¹¹. Cette attitude reflète le postulat *naturaliste* suivant : l'aspect empirique du travail du scientifique n'interdit aucunement à ce dernier de s'intéresser à des questions conceptuelles ; inversement, le travail conceptuel et critique du philosophe est pleinement compatible avec une approche empirique telle que celle préconisée dans les sciences de la nature. Les affiliations professionnelles, tout comme les divisions disciplinaires, d'ailleurs contingentes, tendent à s'effacer devant l'urgence de se saisir d'une problématique commune. L'étroite collaboration entre biologistes et philosophes souligne sans équivoque ce présupposé qui cimente l'esprit comme la pratique de la philosophie de la biologie.

Dominée à l'origine par des problématiques relevant de la théorie de l'évolution, la philosophie de la biologie a tôt fait de diversifier ses intérêts de recherche, concentrant son attention sur la systématique, la génétique, l'écologie, la biologie moléculaire, la biologie du développement et, plus récemment, sur la biologie des systèmes, l'exobiologie et la microbiologie¹². Aussi, des récents travaux laissent entrevoir un rapprochement fécond entre la philosophie de la biologie et la philosophie de la médecine¹³. L'intervention de la biologie dans le champ de la philosophie est également l'occasion de poser à nouveaux frais des questions philosophiques susceptibles d'être éclairées par les sciences de la vie : qu'est-ce qu'un individu dans le monde vivant ? Dans quelle mesure la génétique est-elle

déterminante du point de vue du comportement humain ? La théorie de l'évolution permet-elle de rendre compte de l'origine des normes morales et sociales ? Existe-t-il une nature humaine universellement partagée ?

Alors que le 20^e siècle a été largement dominé par les avancées des sciences physiques, le siècle actuel se caractérise par une accélération sans précédent de la recherche en sciences de la vie, accentuant ainsi la nécessité de mieux comprendre la spécificité de la connaissance en biologie de même que la diversité de ses modes d'investigation. En proposant une perspective à la fois critique et solidement informée sur les aspects épistémologiques et pratiques des sciences du vivant, les philosophes de la biologie sont idéalement positionnés pour faire office d'interlocuteurs entre le milieu scientifique et la société¹⁴.

Les quatre articles qui composent ce dossier thématique peuvent être rangés selon deux catégories. Tout d'abord, les textes de Samuel Cashman-Kadri et de Catherine Rioux examinent, respectivement, deux problématiques récurrentes en philosophie de la biologie : celle du statut de l'espèce et celle des fonctions biologiques. Après avoir exploré en détail le débat entre monisme et pluralisme quant au statut de l'espèce, Cashman-Kadri s'intéresse aux implications de l'approche pluraliste pour ce concept, notamment du point de vue de *l'antiréalisme*. De son côté, Rioux procède à un examen critique de *l'approche organisationnelle des fonctions* (AOF), récemment proposée comme alternative aux théories étiologiques et systémiques. En plus de répondre à une objection soulevée à l'encontre de cette théorie, elle montre que l'AOF fait face à une difficulté bien plus sérieuse dont la solution exige impérativement un remaniement théorique considérable.

Les deux autres contributions, rédigées par Julien Ouellet et Félix Aubé Beaudoin, portent davantage sur la possibilité – et les difficultés qu'une telle entreprise ne manque pas de soulever – d'exporter la théorie de l'évolution hors des frontières de la biologie. Dans son texte portant sur la *mémétique*, Ouellet cherche à identifier les limites de cette théorie culturelle, adossée à la théorie

de l'évolution, en examinant la validité et la portée de l'analogie proposée entre le concept de *gène* en biologie et celui de *mème*, soit un item culturel. Enfin, la contribution d'Aubé Beaudoin propose une critique d'une récente conception innéiste du sens moral. S'appuyant sur des données empiriques provenant de diverses disciplines scientifiques, l'auteur défend l'approche *continuiste* selon laquelle il n'y a pas lieu de postuler une coupure nette entre le passage de la (proto)moralité observée chez les grands primates à la moralité humaine.¹⁵

-
1. Jean Gayon, « De la biologie à la philosophie de la biologie » dans F. Monneyeur (Ed.), *Questions vitales. Vie biologique, vie psychique*, Paris, Éditions Kimé, 2009.
 2. David L. Hull, « What the philosophy of biology is not » dans *Journal of the History of Biology*, vol. 2, no. 1, 1969.
 3. Kim Sterelny & Paul Griffiths, *Sex and Death : an Introduction to Philosophy of Biology*, Chicago University Press, 1999, p. xi.
 4. Marjorie Grene, « La philosophie de la biologie dans les pays anglophones » dans *Annales d'histoire et de philosophie du vivant*, vol. 2, Paris, Institut d'édition Sanofi-Synthélabo, 1999.
 5. Thomas Pradeu, « Philosophie de la biologie » dans A. Barberousse, D. Bonnay & M. Cozic (Eds.), *Précis de philosophie des sciences*, Paris, Vuibert, 2011.
 6. Jean Gayon, « Philosophy of biology : an historico-critical characterization », dans A. Brenner & J. Gayon (Eds.), *French Studies in the Philosophy of Science. Contemporary Research in France*. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 276, 2009. Dans les faits, plusieurs philosophes de la biologie, dont David Hull et Michael Ruse, font aussi œuvre d'historien des sciences, mais ils considèrent que ce travail ne relève pas de la philosophie de la biologie à strictement parler.
 7. Assurément, d'autres revues spécialisées portant sur les sciences de la vie existaient avant la création de *Biology and Philosophy* en 1986 (ex : *History and Philosophy of the Life Sciences* ; *Journal of the History of Biology*), mais cette dernière a permis de faire rayonner, voire triompher, une approche philosophique inédite des sciences biologiques.
 8. Richard Burian, « Marjorie Grene : a remembrance with special attention to her importance for ISHPSSB » dans *Biological Theory*, vol. 4, no. 2, 2010.
 9. Jean Gayon, *op. cit.*
 10. Voir, notamment, Stephen J. Gould & Elisabeth Lloyd, « Individuality and

Introduction : Qu'est-ce que la philosophie de la biologie ?

adaptation across levels of selection », dans *PNAS*, vol. 96, no. 21, 1999 ; Niles Eldredge & Marjorie Grene, *Interactions. The Biological Context of Social Systems*, Columbia University Press, 1992.

11. Alexandre Rosenberg & Daniel McShea, *Philosophy of Biology : a Contemporary Introduction*, Routledge, Taylor & Francis, 2007.

12. Pour un aperçu des travaux récents en philosophie de la biologie publiés en langue française, dans un contexte évolutionniste, voir, T. Heams, P. Huneman, G. Lecointre & M. Silberstein (Eds.), *Les mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution*, Éditions Matériologiques, 2011. Voir également l'ouvrage thématique de François Duchesneau, *Philosophie de la biologie*, Paris, PUF, 1997. Voir aussi l'ouvrage de Christian Sachse, *Philosophie de la biologie : enjeux et perspectives*, PPUR Presses polytechniques, 2011.

13. Pierre-Olivier Méthot, Miles MacLoed, Susanne Bauer, Fridolin Gross & Antonine Nicoglou, « Meeting disciplinary boundaries : towards a more inclusive philosophy of the life sciences » dans *Biological Theory*, vol. 5, no. 3, 2010.

14. Karola Stotz & Paul Griffiths, « Biohumanities : rethinking the relationship between the biosciences, philosophy and history of science, and society » dans *Quarterly Review of Biology*, vol. 83, no. 1, 2008.

15. Je souhaiterais remercier les codirecteurs de la revue *Phares* pour avoir accueilli ce projet, les auteurs, et sans oublier les étudiants du séminaire « philosophie de l'évolution ».

La défense d'un pluralisme des conceptions de l'espèce implique-t-elle l'antiréalisme concernant la catégorie générale de l'espèce ?

SAMUEL CASHMAN-KADRI, *Université Laval*

Résumé

Le concept d'espèce occupe une place prépondérante dans les discussions entourant la théorie de l'évolution. Plusieurs difficultés théoriques se rattachent à ce concept, notamment celle de déterminer s'il devrait être défini de manière pluraliste ou moniste, et celle de savoir si la catégorie générale de l'espèce existe réellement dans la nature. Dans cet article, je propose de mettre en lien ces deux questions. Dans un premier temps, je défendrai l'approche pluraliste pour définir le concept d'espèce à partir de considérations portant sur la diversité du monde vivant. Je m'appuierai sur les travaux d'Ereshefsky et de Kitcher pour soutenir ce pluralisme ontologique. Pour ce faire, je propose d'exposer quelques objections des partisans du monisme et de les réfuter dans le but de renforcer la position pluraliste. Dans un deuxième temps, je montrerai pourquoi un tel pluralisme implique une position antiréaliste en ce qui concerne la catégorie générale de l'espèce. L'argument de l'hétérogénéité que met de l'avant Ereshefsky sera d'abord présenté pour ensuite montrer en quoi le concept général de lignée que propose de Queiroz ne permet pas de le neutraliser. Finalement, l'argument de Brigandt selon lequel le pluralisme ne devrait pas motiver l'éliminativisme que propose Ereshefsky sera brièvement abordé.

1. Introduction

Le problème de l'espèce figure certainement parmi les sujets les plus abordés en philosophie de la biologie de même qu'en sciences biologiques. Non seulement l'espèce est pour plusieurs l'unité fondamentale de la classification taxonomique en biologie (pour nous en convaincre, nous n'avons qu'à penser au titre *L'origine des*

espèces que Darwin donna à son ouvrage majeur), mais encore, ce terme est profondément ancré dans le l'usage populaire, par exemple, en ce qui a trait aux discours se rapportant aux espèces protégées, aux espèces en voie de disparition, etc. Cependant, plusieurs difficultés importantes, principalement d'ordre conceptuel, sont rattachées à la notion d'espèce et sont subsumées sous la désignation générale du « problème de l'espèce », à un point tel que le biologiste Ernst Mayr a écrit, pour reprendre ses mots, « There is probably no other concept in biology that has remained so consistently controversial as the species concept¹ ».

Parmi ces difficultés conceptuelles se retrouvent, entre autres, la question du statut ontologique² des espèces, la question de savoir si l'on devrait adopter une approche moniste ou pluraliste en ce qui concerne les conceptions de l'espèce et la question de la réalité ou de l'existence de la catégorie générale de l'espèce³. Ce travail portera sur ces deux dernières difficultés, plus précisément, sur la question de savoir si une approche pluraliste en ce qui concerne la définition du concept d'espèce implique une position antiréaliste à l'égard de la catégorie de l'espèce, comme le soutient Marc Ereshefsky. Cet article sera divisé en deux sections principales : premièrement, contre l'approche moniste, je défendrai une conception pluraliste du concept d'espèce en m'appuyant sur les travaux d'Ereshefsky et de Kitcher. Deuxièmement, après que le pluralisme ait été admis je soutiendrai que l'antiréalisme d'Ereshefsky est la position qui semble la plus acceptable en exposant son argument de l'hétérogénéité, pour ensuite montrer, dans un troisième temps, comment le concept général de lignée soutenu par de Queiroz échoue dans sa critique de la position d'Ereshefsky. Enfin, nous verrons que l'idée d'un « phénomène de l'espèce⁴ » que suggère Brigandt, sans affaiblir la position antiréaliste en ce qui regarde la catégorie générale de l'espèce, pourrait nous pousser à rejeter la thèse éliminativiste concernant le terme « espèce » que soutient Ereshefsky.

2. Le pluralisme des conceptions de l'espèce

2.1 Trois conceptions différentes de l'espèce

Les biologistes ont offert une panoplie de différentes définitions

du concept d'espèce⁵. Évidemment, il serait insensé, pour le présent travail, de toutes les passer en revue ; mais il semble tout à fait pertinent de présenter au moins brièvement trois définitions de l'espèce ayant un poids particulièrement important dans les discussions biologiques contemporaines. L'une des conceptions les plus influentes de l'espèce est sans contredit celle qu'a soutenue Ernst Mayr, c'est-à-dire la conception biologique de l'espèce, qui fait partie, plus généralement, de l'approche de l'interfécondation⁶ pour définir le concept d'espèce. Selon Mayr, les espèces sont des groupes de populations qui s'échangent des gènes par l'interfécondation, isolés des autres groupes du point de vue de la reproduction par un certain nombre de mécanismes d'isolation reproductive⁷ tels que des comportements ou des mécanismes physiologiques qui préviennent la reproduction entre les membres de deux espèces différentes ou encore la production d'une descendance fertile. D'ailleurs, Dobzhansky⁸ accordait une importance fondamentale à ces mécanismes d'isolation pour comprendre le principe de spéciation et, par le fait même, le concept d'espèce.

En second lieu, il a été proposé de définir le concept d'espèce à l'aide de l'approche phylogénétique, c'est-à-dire en étudiant les liens généalogiques entre les organismes vivants. Encore une fois, il existe plusieurs définitions précises découlant de cette approche ; par exemple, l'une d'entre elles met l'accent sur l'idée qu'une espèce est le plus petit groupe monophylétique⁹ digne de reconnaissance¹⁰. Il est à noter que la seule idée de groupe monophylétique n'est pas suffisante pour caractériser adéquatement ce qu'est une espèce, mais les détails des différentes conceptions phylogénétiques de l'espèce n'ont pas besoin d'être explorés dans le cadre du présent article. Troisièmement, certains auteurs proposent une conception écologique de l'espèce, selon laquelle les espèces sont des lignées d'organismes partageant la même niche écologique, cette dernière étant conçue comme une zone adaptative particulière¹¹. Cela revient à dire que ce sont les pressions de sélection propres à chacune des niches écologiques qui permettent de constituer et de maintenir séparés les taxons biologiques que sont les espèces.

2.2 Monisme et pluralisme

Les tenants de l'approche moniste défendent l'idée selon laquelle il existe une seule conception correcte de l'espèce malgré qu'il existe, comme nous venons de le voir, plusieurs conceptions de l'espèce qui ont été proposées par les biologistes. Ainsi, ils considèrent que le débat sur la définition du concept d'espèce est loin d'être terminé : les définitions incorrectes devraient être éliminées et remplacées au profit d'une définition unique et appropriée. Autrement dit, ou bien ils considèrent que cette conception correcte existe déjà, ou bien ils ont confiance que les biologistes arriveront un jour à la constituer avec les progrès des sciences biologiques¹². Bref, l'esprit du monisme est clairement résumé par la phrase suivante : « Some maintain that only one species concept is fundamental to biology, and that the current debate will lead to a uniquely correct species concept¹³ ». Bien au contraire, ceux qui optent pour une approche pluraliste mettent de l'avant l'idée que plusieurs conceptions de l'espèce sont légitimes et devraient être acceptées¹⁴. Selon les pluralistes, il faudrait donc abandonner l'idée qu'il n'existe qu'un seul concept adéquat de l'espèce. Évidemment, plusieurs versions du pluralisme existent¹⁵, mais toutes semblent s'articuler autour de la même idée fondamentale, à savoir que plusieurs conceptions de l'espèce différentes sont pertinentes et nécessaires pour l'étude et la compréhension de l'évolution dans le monde organique.

Par ailleurs, Marc Ereshefsky remarque que non seulement il existe plusieurs définitions du concept d'espèce, mais que ces différents concepts, dans plusieurs cas, donnent lieu à des classifications taxonomiques qui sont souvent différentes, voire incompatibles¹⁶. Autrement dit, les taxons qui sont identifiés comme étant des espèces ne sont pas les mêmes selon la conception de l'espèce utilisée et le critère opératoire mis en œuvre. Par exemple, un certain groupe d'organismes peut former une espèce selon une conception phylogénétique de l'espèce, alors que ce n'est pas le cas selon le concept biologique d'espèce. En effet, selon la conception biologique, les lignées d'organismes asexués ne peuvent pas constituer des espèces, car elle requiert que les organismes d'une même espèce puissent s'échanger des gènes par le biais de l'interfécondation, alors

que les organismes asexués se reproduisent par d'autres mécanismes (bourgeoisement, etc.). Toutefois, selon l'approche phylogénétique, des lignées d'organismes asexués peuvent parfaitement constituer des espèces, pour autant qu'ils constituent des groupes monophylétiques.

La situation inverse est aussi possible : un groupe d'organismes peut constituer une espèce si on adopte la conception biologique de l'espèce, et ne pas en constituer une si on se fie à la définition phylogénétique de l'espèce. Ereshefsky mentionne l'exemple d'un groupe de poissons d'eau douce dont les membres peuvent se reproduire entre eux, sans toutefois que ce groupe ne contienne tous les descendants d'un ancêtre commun, certains descendants de cet ancêtre ayant formé une autre espèce du point de vue de l'interfécondation : « Any interbreeding species whose members form a new species fails to be a phylogenetic species [...] because they do not contain all the descendants of a common ancestor : they lack the members of the new species¹⁷ ».

Ereshefsky renforce davantage ce point en montrant que l'incompatibilité des taxonomies découlant des diverses conceptions de l'espèce prend une ampleur encore plus considérable si l'on s'attarde aux organismes procaryotes¹⁸ c'est-à-dire aux organismes unicellulaires qui ne comportent pas de véritable noyau cellulaire - par exemple, les bactéries. De fait, similairement à ce qui vient d'être dit dans le paragraphe précédent, les biologistes peuvent classer les mêmes organismes procaryotes de manières différentes et incompatibles si plusieurs conceptions de l'espèce particulières sont utilisées¹⁹. Ereshefsky parle alors d'un pluralisme *inter-approches*. De plus, il est aussi possible de classer le même organisme dans des espèces différentes, et ce, en étudiant et en analysant le même paramètre empirique (et donc, selon la même approche pour définir l'espèce)²⁰. Il s'agit ici d'un pluralisme *intra-approche*. Bref, le cas des organismes procaryotes ne fait que renforcer l'idée que les différentes conceptions de l'espèce utilisées par les biologistes mènent à des taxonomies parfois radicalement différentes et incompatibles. Nous verrons que cette considération vient supporter l'argumentation d'Ereshefsky en faveur de l'antiréalisme.

2.3 Objections des monistes et réponses des pluralistes

Comment les partisans du monisme réagissent-ils devant cette diversité des concepts de l'espèce proposés par les biologistes et au fait que des taxonomies différentes en découlent ? Ils soutiennent l'idée que nonobstant cette diversité, il existe une taxonomie plus fondamentale que les autres. En effet, bien que les monistes puissent reconnaître qu'effectivement, il existe plusieurs types de lignées mises en valeur par différents concepts de l'espèce, il existe une sorte de lignée plus importante que les autres pour comprendre l'évolution du monde organique, et c'est ce type de lignée uniquement qui devrait être considéré comme une espèce. Le concept approprié d'espèce est donc celui qui met en lumière ce type de lignée fondamental. D'ailleurs, c'est exactement cet argument que présentent Dobzhansky et Mayr pour défendre le concept biologique de l'espèce, pour qui, par exemple, le concept d'espèce ne s'applique pas, en toute rigueur, aux groupes d'organismes asexués : « Among organisms reproducing exclusively by parthenogenesis or asexually, species in our sense do not exist at all²¹ ». D'ailleurs, cela n'est pas surprenant compte tenu du fait que les architectes de la synthèse moderne²², dont l'une des figures importantes est Mayr, évitaient de porter trop d'attention aux organismes asexués²³. C'est aussi ce que soutiennent Eldredge²⁴ et Ghiselin²⁵, lorsqu'ils affirment que les lignées d'organismes sexués sont beaucoup plus importantes pour le cours de l'évolution que les lignées d'organismes asexués, et donc qu'un concept d'espèce fondé sur l'interfécondation devrait être favorisé.

Notons au passage que certains critiqueront l'approche pluraliste en disant qu'elle est trop libérale et qu'il pourrait être très difficile de distinguer les concepts d'espèce légitimes de ceux qui ne le sont pas²⁶. Bref, les pluralistes seraient incapables d'identifier un critère permettant d'identifier les conceptions acceptables de l'espèce d'un point de vue scientifique. Par exemple, le pluralisme avancé par Dupré pourrait inclure un concept d'espèce fondé sur un critère gastronomique²⁷, et c'est surtout à ce genre d'approche que s'attaque la critique du « no criterion objection », dans la mesure où ce genre de pluralisme admet des conceptions de l'espèce n'ayant pas vraiment de fondement scientifique. Cependant, les défenseurs du

pluralisme proposent, au contraire, certains critères pour évaluer la légitimité des concepts d'espèce, que ce soit le critère de la testabilité empirique, de la cohérence inter-théorique, de la cohérence interne, etc.²⁸ Il ne me semble donc pas abusif d'assumer que les défenseurs du pluralisme ont les ressources théoriques nécessaires pour neutraliser assez facilement cette objection.

Ereshefsky et Kitcher sont tous deux en désaccord avec la position moniste selon laquelle un concept de l'espèce (et la taxonomie en découlant) serait plus fondamental que les autres. Alors que certains auteurs²⁹ proposent un argument d'ordre *épistémologique* pour répondre à l'objection moniste, selon lequel nos capacités cognitives limitées exigent que nous développions plusieurs modèles et conceptions de l'espèce pour classer l'énorme et complexe diversité du monde naturel, Ereshefsky et Kitcher développent un argument d'ordre *ontologique* pour contrer l'idée moniste qu'un seul concept de l'espèce est vraiment fondamental, comme l'indique la citation suivante : « Species pluralism, according to current evolutionary theory, is a real feature of the world and not merely a feature of our lack of information about that world³⁰ ». Le pluralisme, dans cette optique, n'est donc pas la conséquence de l'insuffisance de nos connaissances scientifiques, mais bien plutôt de la riche diversité qui est intrinsèque au monde vivant.

L'idée centrale d'Ereshefsky est que les forces de l'évolution³¹ segmentent l'arbre de la vie (qui contient tous les organismes vivants) en différents types de lignées, tous aussi importants les uns que les autres ; il est donc tout à fait prévisible qu'un même organisme puisse appartenir à différents types de lignées et, par conséquent, que différentes conceptions de l'espèce (qui identifient ces différents types de lignées) classent ce même organisme de façons diverses. Autrement dit, selon nos données empiriques actuelles, ce sont les forces évolutives elles-mêmes qui divisent le monde organique en différentes taxonomies, souvent incompatibles les unes avec les autres. Ainsi, pour bien comprendre cette diversité évolutive, il importe d'adopter plusieurs conceptions de l'espèce différentes, ce qui permet de rendre compte des divers types de lignées présents dans le monde vivant, aucun d'entre eux n'étant plus fondamental

que les autres : chacune des taxonomies en découlant reflète un aspect important de l'arbre de la vie. Bref, il serait illégitime de réserver le terme « espèce » pour une seule sorte de lignées évolutives³². C'est exactement dans le même esprit que Mishler et Donoghue affirment qu'il existe plusieurs « species situations » et qu'une variété de conceptions différentes est nécessaire pour appréhender la diversité présente dans la nature organique³³. D'ailleurs, ils considèrent que de vouloir subsumer toute cette diversité biologique sous une seule conception de l'espèce ne ferait qu'obscurcir plusieurs questions évolutives pertinentes. En d'autres termes, n'adopter qu'un seul type de taxonomie pour classer le monde vivant nous donnerait une vision non seulement incomplète, mais en plus erronée de l'évolution.

Un exemple me semble particulièrement pertinent pour appuyer cette idée de l'importance d'une pluralité de conceptions de l'espèce, et donc d'une pluralité de taxonomies différentes. Effectivement, nous avons vu plus haut que des auteurs comme Dobzhansky, Eldredge et Ghiselin, qui adhèrent à une conception biologique (approche de l'interfécondation) de l'espèce, considèrent que les groupes d'organismes asexués, en toute rigueur, ne forment pas d'espèce, sous prétexte que les organismes se reproduisant sexuellement seraient plus importants pour le cours de l'évolution. Toutefois, il est bien difficile d'accepter une telle proposition, lorsqu'on prend en compte le fait que la majorité des organismes sur Terre sont des organismes asexués³⁴. Il est aussi loin d'être évident que les organismes sexués soient plus importants pour le cours de l'évolution : les groupes d'organismes asexués forment véritablement des lignées distinctes qui ont certainement une valeur évolutive considérable³⁵. Ainsi, selon les données empiriques actuelles, il ne paraît pas justifiable de vouloir réserver le terme « espèce » aux groupes d'organismes ayant la possibilité de s'interféconder, car cela mettrait de côté la majorité des organismes vivants en plus de sous-estimer l'importance évolutive des lignées formées par ces derniers. Cette situation ne montre pas l'invalidité du concept biologique d'espèce, certainement très pertinent pour comprendre une partie importante des forces évolutives, mais plutôt qu'il n'est pas suffisant pour rendre compte adéquatement de toute la diversité du monde organique.

Kitcher propose une défense du pluralisme qui se rapproche quelque peu de celle d'Ereshefsky. Dans son article *Species*³⁶, Kitcher propose neuf conceptions différentes de l'espèce. Il ne sera pas question ici de les lister et encore moins de les expliquer ; nous nous pencherons brièvement sur l'argumentation générale qui le mène à défendre le pluralisme. L'idée directrice de Kitcher est qu'il existe plusieurs types de contextes d'investigations biologiques qu'un seul concept de l'espèce ne saurait guider : la diversité des types d'explications biologiques nécessite l'adoption de plusieurs conceptions différentes de l'espèce. Il est bien important de noter que Kitcher considère que ces diverses sortes d'investigations biologiques sont également pertinentes et qu'elles proviennent du fait qu'il est possible de diviser les processus évolutifs de différentes manières légitimes selon les questions qui intéressent les biologistes. Kitcher compare le cas des concepts de l'espèce avec le cas des gènes³⁷, dans la mesure où une multiplicité de conceptions du gène est nécessaire pour rendre compte des divers phénomènes biologiques qui lui sont liés³⁸.

Bien que le pluralisme de Kitcher soit motivé par l'idée qu'il existe une pluralité de types d'investigations biologiques, il faut mettre l'accent sur le fait qu'il s'agit bel et bien d'un pluralisme *ontologique*, en ce sens que c'est la diversité du monde organique qui est à la source de ces différents types de questions auxquelles veulent répondre les biologistes. C'est d'ailleurs ce que relève Stanford : « The practice of biologists indicates a number of important patterns of biological diversity and a number of independent interesting questions about organisms and their relationships to one another³⁹ ». L'argument de Kitcher est donc de dire qu'une pluralité de conceptions de l'espèce est requise pour supporter les divers types d'explications et d'investigations menées par les biologistes, ceux-ci découlant du fait que les organismes vivants ne se divisent pas de la même manière selon leurs différents traits biologiques pertinents⁴⁰. Je pense que cet argument de Kitcher va donc dans le sens de la thèse que j'ai voulu défendre à partir des travaux d'Ereshefsky : une multitude de classifications fondées sur différentes conceptions de l'espèce est non seulement légitime, mais nécessaire pour étudier

la diversité du monde vivant, contrairement à ce qu'avancent les tenants du monisme.

3. Pluralisme et antiréalisme

3.1 L'argument de l'hétérogénéité d'Ereshefsky pour soutenir l'antiréalisme

Une part importante des travaux d'Ereshefsky vise à montrer en quoi l'adoption du pluralisme quant aux conceptions de l'espèce devrait nous mener à l'antiréalisme en ce qui regarde la catégorie générale de l'espèce⁴¹. Avant d'exposer son argumentation, il est primordial de comprendre ce qu'est cette catégorie de l'espèce. Il est important de ne pas la confondre avec les taxons qui sont des espèces, ces derniers étant les différents groupes d'organismes qui, selon l'une ou l'autre des conceptions de l'espèce, sont considérés comme des espèces, par exemple *Canis familiaris* (le chien domestique) ou encore *Homo sapiens* (l'homme). L'argumentaire d'Ereshefsky ne remet pas en question l'existence de ces taxons particuliers. La catégorie de l'espèce, quant à elle, peut être définie comme étant la classe qui regroupe tous les taxons qui sont des espèces⁴². La question de l'existence de cette catégorie est donc celle de savoir si elle réfère à une catégorie réelle dans la nature⁴³. L'argument qu'Ereshefsky avance en faveur de l'antiréalisme est nommé « l'argument de l'hétérogénéité ». Il se fonde principalement sur deux idées : le pluralisme en ce qui concerne les conceptions de l'espèce (l'hétérogénéité de la catégorie de l'espèce) et l'exigence d'une caractéristique unificatrice commune à tous les membres d'une catégorie pour accorder l'existence naturelle à ladite catégorie⁴⁴.

Ereshefsky fournit, à plusieurs reprises, des précisions en ce qui a trait à la nature d'une catégorie naturelle. Il établit trois critères minimaux ou exigences selon lesquels on pourrait penser qu'une catégorie puisse refléter la nature, et donc être considérée comme une catégorie réelle dans la nature⁴⁵. Premièrement, les entités faisant partie de la catégorie devraient partager une caractéristique commune. Deuxièmement, cette caractéristique devrait nous permettre de mieux comprendre la nature de cette catégorie. Troisièmement, cette caractéristique devrait permettre de distinguer les entités de cette

catégorie des entités appartenant à d'autres catégories. Regardons plus en détail les implications de ces trois exigences.

Selon le premier critère, une catégorie devrait permettre un certain pouvoir de *prédiction* ; si les entités de ladite catégorie ne possèdent pas de caractéristique commune, elle ne possède aucune valeur prédictive, en ce sens qu'il serait impossible de prédire qu'une entité quelconque ne fait pas partie de telle ou telle catégorie si elle ne possède pas telle ou telle caractéristique. La deuxième exigence, quant à elle, donne à la catégorie un pouvoir *explicatif*. Si l'on se penche sur la catégorie des halogènes, les caractéristiques que partagent les entités dans cette catégorie, découlant de leur profil atomique, peuvent offrir une explication, par exemple, de leur facilité à réagir avec d'autres éléments chimiques. Toutefois, il faut noter que ces trois exigences, prises ensemble, ne forment pas une sorte d'essentialisme, car elles n'exigent pas qu'une certaine caractéristique soit présente chez *toutes* et *uniquement* les entités de la catégorie⁴⁶. Il suffit que la catégorie ait un pouvoir prédictif et un pouvoir explicatif, et qu'elle permette de distinguer la plupart des entités qu'elle renferme (dans le cas qui nous intéresse, les espèces) des entités appartenant à des catégories distinctes⁴⁷.

Or, nous nous en doutons bien, c'est précisément à ceci qu'Ereshefsky va s'attaquer, à savoir que la catégorie de l'espèce respecte les trois critères qui viennent d'être exposés : « Given the heterogeneity of the class of taxa we call 'species' we should doubt that the species category is a natural category⁴⁸ ». En effet, à partir des considérations en faveur du pluralisme qui ont été traitées dans les pages précédentes, il semble fort embêtant d'identifier une caractéristique qui serait commune à toutes (ou presque) les entités faisant partie de la catégorie de l'espèce, c'est-à-dire les taxons qui sont des espèces. Cela découle évidemment du fait qu'il existe plusieurs conceptions de l'espèce différentes. La possibilité de l'interfécondation ne convient pas étant donné qu'une grande partie des organismes sur Terre sont asexués ; le fait de former des groupes monophylétiques non plus, puisque de nombreuses espèces (par exemple, selon l'approche de l'interfécondation) sont des espèces ancestrales qui ne forment pas des groupes monophylétiques. Ce ne

sont que deux exemples, mais l'idée est qu'il ne sera pas possible de trouver cette caractéristique commune à tous les taxons qui sont des espèces à cause de la pluralité des conceptions distinctes de l'espèce. Cela viole donc manifestement le premier critère que propose Ereshefsky et, *ipso facto*, le deuxième, car il ne peut y exister de caractéristique commune explicative s'il n'existe même pas de caractéristique commune.

Cet argument est d'autant plus convaincant si l'on prend en compte les données relatives aux organismes procaryotes. En effet, la conclusion d'Ereshefsky est la même en ce qui concerne ces organismes : il paraît impossible de déterminer une caractéristique commune et explicative à tous les taxons qui sont des espèces chez les organismes procaryotes. Ainsi, tout semble indiquer qu'il n'existe pas de catégorie de l'espèce naturelle procaryotique⁴⁹. Cela n'est pas sans importance étant donné que la majeure partie des organismes vivants sont des microbes procaryotes⁵⁰. Mais ce n'est pas tout. L'hétérogénéité de la catégorie de l'espèce est encore plus criante si l'on considère à la fois les organismes procaryotes et les organismes eucaryotes, car les conceptions de l'espèce ne sont pas les mêmes selon ces deux règnes : « The discrepancies and disunity among these types of taxa called "species" is overwhelming⁵¹ ». Il est donc peine perdue de chercher à identifier une caractéristique commune et explicative à *tous* les taxons considérés comme des espèces, autant chez les procaryotes que chez les eucaryotes, ce qui ne fait que solidifier la conclusion selon laquelle il n'existe pas de catégorie de l'espèce réelle dans la nature. Toutefois, certains auteurs résistent à cet argument, comme il en sera question dans la section suivante.

3.2 Le concept général de lignée pour définir la catégorie de l'espèce

Kevin de Queiroz propose un concept général de lignée, selon lequel les espèces sont des lignées de métapopulations⁵² évoluant de manière indépendante⁵³. Dans un article précédent, il affirme que les espèces sont des segments de lignées de populations, et non les lignées complètes de populations⁵⁴. Sans entrer dans les détails, de Queiroz prétend que son modèle offre une définition très générale de la catégorie de l'espèce, c'est-à-dire qu'il nous permet de comprendre

la nature fondamentale de l'espèce sans toutefois nous informer sur les processus à la base de la spéciation ou nous donner des critères opérationnels précis (qui permettent aux biologistes de déterminer de manière pratique quels sont les taxons qui sont des espèces) pour déterminer les groupes d'espèces que constituent des organismes.

Justement, de Queiroz affirme que son modèle général regroupe, en quelque sorte, les autres conceptions de l'espèce (biologique, phylogénétique, écologique, etc.), en ce sens qu'il permet de cerner la seule caractéristique nécessaire de l'espèce, implicite ou explicite dans les autres conceptions, c'est-à-dire qu'elle est un *segment de lignée de populations*. Les critères à la base des autres conceptions (interfécondation, groupe monophylétique, etc.) sont tous contingents, mais ils sont utiles dans la mesure où ils permettent de reconnaître et d'identifier empiriquement les différentes espèces⁵⁵. Bref, le modèle que met de l'avant de Queiroz unifierait les autres conceptions incompatibles de l'espèce⁵⁶. Ainsi, en montrant que l'hétérogénéité de la catégorie de l'espèce n'est que superficielle, l'argument en faveur de l'antiréalisme que propose Ereshefsky, selon de Queiroz, se retrouve désamorcé.

Toutefois, il en aurait fallu plus pour convaincre Ereshefsky. En effet, ce dernier remarque qu'une difficulté majeure affecte le concept général de lignée : il ne permet pas de distinguer adéquatement l'espèce des taxons linnéens supérieurs (genre, famille, etc.), car ces autres taxons sont tout autant formés par des lignées de populations⁵⁷. Or, rappelons-nous que le troisième critère que propose Ereshefsky pour accepter qu'une catégorie soit naturelle est que la caractéristique commune aux membres de cette catégorie (ici, le fait d'être une lignée de populations) doit permettre de distinguer cette catégorie des autres catégories. Cette exigence n'étant pas respectée, le concept général de lignée, selon Ereshefsky, ne permet pas de sauver la réalité de la catégorie de l'espèce.

Il faudrait cependant rendre justice à de Queiroz en soulignant qu'il propose justement de distinguer l'espèce des taxons linnéens supérieurs à partir de la distinction entre les lignées et les clades. Alors que les espèces sont nécessairement des segments de lignées, les autres taxons linnéens sont plutôt constitués par des clades,

c'est-à-dire des groupes d'espèces issues d'un ancêtre commun⁵⁸. Autrement dit, les taxons linnéens supérieurs seraient des groupes monophylétiques constitués de plusieurs lignées. Mais cette réponse ne me semble pas suffisante, car comme le remarque Ereshefsky, de Queiroz n'offre pas de critères qui permettraient de distinguer une branche taxonomique formée par une multitude de lignées d'une unique lignée, alors que les critères habituellement utilisés pour effectuer cette distinction sont ceux à la base des autres conceptions de l'espèce (biologique, écologique, etc.). Autrement dit, le concept général de lignée présuppose qu'il est possible de distinguer les lignées des clades, alors que pour ce faire, on doit se rapporter aux autres conceptions de l'espèce. Cette conception ne fait donc que repousser plus loin le problème de l'hétérogénéité de la catégorie de l'espèce, en ce sens que la question de savoir ce que constitue une lignée va dépendre de la conception de l'espèce adoptée⁵⁹. Bref, il me semble que le concept général de lignée ne fait que masquer l'hétérogénéité de la catégorie de l'espèce et n'offre donc pas une objection convaincante à l'argumentation d'Ereshefsky pour soutenir l'antiréalisme.

3.3 Éliminativisme et objection de Brigandt

Ereshefsky, dans ses travaux des années 1990, défend un *pluralisme éliminativiste*, selon lequel le terme théorique « espèce » devrait être, idéalement, éliminé (à cause de l'inexistence de la catégorie générale de l'espèce) et remplacé par une pluralité de termes plus précis, tels que « bio-espèce », « éco-espèce », « phylo-espèce », etc., tout dépendant de la conception de l'espèce utilisée par les biologistes⁶⁰. L'idée derrière cet éliminativisme est donc que le terme « espèce » n'est pas théoriquement précis et significatif, puisqu'il ne fait pas référence à une catégorie réelle dans la nature ; cet éliminativisme est donc fondé sur des considérations ontologiques. Toutefois, dans ses travaux plus récents, Ereshefsky remarque qu'il existe des raisons *pragmatiques* pour lesquelles il n'est probablement pas possible ni souhaitable d'éliminer le terme « espèce » du discours biologique⁶¹. En effet, il fait remarquer que les biologistes accordent une importance particulière à la stabilité

et à la continuité de la nomenclature qu'ils utilisent. Or, le terme « espèce » est sans cesse utilisé depuis des décennies, et il semble tout à fait impossible, d'un point de vue pratique, d'éliminer ce terme des langages scientifique et populaire. C'est pourquoi il propose plutôt de préciser de quelle conception de l'espèce nous voulons parler lorsqu'on utilise ce terme, de sorte que les ambiguïtés quant aux taxons dont il est question puissent être limitées. Il semble donc qu'Ereshefsky ait en quelque sorte adouci sa position éliminativiste au fil des années, mais il reste que selon moi, l'élimination du terme « espèce » serait idéale du point de vue purement théorique.

Brigandt soutient que l'acceptation du pluralisme ne devrait pas nous pousser vers l'éliminativisme, car, contrairement à ce que pense Ereshefsky, le terme « espèce » a une valeur théorique importante : malgré la pluralité de conceptions différentes de l'espèce, Brigandt est d'avis que le concept général d'espèce dénoté par le terme « espèce » revête une importance non négligeable⁶². En effet, on est en droit de se poser la question suivante : qu'est-ce qui explique que les différentes conceptions de l'espèce qu'admet Ereshefsky, comme celle de bio-espèce ou celle d'éco-espèce, sont toutes, en fait, des concepts *d'espèce* ? Brigandt pense que cette homonymie révèle l'existence d'un certain caractère commun à ces différents concepts qui donnerait au concept général d'espèce une signification théorique pertinente. Il est donc impératif de répondre à la question de savoir ce qui fait qu'un concept particulier est un concept d'espèce.

C'est à partir de ces remarques que Brigandt propose de considérer le concept général d'espèce comme un *concept d'investigation*⁶³, c'est-à-dire un concept épistémologique qui mettrait en lumière les exigences pour qu'un concept donné soit un concept d'espèce⁶⁴. Autrement dit, un concept d'investigation révèle certains mécanismes ou certaines propriétés sous-jacents à un groupe quelconque, comme le groupe constitué par les diverses conceptions de l'espèce. Or, ce que dévoilerait le concept général d'espèce, c'est ce que Brigandt nomme le « phénomène de l'espèce », phénomène qui serait capturé et expliqué par les conceptions particulières de l'espèce. En résumé, contrairement à Ereshefsky, Brigandt considère que le concept général d'espèce a une valeur théorique importante

sur la base de considérations épistémiques, en ce sens qu'il unifie les différentes conceptions de l'espèce en mettant en évidence les standards auxquels on doit satisfaire pour qu'un concept soit bel et bien un concept d'espèce, c'est-à-dire un concept qui vise à cerner le *phénomène de l'espèce*.

Ereshefsky répond à cet argument, encore une fois, à l'aide de la constatation qu'il y a une hétérogénéité assez radicale entre les différentes conceptions de l'espèce. La nature foncièrement différente des taxons que les biologistes identifient comme des espèces selon les différentes conceptions particulières de l'espèce mène à croire qu'il n'existe pas une telle chose que le phénomène de l'espèce⁶⁵. En effet, les processus (interfécondation, descendance commune, etc.) sur lesquels se penchent les biologistes pour reconnaître les espèces sont très distincts selon les concepts d'espèce qu'ils utilisent ; les « phénomènes taxonomiques » ainsi identifiés sont donc, eux aussi, très différents. La réponse d'Ereshefsky me semble intéressante, mais il reste que le point soulevé par Brigandt ne s'en retrouve pas totalement dissout. La question de savoir ce qui fait d'un concept quelconque un concept d'espèce reste pertinente, et l'absence de réponse proposée semble montrer qu'effectivement, le terme « espèce » possède une certaine valeur théorique ou épistémique qu'il ne faudrait pas négliger trop rapidement, nonobstant l'adoption d'une position antiréaliste (du point de vue ontologique) en ce qui regarde la catégorie générale de l'espèce.

4. Conclusion

En premier lieu, j'ai proposé une défense du pluralisme quant aux conceptions de l'espèce à partir de réponses adressées aux objections des tenants du monisme. Cette défense s'est fondée, entre autres, sur l'idée qu'il existe, à l'intérieur même du monde organique, différentes forces évolutives qui demandent une pluralité de concepts de l'espèce pour offrir une vision adéquate et exhaustive de l'évolution. Ainsi, j'ai soutenu que le pluralisme ontologique (tel que défendu, entre autres, par Ereshefsky et Kitcher) était plus désirable qu'une approche moniste pour comprendre la diversité inhérente au monde organique. En deuxième lieu, j'ai examiné

l'argument de l'hétérogénéité proposé par Ereshefsky selon lequel le pluralisme des conceptions de l'espèce implique une position antiréaliste vis-à-vis de la *catégorie générale* de l'espèce. L'idée principale est que la grande divergence entre les divers concepts de l'espèce nous empêche d'identifier une caractéristique commune et explicative à tous ces concepts qui pourrait nous permettre de considérer la catégorie de l'espèce comme une catégorie réelle dans la nature. Par la suite, il s'agissait de montrer que le concept général de *lignée* proposé par de Queiroz ne permet pas de neutraliser cet argument de l'hétérogénéité, en ce qu'il ne fait que camoufler l'hétérogénéité inhérente à la catégorie de l'espèce. L'objection de Brigandt contre l'éliminativisme d'Ereshefsky, qui a été brièvement abordée, semble toutefois montrer qu'il est légitime d'accorder une certaine valeur théorique au terme « espèce » bien que l'idée d'un *phénomène de l'espèce* semble difficilement défendable. En résumé, j'ai voulu montrer que l'argumentaire d'Ereshefsky selon lequel la vaste étendue des phénomènes biologiques impliquait le pluralisme ontologique des conceptions de l'espèce, et que ce pluralisme doit nous mener à un antiréalisme pour la catégorie générale de l'espèce, était convaincant et qu'il résistait aux critiques qui lui ont été adressées jusqu'ici.

En terminant, j'aimerais souligner un problème qui n'a pas été abordé dans ce texte, mais qui lui est toutefois fortement lié : la place de la catégorie de l'espèce dans la classification linnéenne. Alors que pour certains auteurs, tels que Mishler, il n'existe pas de critère pour faire de l'espèce un rang particulier dans la classification linnéenne⁶⁶, d'autres auteurs, comme Dupré, considèrent l'espèce comme étant l'unité fondamentale de la classification biologique, et ce, même si cet auteur adopte une approche pluraliste pour le concept d'espèce⁶⁷. Il serait donc tout à fait pertinent de chercher à examiner les liens entre la question de l'existence de la catégorie de l'espèce avec celle de la place de l'espèce dans la classification linnéenne des organismes. Plus précisément, l'étude des relations entre l'éventuelle spécificité de la notion d'espèce par rapport aux autres niveaux taxonomiques et le statut ontologique de la catégorie générale de l'espèce me semble mériter une attention particulière.

1. Ernst Mayr, *The growth of biological thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p. 251.
2. Il s'agit de la question de savoir si les espèces sont des individus, des classes, etc.
3. Marc Ereshefsky, « Species », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [En ligne], <http://plato.stanford.edu/entries/species/>
4. [species phenomenon]
5. John S. Wilkins, *Species. A History of the Idea*, Los Angeles, University of California Press, 2011.
6. Défendue, entre autres, par Mayr, Dobzhansky, Paterson, Carson, Ghiselin et Eldredge.
7. Ernst Mayr, *Populations, species, and evolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1970, p. 12.
8. Theodosius Dobzhansky, « A Critique of the Species Concept in Biology » dans *Philosophy of Science*, vol. 2, no. 3 (juillet 1935), pp. 344-355.
9. Un groupe monophylétique est formé par tous, et uniquement, les organismes provenant d'un même ancêtre commun.
10. Brent Mishler et E. Theriot, « Species concepts and phylogenetic theory : A debate » dans Q. Wheeler & R. Meier (Eds.), *Species concepts and phylogenetic theory : A debate*, New-York, Colombia University Press, 2000.
11. Leigh Van Valen, « Ecological species, multispecies, and oaks » dans *Taxon*, vol. 25, no. 2/3 (mai 1976), p. 235.
12. Marc Ereshefsky, *loc. cit.*
13. Ingo Brigandt, « Species Pluralism Does Not Imply Species Eliminativism » dans *Philosophy of Science*, vol. 70, no. 5 (décembre 2003), p. 1305.
14. Marc Ereshefsky, « Species Pluralism and Anti-Realism » dans *Philosophy of Science*, vol. 65, no. 1 (mars 1998), p. 103.
15. Par exemple, Kitcher, Dupré et Ereshefsky mettent de l'avant différents types de pluralisme.
16. *Id.*, « Eliminative Pluralism » dans *Philosophy of Science*, vol. 59, no. 4 (décembre 1992), p. 676 ; *Id.*, « Species Pluralism and Anti-Realism » dans *loc. cit.*, p. 105 ; *Id.*, « Darwin's Solution to the Species Problem » dans *Synthese*, vol. 175, no. 3 (août 2010), p. 412.
17. *Id.*, « Species Pluralism and Anti-Realism » dans *loc. cit.*, p. 105.
18. *Id.*, « Microbiology and the Species Problem » dans *Biology & Philosophy*, vol. 25, no. 4 (septembre 2010), p. 557.
19. Dans son texte, Ereshefsky considère surtout la conception de l'espèce basée sur la recombinaison génétique (analogue du concept biologique de l'espèce pour les eucaryotes), la conception écologique et la conception phylogénétique fondée sur l'analyse des données génétiques.
20. Cela s'explique entre autres parce que les organismes procaryotes sont

sujets à des échanges génériques latéraux : différentes parties du génome d'un même organisme peuvent, par exemple, avoir des phylogénies différentes.

21. Theodosius Dobzhansky, *loc. cit.*, p. 355.

22. La synthèse moderne, *grosso modo*, est l'intégration de la théorie de l'hérédité mendélienne et de la génétique des populations à la théorie de l'évolution darwinienne.

23. Maureen A. O'Malley, « Ernst Mayr, the tree of life, and philosophy of biology » dans *Biology & Philosophy*, vol. 25, no. 4 (septembre 2010), p. 534.

24. Niles Eldredge, *Unfinished synthesis*, New York, Oxford University Press, 1985, pp. 200-201.

25. Michael T. Ghiselin, « Sex and the Individuality of Species : A Reply to Mishler and Brandon » dans *Biology & Philosophy*, vol. 4, no. 1 (janvier 1989), pp. 73-76.

26. *Id.*, « Species concepts, individuality, and objectivity » dans *Biology & Philosophy*, vol. 2, no. 2 (avril 1987), pp. 135-136.

27. John Dupré, « Natural Kinds and Biological Taxa » dans *The Philosophical Review*, vol. 90, no. 1 (janvier 1981), p. 83.

28. Marc Ereshefsky, « Species », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [En ligne], <http://plato.stanford.edu/entries/species/>

29. Cf. : Cartwright et Levins.

30. *Id.*, « Eliminative Pluralism » dans *Philosophy of Science*, vol. 59, no. 4 (décembre 1992), p. 676.

31. Ereshefsky parle d'interfécondation, de sélection, de descendance commune, etc.

32. *Id.*, « Darwin's Solution to the Species Problem » dans *loc. cit.*, p. 413.

33. Brent Mishler et Michael Donoghue, « Species Concepts : A Case for Pluralism » dans *Systematic Zoology*, vol. 31, no. 4 (décembre 1982), p. 500.

34. Michael J. Duncan, Pierrick Bourrat, Jennifer DeBerardinis et Maureen A. O'Malley, « Small Things, Big Consequences: Microbiological Perspectives on Biology », dans Kostas Kampourakis (Ed.), *The Philosophy of Biology*, 2013, pp. 373-394.

35. Brent Mishler et Ann Budd, « Species and Evolution in Clonal Organisms-Introduction » dans *Systematic Botany*, vol. 15, no. 1 (janvier-mars 1990), pp. 81-83.

36. Philip Kitcher, « Species » dans *Philosophy of Science*, vol. 51, no. 2 (Juin 1984), p. 325.

37. Mishler et Donoghue (*loc. cit.*, p.500) comparent aussi le pluralisme des conceptions de l'espèce avec le pluralisme des conceptions du gène.

38. Peter J. Beurton, Raphael Falk, Hans-Jörg Rheinberger (Éds.), *The Concept of the Gene in Development and Evolution : Historical and Epistemological Perspective*, Cambridge University Press, 2000.

39. P. Kyle Stanford, « For Pluralism and against Realism about Species » dans *Philosophy of Science*, vol. 62, no. 1 (mars 1995), p. 71.

40. Certaines critiques faites à l'endroit du pluralisme de Kitcher se fondent sur la difficulté d'identifier quels sont les traits biologiques véritablement pertinents.
41. En anglais, il est question de la *species category*.
42. Marc Ereshefsky, « Species », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [En ligne], <http://plato.stanford.edu/entries/species/>
43. Qu'est-ce qu'une catégorie réelle dans la nature? Cela est certainement une question très complexe qui ne peut être traitée dans ce texte. Ereshefsky en propose une définition par critères qui sera exposée dans les prochaines lignes.
44. *Id.*, « Species Pluralism and Anti-Realism » dans *loc. cit.*, p. 111.
4. *Id.*, « Darwin's Solution to the Species Problem » dans *loc. cit.*, p. 413 ; *Id.*, « Microbiology and the Species Problem » dans *loc. cit.*, p. 559.
46. *Id.*, « Darwin's Solution to the Species Problem » dans *loc. cit.*, p. 413.
47. Les exigences que proposent Ereshefsky ne vont évidemment pas de soi, et il serait certainement possible de critiquer son antiréalisme à partir d'une remise en question de ces exigences. Cependant, cette avenue ne sera pas explorée dans ce travail. Il reste qu'Ereshefsky remarque que ces critères sont minimalistes et moins restrictifs que les modèles de catégorie scientifique que soutiennent Mill et Hempel, par exemple ; il n'est donc pas excessif de les présupposer valides pour la présentation de son argument.
48. *Ibid.*, p. 414.
49. *Id.*, « Microbiology and the Species Problem » dans *loc. cit.*, p. 560.
50. Michael J. Duncan , Pierrick Bourrat , Jennifer DeBerardinis et Maureen A. O'Malley, *op. cit.*
51. *Ibid.*, p. 562.
52. De Queiroz caractérise une métapopulation comme étant une population inclusive formée par un ensemble de sous-populations.
53. Kevin de Queiroz, « Different species problems and their resolution » dans *BioEssays*, vol. 27, no. 12 (2005), p. 1264.
54. *Id.*, « The General Lineage Concept of Species and the Defining Properties of the Species Category » dans R. A. Wilson, *Species, New Interdisciplinary Essays*, Cambridge, MIT Press, 1999, p. 53.
55. *Ibid.*, pp. 63, 74.
56. *Id.*, « Different species problems and their resolution » dans *loc. cit.*, p. 1267.
57. Marc Ereshefsky, « Darwin's Solution to the Species Problem » dans *Synthese*, vol. 175, no. 3 (août 2010), p. 415 ; *Id.*, « Microbiology and the Species Problem » dans *Biology & Philosophy*, vol. 25, no. 4 (septembre 2010), p. 565.
58. Kevin de Queiroz, « The General Lineage Concept of Species and the Defining Properties of the Species Category » dans R. A. Wilson, *Species, New Interdisciplinary Essays*, Cambridge, MIT Press, 1999, pp. 50, 75.
59. Marc Ereshefsky, « Microbiology and the Species Problem » dans *Biology*

& *Philosophy*, vol. 25, no. 4 (septembre 2010), p. 565.

60. *Id.*, « Eliminative Pluralism » dans *loc. cit.*, pp. 680-681; *Id.*, « Species Pluralism and Anti-Realism » dans *Philosophy of Science*, vol. 65, no. 1 (mars 1998), p. 117.

61. *Id.*, « Darwin's Solution to the Species Problem » dans *loc. cit.*, pp. 420-421.

62. Ingo Brigandt, *loc. cit.*, p. 1306.

63. [investigative-type concept]

64. *Ibid.*, pp. 1308, 1314-1315.

65. Marc Ereshefsky, « Microbiology and the Species Problem » dans *Biology & Philosophy*, vol. 25, no. 4 (septembre 2010), p. 563.

66. Brent Mishler, « Species Are Not Uniquely Real Biological Entities » dans F.J. Ayala & R. Arp (Eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Oxford, Blackwell, 2010, p. 114.

67. John Dupré, « In Defence of Classification » dans *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 32, no. 2 (juin 2001), p. 203.

L'approche organisationnelle des fonctions est-elle trop restrictive ?

CATHERINE RIOUX, *Université Laval*

Résumé

L'approche organisationnelle des fonctions (ou AOF) a récemment été introduite dans le débat sur les attributions fonctionnelles. Elle prétend naturaliser les dimensions téléologique et normative du concept de fonction, tout en échappant à plusieurs critiques ayant été faites aux théories concurrentes des fonctions. Cependant, il peut sembler que l'AOF soit trop restrictive. C'est qu'elle paraît proscrire l'attribution fonctionnelle aux traits reproductifs, car ceux-ci ne contribuent pas au maintien de l'organisme, ainsi qu'à certaines bactéries qui composent notre microbiome, car celles-ci sont maintenues, mais non produites, sous des conditions déterminées par l'organisme. Je soutiens que l'approche organisationnelle dispose des ressources théoriques nécessaires pour rendre compte des attributions fonctionnelles concernant les traits reproductifs. Toutefois, je crois que le « cas des bactéries » constitue un problème plus difficile pour l'approche organisationnelle, qui ne peut être réglé qu'au prix d'un réaménagement théorique assez substantiel.

1. Introduction

La variété des attributions fonctionnelles en biologie est remarquable. En effet, seulement en deçà du niveau organismique, les biologistes reconnaissent des fonctions à un ensemble hétéroclite de structures, qui inclut des systèmes, des organes, des cellules, des molécules et même des atomes¹. Les recherches philosophiques sur la notion biologique de fonction, qui visent à isoler les attributions fonctionnelles légitimes, essaient de tenir compte de cette diversité. De plus, pour défendre le caractère scientifique du concept de fonction, elles tentent de naturaliser les dimensions normative et téléologique des attributions fonctionnelles.

Depuis les cinq dernières années, une nouvelle théorie

philosophique des fonctions biologiques a été développée, principalement par Matteo Mossio, Cristian Saborido et Alvaro Moreno². Il s'agit de l'approche organisationnelle des fonctions, ou AOF. Cette théorie semble séduisante, car elle parvient non seulement à naturaliser le caractère normatif et téléologique de la notion de fonction, mais aussi à échapper à certaines objections soulevées contre les approches étiologiques et systémiques. L'AOF affirme qu'une entité a une fonction au sein d'un système (comme l'organisme humain) si et seulement si : C1) Cette entité contribue au maintien du système dont elle fait partie, C2) Cette entité est produite et maintenue sous des conditions établies par le système, C3) Des entités contribuant de façon différenciée au maintien du système sont produites et maintenues sous des conditions définies par le système.

Il peut sembler que les conditions C1) et C2) rendent la théorie organisationnelle trop peu libérale. C'est qu'elles ont l'air d'exclure du domaine des attributions fonctionnelles légitimes des entités qui sont largement reconnues comme ayant une fonction selon une perspective scientifique. En effet, il semble que C1) proscrive l'attribution de fonctions aux traits reproductifs, qui ne paraissent pas contribuer au maintien du système qui les produit, mais plutôt à la production d'un autre système. La condition C2), elle, nie que des fonctions puissent être attribuées aux bactéries présentes chez l'organisme humain, car plusieurs bactéries ne sont pas produites sous des conditions générées par l'organisme, mais le colonisent de l'extérieur.

Je crois que l'objection concernant les traits reproductifs n'est pas fondée et que l'approche organisationnelle des fonctions a les ressources théoriques pour la réfuter. Cependant, je soutiendrai que l'attribution de fonctions aux bactéries constitue un contre-exemple important à l'AOF, qui pourrait être intégré seulement en modifiant C2). Pour étayer cette thèse, je présenterai d'abord l'AOF et j'en exposerai les principales vertus théoriques. Ensuite, je ferai voir qu'en comprenant C1) et C2) dans une perspective temporelle, il devient manifeste que l'AOF peut reconnaître des fonctions aux traits reproductifs. Alors, je montrerai que la condition C2), en tant que *conjonction* de la production et du maintien sous des conditions

définies par le système, pourrait, en réponse au cas des bactéries, être définie seulement par le maintien.

2. Le défi de la théorie organisationnelle

Il est généralement admis que la naturalisation des dimensions téléologiques et normatives de la notion de fonction est un *desideratum* que doit satisfaire toute théorie des attributions fonctionnelles. C'est que le caractère téléologique et normatif des fonctions en biologie et dans les sciences de la vie en général semble placer ces disciplines à l'écart des autres sciences, qui ne font pas appel à la normativité et à la téléologie dans leurs explications.

Le concept de fonction est un concept téléologique, car il implique une sorte de causalité inversée. En effet, l'existence d'un trait³ fonctionnel semble pouvoir être expliquée par les effets de ce trait et ce, contrairement à ce qui prévaut habituellement dans les sciences naturelles, qui expliquent les effets par les causes. Par exemple, si l'on affirme que « la fonction du cœur est de pomper le sang », on semble vouloir signifier que le cœur est là parce qu'il pompe le sang. De telles explications téléologiques sont acceptables dans le contexte de l'étude de l'action intentionnelle. Mais pour montrer qu'elles le sont aussi dans le contexte biologique, une théorie des fonctions doit être développée. Par ailleurs, le concept de fonction est un concept normatif, car il dépasse la causalité efficiente classique en référant à des effets que les traits sont censés produire. Ainsi, attribuer une fonction à un trait revient à prendre un effet spécifique que ce trait peut provoquer comme critère d'évaluation de ce trait. Si la fonction du cœur est de pomper le sang, alors un cœur qui ne pompe pas le sang fonctionne mal. Une théorie des fonctions doit expliquer comment une telle normativité peut émerger dans le monde physique.

Mossio, Saborido et Moreno soutiennent que les théories étiologiques et systémiques des fonctions connaissent des difficultés considérables, voire insurmontables, malgré qu'elles parviennent toutes deux à résoudre le problème de la téléologie et celui de la normativité. C'est pourquoi ils plaident pour l'adoption d'une nouvelle théorie des fonctions, l'approche organisationnelle, qui aura

les vertus théoriques des approches concurrentes sans leurs défauts⁴.

La théorie systémique⁵ évacue la téléologie de sa caractérisation des fonctions. Selon celle-ci, dire d'un trait T qu'il a une fonction F dans le système S revient à attribuer à T une capacité, dont l'exercice joue un rôle causal dans l'émergence d'une capacité globale du système S dont T fait partie. Ainsi, le trait fonctionnel systémique ne doit pas son existence à la fonction qu'il réalise : un trait T a une fonction F du moment qu'il contribue à l'émergence d'une capacité du système, et ce n'est pas nécessairement à cause de cette contribution causale que T existe. La dimension normative des fonctions, elle, est réduite à la contrainte selon laquelle l'effet causal d'un trait doit contribuer à l'instanciation d'une capacité du système⁶.

La théorie étiologique, plus particulièrement la « selected effect theory » de Neander, a développé un concept de fonction clairement téléologique. Selon la « selected effect theory », la fonction d'un trait est de produire les effets pour lesquels il a été sélectionné (selon le processus de sélection naturelle). La dimension téléologique des fonctions est ainsi naturalisée, car l'existence d'un trait s'explique par le fait que ses effets ont conféré un avantage adaptatif à ses porteurs. De plus, la normativité des fonctions est considérée : les traits fonctionnels sont supposés produire les effets pour lesquels ils ont été sélectionnés⁷.

Selon Mossio, Saborido et Moreno, le problème principal de la théorie systémique, c'est qu'elle est trop libérale, parce que : 1) elle permet apparemment l'attribution de fonctions à des parties de systèmes qui ne sont pas intuitivement des systèmes fonctionnels, 2) elle ne permet pas de distinguer les contributions fonctionnelles des effets dysfonctionnels et 3) elle ne permet pas de distinguer les fonctions des « effets secondaires »⁸. La théorie étiologique, elle, est confrontée à la menace de l'« épiphénomalisme ». C'est que dans la perspective étiologique, les attributions fonctionnelles ne révèlent rien à propos de l'organisation actuelle du système analysé, c.-à-d. à propos du « phénomène » observé : elles sont entièrement déterminées par l'histoire évolutive⁹.

Selon Mossio, Saborido et Moreno, la reconnaissance des avantages et inconvénients respectifs des théories systémiques et

étiologiques ne doit pas nous mener à l'adoption d'un pluralisme quant à la notion de fonction. Bien plutôt, Mossio et ses collègues croient pouvoir développer une théorie unifiée des fonctions¹⁰. Celle-ci ancre les dimensions normatives et téléologiques du concept de fonction dans une propriété actuelle des systèmes biologiques, échappant ainsi à la critique épiphénoménaliste qui mine la théorie étiologique. La propriété des systèmes biologiques qui permet la génération de la normativité et de la téléologie est l'auto-maintien. Cependant, les systèmes par rapport auxquels les attributions fonctionnelles sont pertinentes ne sont pas qu'auto-maintenus : ils sont aussi organisationnellement différenciés. Comme ce ne sont pas tous les systèmes qui possèdent ces propriétés, nous n'avons pas à craindre que la théorie organisationnelle ne soit trop libérale (comme l'est possiblement la théorie systémique).

3. Auto-maintien, normativité et téléologie

Le concept organisationnel de fonction repose sur l'existence d'une classe de systèmes, les systèmes auto-maintenus, dont l'activité vise leur propre préservation et leur propre cohérence en tant que systèmes. Les systèmes auto-maintenus constituent un phénomène répandu dans la nature. Ils ont d'ailleurs été décrits par plusieurs physiciens, chimistes et biologistes depuis les quarante dernières années. Les structures dissipatives constituent des systèmes auto-maintenus élémentaires. Une structure dissipative est un système dans lequel un grand nombre d'éléments microscopiques adopte un patron macroscopique, en présence d'un flux spécifique de matière et d'énergie, dans des conditions éloignées de l'équilibre thermodynamique. En retour, le patron macroscopique exerce une contrainte sur l'activité des éléments microscopiques (activité qui est nécessaire pour que le patron macro soit engendré), en maintenant des conditions éloignées de l'équilibre thermodynamique. C'est ainsi que la structure dissipative s'auto-maintient¹¹.

Notons que la flamme est une structure dissipative. Dans ce système, les réactions microscopiques de combustion génèrent un patron macroscopique (la flamme elle-même). La flamme, en échange, contribue au maintien de conditions éloignées de l'équilibre

thermodynamique, qui sont requises pour l'existence des réactions microscopiques. Par exemple, la flamme garde la température au-dessus du seuil de combustion, vaporise la cire, etc. De cette façon, la flamme préserve les conditions nécessaires pour sa propre existence en tant que flamme. Autrement dit, elle s'auto-entretient¹².

De nombreux systèmes physiques et chimiques, tels que les tornades et les ouragans, peuvent aussi être décrits comme étant auto-entretenus¹³. Par conséquent, tous ces systèmes sont organisationnellement clos. Cela signifie qu'il existe une relation causale circulaire liant le patron macroscopique ou la structure de ces systèmes et leurs dynamiques microscopiques¹⁴. Selon Mossio, Saborido et Moreno, les systèmes biologiques constituent des paradigmes d'organisations closes et extrêmement complexes. C'est que les systèmes biologiques paraissent contribuer de différentes manières à préserver un échange constant de matière et d'énergie avec leur environnement. En retour, cela leur permet de maintenir leur organisation constitutive.

Pour les partisans de l'approche organisationnelle des fonctions, les attributions fonctionnelles effectuées relativement à des systèmes organisationnellement clos font état de la normativité et de la téléologie caractéristiques du concept de fonction. En effet, l'auto-entretien (ou la clôture organisationnelle) justifie le fait d'expliquer l'existence d'une structure en se référant aux effets de cette structure. Relativement à un système organisationnellement clos, il est donc juste de dire que la structure X existe parce qu'elle fait Y. C'est que Y contribue au maintien de l'organisation du système. En retour, l'organisation du système établit les conditions qui sont requises pour l'existence de X. De plus, la normativité est ancrée dans la propriété de clôture, car la clôture implique que l'existence d'un système et de ses composantes dépend de l'activité de ce système. Ce qu'une composante d'un système auto-entretenu est « censée » faire, c'est de travailler pour préserver sa propre existence. Autrement dit, comme l'expliquent Mossio, Saborido et Moreno, « the activity of the system becomes its own norm¹⁵ ».

Bref, selon l'AOF, étant donné que les systèmes fonctionnels sont auto-entretenus, une structure doit remplir les deux conditions

suivantes pour avoir une fonction : C1) elle doit contribuer au maintien de l'organisation du système dont elle fait partie, C2) elle doit être produite et maintenue sous des contraintes déterminées par le système¹⁶. En vertu de la clôture, la téléologie et la normativité relatives à la fonction d'une telle structure sont acceptables d'un point de vue naturaliste.

4. La différenciation organisationnelle, pour réduire l'applicabilité de l'AOF

Pour Mossio, Saborido et Moreno, la clôture constitue une condition nécessaire, bien que non suffisante, pour fonder les attributions fonctionnelles. C'est qu'il existe des systèmes par rapport auxquels il ne semble pas pertinent de reconnaître des fonctions, même si ceux-ci sont organisationnellement clos. Les structures dissipatives sont de tels systèmes. En effet, il nous apparaît que les composantes matérielles de la flamme, par exemple, sont dépourvues de fonctions, parce qu'elles font toutes la même chose : elles contribuent à générer le patron macroscopique, *via* les micro réactions de combustion. En vérité, pour les défenseurs de l'AOF, une structure a une fonction si et seulement si elle fournit un apport spécifique au maintien de l'organisation globale ; en un mot, si et seulement si il y a différenciation organisationnelle du système dont elle fait partie¹⁷. Ainsi, il ne faut pas confondre la différenciation organisationnelle avec la complexité matérielle. Une structure dissipative, comme la flamme, peut à la fois être auto-maintenue et posséder des composantes matérielles variées sans qu'elle ne soit organisationnellement différenciée et propice aux attributions fonctionnelles.

Il existe donc une troisième condition, C3), selon laquelle un trait a une fonction dans un système S si et seulement si S est organisationnellement différencié. Cette condition limite manifestement la portée de l'AOF, qui semble beaucoup moins libérale que si elle n'était définie que par la conjonction de C1) et de C2). En ce sens, l'AOF semble indifférente aux critiques faites à la théorie systémique. Par exemple, Mossio, Saborido et Moreno soutiennent que leur théorie, contrairement à ce qu'entraîne

apparemment la théorie systémique, proscrireait entre autres les attributions de fonctions aux composantes du cycle de l'eau. C'est qu'il n'y a pas de différenciation organisationnelle au sein de ce système, dont les parties contribuent toutes de la même façon au maintien de l'organisation globale¹⁸.

L'AOF peut être adoptée pour décrire les fonctions de systèmes non-vivants, systèmes dont les composantes pourraient possiblement remplir C1), C2) et C3), mais cette application n'a pas encore été faite par les défenseurs de la théorie¹⁹. En réalité, ceux qui proposent l'AOF soutiennent que tous les systèmes organisationnellement clos et différenciés qui ont été découverts à ce jour sont des systèmes vivants. Le métabolisme des organismes vivants constitue l'un des exemples les plus éloquentes de tels systèmes. Celui-ci est un système auto-entretenu, car il est défini comme un réseau de relations régulées par les enzymes, qui elles, sont régénérées par le même réseau qu'elles contribuent à réguler. Le système métabolique est aussi organisationnellement différencié, car il comporte des mécanismes de régulation qui sont temporellement découplés et qui contribuent de façon spécifique à sa préservation²⁰. Le métabolisme cellulaire, par lequel la cellule transforme les nutriments, est un autre exemple important de système auto-entretenu et organisationnellement différencié²¹.

Enfin, on peut appliquer C1), C2) et C3) pour identifier la fonction de traits (structures ou processus) des organismes vivants, tels que l'humain, car ces organismes sont des systèmes clos et différenciés. Par exemple, selon l'AOF, si nous pouvons affirmer que le cœur humain a la fonction de pomper le sang, c'est que, suivant C1), le cœur contribue au maintien de l'organisme, en permettant la circulation du sang, qui elle, fait entre autres affluer les nutriments aux cellules. De plus, en conformité avec C2), le cœur est produit et maintenu sous des conditions définies par l'organisme humain. Il y a production sous de telles conditions, car le cœur n'apparaît qu'au sein de l'organisme humain. Il y a aussi maintien sous des conditions établies par l'organisme, car il faut que ce dernier conserve son intégrité globale pour que le cœur continue de fonctionner²². Enfin, il est manifeste que l'organisme humain est différencié, car, au cours

son développement, sont produites et maintenues des structures qui contribuent de manière spécifique à sa perpétuation.

Bref, un examen sommaire de l'AOF semble indiquer qu'elle relève le défi théorique qu'elle s'est donnée, soit celui d'ancrer la normativité et la téléologie propres au concept de fonction dans les propriétés actuelles des systèmes fonctionnels. Elle se soustrait ainsi à l'objection de l'épiphénoménalisme qui mine la théorie étiologique. Par ailleurs, en exigeant des systèmes fonctionnels qu'ils soient non seulement auto-maintenus, mais aussi organisationnellement différenciés, l'AOF restreint le champ des attributions fonctionnelles et ce, possiblement davantage que ne le fait la théorie systémique. Mais, en vérité, l'AOF est-elle trop restrictive ?

5. Le faux problème des traits reproductifs

Dès la parution des premiers articles sur la théorie organisationnelle, Mossio, Saborido et Moreno semblent être conscients du fait que les traits reproductifs ont l'air de constituer un contre-exemple de taille à leur théorie²³. C'est que les traits reproductifs paraissent contrevenir à la condition C1), qui prescrit qu'un trait doit contribuer au maintien du système dont il fait partie pour avoir une fonction. En fait, les traits reproductifs ont l'air de contribuer à la production d'un autre système auto-maintenu, la progéniture. Or, cela ne constitue pas une forme d'auto-maintien. Dès 2009, Mossio, Saborido et Moreno remarquent qu'il y a une alternative à soutenir que les traits reproductifs n'ont pas de fonctions. Ils recommandent de se rapporter aux systèmes du second-ordre, qui sont des systèmes de systèmes, composés de différents organismes, pour reconnaître des fonctions aux traits reproductifs²⁴. Comme je vais le montrer, cette solution n'est satisfaisante que sous certaines conditions.

Mais tout d'abord, il faut voir que l'AOF ne peut pas se permettre de nier une fonction aux traits reproductifs, en refusant par exemple de reconnaître que la fonction du sperme est d'inséminer l'ovule. Cela serait en décalage complet avec les connaissances actuelles concernant la biologie des systèmes reproductifs. En réalité, les théories concurrentes des fonctions paraissent mieux placées que

l'approche organisationnelle pour traiter des traits reproductifs. La théorie étiologique de Neander, par exemple, permet d'accorder des fonctions aux traits reproductifs, car ces traits semblent avoir été sélectionnés pour produire certains effets liés à la reproduction et sont donc avantageux d'un point de vue adaptatif. Les effets liés à la reproduction constituent les fonctions des traits reproductifs. Les théories systémiques, elles, peuvent reconnaître des fonctions aux traits reproductifs, pourvu que ces traits aient un rôle causal dans l'émergence d'une capacité globale du système dont ils font partie. Cette capacité peut être la reproduction.

Pour surmonter les limitations apparemment associées à la théorie organisationnelle, nous ne pouvons pas en appeler aux écosystèmes en tant que systèmes de niveau supérieur. D'emblée, il apparaît effectivement que les traits reproductifs pourraient possiblement être soumis à la clôture organisationnelle dans ces systèmes de systèmes auto-maintenus. En effet, les écosystèmes, en tant que réseaux d'interactions entre les organismes, déterminent les conditions sous lesquelles les individus sont produits et maintenus. Plus précisément, il semble que nous puissions attribuer des fonctions, telles que la régulation de l'air et de l'eau, aux différentes composantes d'un écosystème, si l'activité de ces composantes, maintenues sous des conditions établies par l'écosystème, permet aussi le maintien de ce dernier²⁵.

Toutefois, comme l'expliquent Saborido, Mossio et Moreno, même si l'on parvenait à formuler une théorie qui ferait des écosystèmes des systèmes auto-maintenus d'ordre supérieur, il demeure que l'appel à de tels systèmes d'ordre supérieur ne nous permettrait pas de régler le problème que posent les traits reproductifs pour l'approche organisationnelle²⁶. C'est que le fait de s'en remettre aux systèmes du second-ordre pour déterminer les fonctions des traits reproductifs ne correspond pas à nos *pratiques explicatives*. Par exemple, quand nous affirmons que la fonction du sperme est d'inséminer l'ovule, nous n'avons pas en tête la contribution du sperme quant au maintien de l'écosystème. Aux yeux des défenseurs de l'AOF, le développement d'une théorie organisationnelle des écosystèmes est donc non pertinent pour fonder les attributions

fonctionnelles relatives aux traits reproductifs.

Cependant, selon Saborido, Mossio et Moreno, il y a une classe de systèmes du second-ordre, soit les systèmes « englobants » (« encompassing systems »)²⁷, qui permet de fonder les attributions fonctionnelles relatives aux traits reproductifs. Les systèmes englobants incluent uniquement le système qui se reproduit et sa progéniture. Une fois que l'on a affiné notre compréhension de ce qu'est l'auto-maintien, il ne semble pas problématique d'utiliser ces systèmes comme points de référence pour reconnaître des fonctions aux traits reproductifs.

L'auto-maintien se produit et se remarque dans le temps. Ainsi, ce n'est qu'à travers le temps que les traits reproductifs, tout comme n'importe quels autres traits des organismes, contribuent à maintenir l'organisation dont ils font partie. Il y a des traits qui sont vus comme étant sous clôture organisationnelle en très peu de temps, comme c'est le cas du poumon. Par exemple, nous pouvons réaliser la contribution du poumon au maintien de l'organisme humain très rapidement, étant donné que l'on ne peut arrêter de respirer que quelques secondes. L'estomac, lui, nous apparaît comme étant soumis à la clôture après une observation un peu plus longue, car nous pouvons arrêter de manger pour quelques jours²⁸. Dans le cas des traits reproductifs, la clôture se remarque sur un temps encore plus long, car la persistance temporelle de l'organisation auto-maintenue, qui est réalisée par la conjonction de l'organisme qui se reproduit et de sa progéniture, dépasse la durée de vie de l'organisme individuel²⁹. En effet, le sperme qui insémine l'ovule contribue au maintien de l'organisation englobante, car il permet la production d'un nouvel organisme, qui remplacera éventuellement l'organisme s'étant reproduit. Inversement, l'organisation englobante exerce différentes contraintes sous lesquelles le sperme est produit et maintenu.

Toutefois, on pourrait croire que le système constitué par un organisme (S1) et sa progéniture (S2) n'est pas le même système que celui constitué par le parent de cet organisme (S0) et (S1). Les défenseurs de l'AOF croient que ce problème ne se pose pas, car ils se rapportent à ce qui se produit lors de l'auto-maintien d'organismes

individuels. Chez les organismes individuels, il y a auto-maintien dans le temps malgré le remplacement des composantes matérielles. Effectivement, bien que les organismes individuels changent constamment, notamment au cours de leur développement, nous ne soutenons pas que les instances S1 et S2 d'un système S n'appartiennent pas au même type d'organisation. Selon Saborido, Mossio et Moreno, S1 et S2 sont deux instanciation du même type de système, pourvu qu'il y ait un lien de « causalité matérielle » qui unit S1 et S2, c.-à-d. pourvu que S2 ait hérité son organisation matérielle de S1³⁰. Cette condition est clairement remplie chez les systèmes englobants, car, dans la perspective de Saborido, Mossio et Moreno, quand il y a reproduction, il n'y a pas seulement copie de la forme, mais transfert de matière³¹.

Il est vrai qu'à première vue, l'appel aux systèmes englobants, comme l'appel aux écosystèmes, ne semble pas s'accorder avec nos pratiques explicatives. Lorsque nous attribuons des fonctions aux traits reproductifs, nous ne paraissons pas toujours avoir en tête leurs contributions au maintien de systèmes englobants. Cependant, Saborido, Mossio et Moreno écartent cette objection en rappelant les exigences liées à l'explication des fonctions des traits reproductifs. Certaines formes de clôture organisationnelle, comme celle qui caractérise les traits reproductifs, se remarquent sur un temps plus long. Lorsque l'on s'intéresse à la fonction des traits reproductifs, il faut donc délaissier l'organisme individuel, qui a une durée de vie assez limitée, en tant que système par excellence pour les attributions fonctionnelles. En clair, le fait de considérer les organismes individuels ou la conjonction de parents et de progénitures est seulement une question de « focalisation », qui dépend des buts de l'explication³².

6. Le cas des bactéries : pierre d'achoppement de la théorie organisationnelle

Selon moi, le « problème difficile » pour l'AOF ne concerne pas les traits reproductifs, mais les bactéries. Conformément à la théorie organisationnelle des fonctions, bien des bactéries semblent être dépourvues de fonction au sein de notre organisme, car elles

ne remplissent pas la condition C2), que je comprends comme une conjonction. C2) prescrit qu'un trait fonctionnel doit être à la fois maintenu *et* produit sous des conditions définies par le système dont il fait partie³³. Or, plusieurs bactéries, si elles semblent effectivement maintenues par l'organisme qui les accueille, ne paraissent pas produites sous des conditions générées par cet organisme, qu'elles colonisent de l'extérieur dès la naissance³⁴. Comme je vais le montrer, les bactéries sont en ce sens analogues à l'oxygène, que la théorie organisationnelle traite comme une entité utile, mais non fonctionnelle. La distinction, concernant C1), entre « contribuer au maintien » et « être indispensable au maintien »³⁵, sera aussi mobilisée pour démontrer que, dans la perspective organisationnelle, des entités utiles, comme les bactéries, peuvent être indispensables au maintien d'un système, sans toutefois que l'indispensabilité n'implique la fonctionnalité. Enfin, je soutiens que l'AOF peut contourner le problème des bactéries en « assouplissant » la condition C2), de sorte que celle-ci ne soit définie que par le maintien, et non par la conjonction du maintien et de la production. Je ferai voir que ce changement ne rendrait pas l'AOF plus inclusive qu'elle ne l'est actuellement, hormis en ce qui concerne les bactéries.

Les bactéries et l'organisme humain peuvent entrer dans une gamme étendue de relations, qui va du mutualisme (incluant la symbiose et le commensalisme) à la pathogénie³⁶. Je ne traiterai pas des bactéries pathogènes, car il est évident qu'elles n'ont pas de fonction organisationnelle, étant donné qu'elles ne remplissent pas C1)³⁷. Je me concentrerai sur la relation unissant les bactéries présentes dans l'intestin humain (notre microbiome intestinal) et l'organisme humain qui, bien qu'elle puisse être pathogène, constitue aussi un exemple frappant de symbiose. La symbiose est définie comme une relation dont au moins un partenaire bénéficie sans nuire à l'autre³⁸. Lorsqu'il y a symbiose, à la fois l'organisme humain et les bactéries occupant l'intestin bénéficient de leurs interactions mutuelles. Par exemple, les bactéries de l'intestin peuvent conférer plusieurs bénéfices nutritionnels à l'organisme³⁹ : elles contribuent à l'absorption des lipides et des hydrates de carbone, régulent le stockage de lipides, contribuent à la production de la vitamine K et à

l'absorption du fer, etc. De cette façon, les bactéries peuvent remplir la condition C1) : elles contribuent au maintien de l'organisme. En réalité, le microbiome intestinal est tellement important pour notre santé que certains auteurs l'ont décrit comme « un organe dans un organe⁴⁰ ». En retour, les bactéries de l'intestin sont maintenues par l'organisme : elles ont besoin d'un environnement particulier, soit l'intestin, pour survivre. D'ailleurs, les bactéries « pionnières », qui sont les premières à coloniser l'intestin après la naissance, peuvent possiblement modifier l'expression génétique chez l'hôte pour créer un environnement leur étant adapté, en empêchant par exemple la croissance de bactéries introduites plus tard dans l'intestin⁴¹.

Je viens tout juste d'indiquer le nœud du problème : de nombreuses bactéries, en particulier les bactéries « pionnières », ne sont pas produites sous des conditions déterminées par l'organisme. Il faut savoir que la colonisation bactériale de l'intestin débute dès la naissance, par les aérobies facultatives que sont les streptocoques et les *Escherichia coli*, et se poursuit ensuite (après le sevrage), avec les anaérobies obligées (« obligate anaerobes »), en particulier les espèces bactéroïdes⁴². Bien sûr, étant donné que les bactéries se reproduisent, il y a beaucoup de bactéries qui sont produites sous des conditions établies par l'organisme. Cependant, ce n'est pas le cas de nombreuses bactéries, qui colonisent l'organisme de l'extérieur.

Par conséquent, dans la perspective organisationnelle, plusieurs bactéries sont des entités utiles, mais non fonctionnelles. Ainsi, elles sont analogues à l'oxygène, la nourriture et la gravité. Comme l'expliquent Saborido, Mossio et Moreno : « An entity is useful if it contributes to the maintenance of an organizationally closed and differentiated system, without being produced under some constraint generated by the system⁴³ ». On voit ici que la clause C2) permet d'éviter que l'AOF ne légitime l'attribution de fonctions à des entités, comme la gravité, auxquelles les biologistes ne reconnaissent pas de fonctions. Cependant, dans sa formulation actuelle, C2) exclut non seulement la gravité du champ des attributions fonctionnelles, mais aussi beaucoup de bactéries, auxquelles la vaste majorité des biologistes reconnaissent pourtant des fonctions, de même que l'oxygène, que certains considèrent comme une entité fonctionnelle⁴⁴.

Conséquemment, l'AOF paraît moins inclusive que les théories systémiques et étiologiques. Les théories systémiques, que certains ont qualifiées de trop libérales, pourraient permettre que des fonctions soient reconnues à l'oxygène et aux bactéries au sein de l'organisme humain. En vérité, la seule restriction que pose la théorie systémique classique pour limiter les attributions fonctionnelles est que les traits fonctionnels aient une capacité dont l'exercice contribue à l'émergence d'une capacité globale du système dont ils font partie. L'oxygène pourrait donc avoir une fonction selon ces théories, car il contribue à l'émergence de la capacité de respiration de l'organisme humain. De façon analogue, les photons peuvent avoir une fonction relativement à l'organisme humain, car ils contribuent à l'émergence de la vision⁴⁵. Les bactéries de l'intestin, elles, contribuent entre autres à l'émergence de la capacité de l'organisme humain qu'est la digestion. La théorie étiologique de Neander, pour sa part, définit la fonction d'un trait comme l'effet pour lequel il a été sélectionné. De fait, la portée de cette théorie dépend de la réponse que l'on donne au problème des *unités de sélection*. Selon Neander, l'oxygène ne serait pas une entité fonctionnelle, car l'oxygène n'a pas été sélectionné. Par contre, les bactéries pourraient avoir une fonction dans la théorie de Neander. En effet, notamment depuis Woese⁴⁶, il est généralement admis que les bactéries sont des organismes qui évoluent.

À l'opposé, selon la formulation actuelle de la théorie organisationnelle, beaucoup de bactéries, telles que les bactéries « pionnières », paraissent dépourvues de fonction au sein de l'organisme. Les défenseurs de l'AOF pourraient même expliquer, sur la base de la distinction entre « contribuer au maintien » et « être indispensable au maintien » (distinction relative à C1)⁴⁷, pourquoi l'on croit à tort que des entités utiles comme les bactéries et l'oxygène, qui ne satisfont pas C2), ont des fonctions. C'est qu'on associe souvent le fait d'être indispensable au maintien à celui d'avoir une fonction, alors que, dans la théorie organisationnelle, cette association ne peut être faite. Comme l'expliquent Mossio, Saborido et Moreno, sans l'activité de certains traits, comme le cœur (qui pompe le sang), les organismes humains ne peuvent se maintenir. D'autres traits, comme les yeux (qui opèrent la phototransduction),

contribuent au maintien de l'organisation spécifique de membres particuliers de la classe de systèmes « humain », qui est définie par un ensemble minimal de processus et de contraintes que les organismes humainsinstancient. Cependant, si les yeux n'accomplissent plus la transduction de la lumière, l'organisme humain peut tout de même survivre. Son organisation particulière ne sera certes plus la même, mais il se maintiendra tout de même en tant que membre de la classe « humain », dont il manifeste encore les contraintes et les processus minimaux. Bref, alors que les yeux contribuent au maintien de l'organisme humain, le cœur lui est essentiel. De façon analogue, à la fois l'oxygène et les bactéries sont indispensables. Toutefois, bien qu'il soit intuitif de lier indispensabilité et fonctionnalité, l'AOF n'admet pas de lien nécessaire entre ces deux propriétés des traits des organismes.

En réponse au cas de bactéries, je propose de modifier la condition C2). Elle pourrait être définie de la façon suivante : le trait fonctionnel est maintenu sous des conditions générées par l'organisme. Le microbiome intestinal, qui remplit déjà C1), remplirait alors aussi C2), car les bactéries de l'intestin survivent sous certaines conditions spécifiques qui sont définies par l'organisme. C'est d'ailleurs pour cette raison que des facteurs aussi variés que la diète dans l'enfance et les mesures d'hygiène déterminent la composition de la flore intestinale d'un individu.

Certains peuvent craindre qu'en évacuant la dimension productive de C2), nous ne rendions l'AOF plus inclusive qu'elle ne l'est déjà, voire trop inclusive. Je crois que ce n'est pas le cas. Pour faire un test, reprenons simplement l'exemple de l'oxygène, qui n'a pas de fonction selon la première version de C2). Il semble que l'oxygène ne soit ni produit, *ni maintenu*, sous des conditions définies par l'organisme humain. En effet, quiconque est familier avec le cycle de l'oxygène sait bien que les humains, comme les autres animaux, transforment l'oxygène en énergie, en eau et en dioxyde de carbone lors du processus de respiration. Il en va de même avec la nourriture, qui est seulement utile à l'organisme : il semble évident que la nourriture n'est pas maintenue sous des conditions définie par l'organisme humain. Il m'apparaît donc que l'AOF a grandement

avantage à modifier son critère C2). En toute vraisemblance, cette modification ne dénaturerait pas l'AOF et permettrait seulement de traiter du cas récalcitrant des bactéries.

Nous pouvons tout de même nous demander pourquoi les défenseurs de l'AOF ont défini C2) par le maintien et la production. C'est peut-être parce que les exemples canoniques d'attributions fonctionnelles, comme « la fonction du cœur est de pomper le sang », réfèrent à des traits qui sont non seulement maintenus sous des conditions définies par l'organisme, mais aussi produits sous de telles conditions⁴⁸. Or, considérant le cas des bactéries, le maintien, en conjonction avec C1) et C3), paraît déjà suffire à fonder les attributions fonctionnelles.

7. Conclusion

L'approche organisationnelle des fonctions a l'avantage majeur de nous permettre de naturaliser les dimensions téléologique et normative du concept de fonction. Ce faisant, elle échappe aussi à la menace épiphénoménaliste à laquelle est confrontée la théorie étiologique, tout en évitant d'être trop libérale, reproche qui a été fait à la théorie systémique. Cependant, de prime abord, l'AOF peut apparaître *trop peu* libérale. J'espère avoir montré que cette réserve à l'endroit de l'AOF est en partie fondée. Dans un premier temps, j'ai fait voir qu'une prise en compte de la dimension temporelle de l'auto-maintien permet aux défenseurs de l'AOF de prouver que leur théorie permet l'attribution de fonctions aux traits reproductifs. Dans un second temps, j'ai tenté de démontrer que l'AOF ne peut reconnaître de fonctions à plusieurs bactéries (telles que les bactéries « pionnières ») au sein de l'organisme humain et que, pour cette raison, la condition C2) devrait être modifiée.

Enfin, j'aimerais souligner que mon examen critique de l'AOF repose sur la thèse suivante, demeurée jusqu'ici plutôt implicite : je crois que les attributions fonctionnelles doivent s'ancrer dans une prise en compte de la temporalité. Par exemple, pour soutenir que l'AOF reconnaît des fonctions aux traits reproductifs, j'ai fait remarquer que l'auto-maintien des systèmes englobants se constate sur le temps long. De façon analogue, pour étayer la thèse

selon laquelle l'attribution de fonctions aux bactéries constitue un « problème difficile » pour les défenseurs de l'AOF, je me suis intéressée aux relations unissant les bactéries colonisatrices et les organismes à travers le temps.

Attribuer des fonctions en considérant le facteur temporel, c'est renoncer à traiter les entités biologiques comme des structures fixes, organisées en hiérarchie de choses, pour se concentrer plutôt les processus biologiques, ces interactions complexes et multiples qui unissent les entités biologiques entre elles. Mais aussi, en considérant les processus, nous jetons un éclairage nouveau sur la question de l'individualité, que j'ai évacuée. Nous savons que 90% de nos cellules sont des microbes⁴⁹ et que nombre d'entre eux, tels que les bactéries symbiotiques de notre intestin, sont essentiels à notre survie. Or, du moment que l'on réalise, comme John Dupré⁵⁰, que l'organisme est un tout fonctionnel de processus complexes, qui interagit avec son environnement, il semble bien difficile de nier que les bactéries font partie de nous – même si (j'ajouterais), elles ne sont pas toujours produites sous des conditions définies par notre organisme.

1. J. Gayon, « Does Oxygen Have a Function, or Where Should the Regress of Functional Ascriptions Stop in Biology ? » dans *Functions : selection and mechanisms*, Synthese Library, vol. 363, 2013, p. 68.

2.M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, « An Organizational Account of Biological Functions » dans *Brit. J. Phil. Sci.*, vol. 60 (2009), pp. 813–841 ; M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, « Fonction: normativité, téléologie et organisation » dans *Les fonctions :Des organismes aux artefacts*, Paris, PUF, 2010, pp. 159-173 ; C.Saborido, M. Mossio et A. Moreno, « Biological Organization and Cross-Generation Functions » dans *Brit. J. Phil. Sci.*, vol 62 (2011), pp. 583–606 ; N. A Nunes-Neto, A. Moreno et C. N. El-Hani, « Function in ecology : an organizational approach » dans *Biol Philos*, Septembre 2013 ; M.Mossio, L. Bich et A. Moreno, « Emergence, Closure and Inter-Level Causation in Biological Systems » dans *Erkenntnis*, Juillet 2013.

3. Traditionnellement, les traits fonctionnels ont été identifiés aux structures biologiques, comprises comme étant organisées de façon hiérarchique, des structures plus micro aux structures plus macro (comme le cœur). Je délaisse

cette perspective au profit d'une conception processuelle des attributions fonctionnelles, qui est inspirée notamment des travaux de John Dupré. Ce passage d'une hiérarchie de structures à une hiérarchie de processus a non seulement des conséquences sur le développement d'une théorie des fonctions : il nous engage aussi à repenser la notion d'individualité biologique, comme je l'expliquerai en conclusion. Cf. J. Dupré, *Processes of Life : Essays in the Philosophy of Biology*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

4. M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, 2009, *loc. cit.*, p. 816 ; 2010, p. 163.

5. Je me livre à une présentation de ces théories uniquement pour montrer en quoi la théorie organisationnelle des fonctions leur est opposée. Autant dans la classe des théories étiologiques que dans celle des théories systémiques, nous retrouvons des différences importantes. En ce qui a trait à la famille systémique, le lecteur intéressé peut se référer à R. Cummins, « Functional Analysis » dans *The Journal of Philosophy*, vol. 72 (1975), pp. 741-765 ; C. F. Craver, « Role functions, mechanisms, and hierarchy » dans *Philosophy of Science*, vol. 68 (2001), pp. 53-74 ; C. Boorse, « A Rebuttal on Functions » dans *Functions*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 63-112 ; J. Bigelow et R. Pageter, « Functions » dans *The Journal of Philosophy*, vol. 84 (1987), pp. 181-197.

Sur la famille étiologique, cf. L. Wright, « Functions » dans *Philosophical Review*, vol. 92 (1973), pp. 139-168 ; L. Wright, *Teleological Explanations : An Etiological Analysis of Goals and Functions*, Berkeley, University of California Press, 1976.

Dans ce texte, je me réfère exclusivement à la « selected effect theory », car c'est la version la plus répandue de la théorie étiologique. Cf. P. Godfrey-Smith, « A Modern History Theory of Functions » dans *Noûs*, vol. 28 (1994), pp. 344-362 ; R. G. Millikan, « In defense of proper functions » dans *Philosophy of Science*, vol. 56 (1989), pp. 288-302 ; K. Neander, « Function as selected effects : The conceptual analyst's defense » dans *Philosophy of Science*, vol. 58 (1991), pp. 168-184.

6. M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, 2010, *loc. cit.*, p. 816 ; 2009, p. 161.

7. *Ibid.* ; M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, 2010, *loc. cit.*, p. 820.

8. M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, 2009, *loc. cit.*, p. 162 ; 2010, p. 817.

Sur 1) : par exemple, selon Millikan (1989, *loc. cit.*, p. 294), la théorie de Cummins nous permet d'affirmer que c'est la fonction des nuages de produire de la pluie. Sur 2) : selon Neander (1991, *loc. cit.*, p. 181), la théorie systémique permet de soutenir que c'est la fonction d'une certaine tumeur d'exercer une pression sur une artère dans le cerveau (ce qui explique la capacité qu'a l'organisme de mourir du cancer). Sur 3) : toujours selon Neander (*ibid.*), la théorie systémique permet de dire que c'est la fonction du cœur d'avoir le poids x , parce que cela contribue à sa capacité de peser x . Évidemment, ces critiques de la théorie systémique ne font pas l'unanimité. Cf. A. Wouters, « The Function Debate in Philosophy » dans *Acta Biotheoretica*, vol. 53 (2005), pp. 135-136.

9. Ici aussi, la position de Mossio, Saborido et Moreno ne fait pas consensus.

Godfrey-Smith (1994, *loc.cit.*), entre autres, a voulu éviter les implications épiphénoménalistes de la théorie étiologique classique en développant la « modern history theory » des fonctions.

10. Bien que cette théorie unifiée puisse potentiellement s'appliquer aux artefacts, je me limiterai ici aux organismes biologiques, comme le font d'ailleurs Mossio, Saborido et Moreno. Cf. M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, 2010, *loc.cit.*, p. 160.

11. P. Glansdorff et I. Prigogine, *Thermodynamics of Structure, Stability and Fluctuations*, London, Wiley, 1971 ; G. Nicolis et I. Prigogine, *Self-Organisation in Non-Equilibrium Systems : From Dissipative Structures to Order Through Fluctuation*, New York, Wiley, 1977 ; K. Ruiz-Mirazo, *Physical Conditions for the Appearance of Autonomous Systems with Open-ended Evolutionary Capacities*, Thèse de Doctorat, Université du Pays Basque, 2001.

12. M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, 2009, *loc. cit.*, p. 164 ; 2010, p. 824.

13. Les cellules de Bénard, de même que les réactions chimiques oscillatoires, peuvent aussi être reconnues comme des systèmes auto-maintenus. Cf. M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, 2010, *loc. cit.*, pp. 823-824 ; G. Nicolis et I. Prigogine, 1977, *op. cit.*

14. M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, 2009, *loc. cit.*, p. 165 ; 2010, p. 824.

15. *Ibid.*, p. 825.

16. *Ibid.*, p. 828 ; M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, 2009, *loc. cit.*, p. 168.

17. *Id.* ; M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, 2010, *loc. cit.*, pp. 825-826.

18. *Ibid.*, p. 826. Je ne suis pas certaine que le cycle de l'eau ne constitue pas un contre-exemple à l'AOF. Est-ce qu'il n'y a vraiment pas de différenciation organisationnelle dans ce système ? Intuitivement, il peut sembler que les nuages, par exemple, font une contribution spécifique au maintien du système, en produisant la pluie. Mossio, Saborido et Moreno pourraient répliquer que c'est la complexité matérielle du cycle de l'eau qui m'induit en erreur, mais il m'apparaît tout de même que le cas du cycle de l'eau est différent de celui des structures dissipatives relativement à la différenciation organisationnelle.

19. *Ibid.*, p. 815 ; M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, 2009, *loc. cit.*, p. 160.

20. Ces auteurs sont les premiers à avoir décrit le métabolisme comme un système organisationnellement clos et différencié : R. Rosen, « On the Dynamical Realizations of (M, R)-systems » dans *Bulletin of Mathematical Biophysics*, vol. 35 (1973), pp. 1-9 ; F. J. Varela., H. Maturana et R. Uribe, « Autopoiesis : The Organisation of Living Systems, its Characterization and a Model. » dans *BioSystems*, vol. 5 (1974), pp. 187-96.

21. M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, 2010, *loc. cit.*, p. 827.

22. Ici, je présente ma compréhension personnelle de la façon dont C2) doit être rempli dans le cas du cœur humain. Je trouve que l'explication de Mossio, Saborido et Moreno est plutôt vague, et qu'elle ne nous permet pas de saisir en quoi le cœur humain est « produit » sous des conditions établies par l'organisme. Voici tout ce qu'ils écrivent à ce sujet : « En même temps (C2), le

cœur est produit et maintenu par l'organisme, dont l'intégrité globale est une condition pour l'existence du cœur » (M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, 2009, *loc. cit.*, p. 168 ; 2011, p. 595). Je crois que cette citation explique plus le maintien par le système que la production par celui-ci.

23. M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, 2009, *loc. cit.*, p. 170 ; 2010, pp. 834-835.

24. *Ibid.*, p. 835 ; M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, 2009, *loc. cit.*, p. 170.

25. M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, 2011, *loc. cit.*, p. 597.

26. *Id.* C'est d'ailleurs ce qui a été fait récemment (*cf.* N. A. Nunes-Neto, A. Moreno et C. N. El-Hani, *loc.cit.*).

27. M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, 2011, *loc. cit.*, p. 599.

28. *Ibid.*, p. 598.

29. *Ibid.*, p. 599.

30. *Id.* ; *ibid.*, pp. 601-602.

31. *Id.* Les auteurs s'appuient sur les travaux de Griesemer. *Cf.* J. R. Griesemer, « What Is "Epi" about Epigenetics ? » dans *From Epigenesis to Epigenetics : the Genome in Context*, New York, New York Academy of Sciences, 2002, pp. 97-110.

32. M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, 2011, *loc. cit.*, p. 600.

33. M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, 2009, *loc. cit.*, p. 168 ; 2010, p. 828.

34. A. M. O'Hara et F. Shanahan, « The gut flora as a forgotten organ » dans *EMBO reports*, vol. 7, p. 691 ; F. Guarner et J-R. Malagelada, « Gut flora in health and disease » dans *The Lancet*, vol. 361 (2003), p. 512.

35. Matteo Mossio, Cristian Saborido et Alvaro Moreno, 2009, *loc. cit.*, pp. 829-830.

36. *Cf.* P-O. Méthot, « Understanding pathogens in the era of next generation sequencing » dans *The Journal of Infection in Developing Countries*, vol. 6(9) (2012), pp. 689-691.

37. Toutefois, certaines bactéries pathogènes, qui ne remplissent pas C1) au temps *t*, pourraient avoir rempli C1) au temps *t-1*, lorsqu'elles étaient commensales. C'est que les bactéries commensales peuvent devenir pathogènes si le contexte écologique se modifie. Par exemple, s'il y a rupture d'une membrane, certaines bactéries commensales de la flore intestinale peuvent coloniser des parties de l'organisme auxquelles elles n'ont généralement pas accès et jouer dès lors un rôle pathogène.

38. C. L. Sears, « A dynamic partnership : celebrating our gut flora » dans *Anaerobe*, vol. 11 (2005), p. 250.

39. *Ibid.* ; F. Backhed et *coll.*, « Host-Bacterial Mutualism in the Human Intestine. » dans *Science*, vol. 307 (2005), pp. 1915-1920 ; L. V. Hooper et J. I. Cordon, « Commensal Host-Bacterial Relationships in the Gut » dans *Science*, vol. 292 (2001), pp. 1115-1118.

40. F. Backhed et *coll.*, 2005, *loc. cit.*, p. 1916 ; A. M. O'Hara et F. Shanahan, 2006, *loc. cit.*, p. 688.

41. *Ibid.*, p. 691 ; Guarner et Malagelada, 2003, *loc. cit.*, p. 512.
42. C. L. Sears, 2005, *loc. cit.*, pp. 247-248.
43. C. Saborido, M. Mossio et A. Moreno, 2011, *loc. cit.*, p. 832.
44. J. Gayon, 2013, *loc. cit.*, p. 68.
45. *Ibid.*, pp. 73-74.
46. C.R. Woese, « Bacterial evolution » dans *Microbiology Reviews*, vol. 51(2) (1987), pp. 221-271.
47. M. Mossio, C. Saborido et A. Moreno, 2009, *loc. cit.*, pp. 829-830.
48. Bien que, selon moi, les défenseurs de l'AOF auraient pu expliquer avec plus de clarté en quoi il y a production dans le cas du cœur humain, *cf.* note 22.
49. D'ailleurs, certains biologistes travaillent actuellement sur un second projet du génome humain : le projet du microbiome humain, qui doit classifier tout le matériel génétique associé à l'humain, y compris celui de ces partenaires microbiens (<http://commonfund.nih.gov/hmp/index>).
50. J. Dupré, *Processes of Life : Essays in the Philosophy of Biology*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

La mémétique comme théorie de l'évolution culturelle

JULIEN OUELLET, *Université Laval*

Résumé

Mon objectif, dans cet article, sera de présenter l'évolution culturelle et d'examiner comment la mémétique essaie d'en rendre compte. En proposant une analogie profonde entre l'évolution génétique et l'évolution culturelle, la mémétique tente de décrire et d'expliquer les changements culturels à l'aide de concepts inspirés par la génétique des populations. Je soutiens que la mémétique ne remplit pas cet objectif, car (1) elle est lamarckienne, (2) elle propose des entités culturelles qui ne sont pas des répliqueurs et (3) elle ne permet pas de retracer des lignées claires. Ces trois arguments nous poussent à douter de la force de l'analogie défendue par la mémétique. Je terminerai cet article en présentant un argument plus général dont l'objectif est de montrer que (4) l'analogie offerte par la mémétique n'est pas scientifiquement acceptable.

Introduction

La théorie de l'évolution, depuis la publication de Charles Darwin en 1859, a elle-même connu une évolution surprenante¹. Encore dynamique aujourd'hui, cette théorie ne cesse de s'étendre et de s'éloigner de la discipline biologique d'où elle a surgi. Dans *The Selfish Gene*, Richard Dawkins tenta lui aussi d'étendre la théorie de l'évolution hors du champ exclusif de la biologie. Il tenta, non sans controverse, d'étendre la théorie de l'évolution à l'étude de la culture. On nommera cette tentative *mémétique*, soit l'étude de l'évolution culturelle postulant l'existence de *memes*, des entités répliquatrices. Dans cet article, je tenterai de déterminer si la théorie mémétique propose une explication satisfaisante de l'évolution culturelle. Pour ce faire, je commencerai par présenter ce qu'est l'évolution culturelle, sa pertinence et les diverses formes que peuvent prendre les théories qui veulent en rendre compte. Par la suite, j'exposerai

la théorie mémétique de Dawkins. Ensuite, je passerai en revue les trois arguments que je juge les plus menaçants contre cette théorie, soit l'objection (1) que la mémétique est lamarckienne, (2) que les memes ne sont pas des répliqueurs et (3) que la mémétique ne permet pas de tracer des lignées claires. Je conclurai cet article en présentant un argument plus général contre la mémétique, qui soutient qu'elle n'offre pas une analogie acceptable en science, en vertu de certains critères définis par la philosophe des sciences Mary Hesse.

L'évolution culturelle

La théorie de l'évolution, telle qu'élaborée par Charles Darwin, se donne pour objectif d'expliquer la forme que prennent les espèces biologiques actuelles. Plus spécifiquement, cette théorie cherche à expliquer l'adaptation des organismes à leur environnement en recourant à l'hypothèse de la sélection naturelle et à expliquer, par ce mécanisme, la diversité qui règne au sein même des espèces. Lorsque nous nous intéressons plus particulièrement à l'espèce humaine, il est difficile de nier l'importance de la culture en ce qui a trait à la survie et à la reproduction des espèces hautement sociales. En effet, les humains acquièrent des connaissances et des techniques de leurs semblables, ce qui semble jouer un rôle important pour leur survie et leur reproduction. De plus, il existe une grande diversité culturelle parmi l'espèce humaine, et cette diversité est maintenue par l'apprentissage. La notion de transmission culturelle semble donc mériter une place dans une théorie de l'évolution.

Cavalli-Sforza et Feldman ont examiné de nombreuses situations où l'évolution biologique à elle seule ne semble pas rendre compte adéquatement de l'évolution humaine². L'exemple le plus connu est probablement celui des femmes italiennes dont le taux de natalité a baissé de plus de moitié lors du 19^e siècle, passant d'une moyenne de cinq enfants à seulement deux enfants. Ce phénomène s'inscrit plus largement dans ce qu'on a appelé une *transition démographique*. Comment, d'un point de vue évolutif, est-il possible d'expliquer cette diminution de natalité ? Intuitivement, diminuer le nombre de progénitures ne semble pas une très bonne stratégie adaptative, surtout que, selon Cavalli-Sforza et Feldman, les femmes italiennes

avaient toutes les ressources pour élever un nombre élevé d'enfants. Toujours selon ces auteurs, il faudrait avoir recours au mode de transmission culturelle pour rendre compte de ce phénomène. Cet exemple semble démontrer la pertinence d'une théorie de l'évolution culturelle. Passons aux différentes façons de développer une telle théorie.

Une théorie de l'évolution culturelle peut prendre plusieurs formes. Afin de saisir à quel type de théorie la mémétique appartient, il est pertinent d'examiner la classification de Jean Gayon³. Une théorie de l'évolution culturelle peut (1) étudier l'origine des capacités culturelles de l'espèce humaine, (2) décrire et expliquer les changements culturels à l'aide de concepts inspirés par la génétique des populations, (3) montrer un parallélisme entre l'évolution génétique et les transformations culturelles et (4) associer l'évolution génétique avec l'évolution culturelle. La mémétique élaborée par Dawkins s'inscrit dans le type de théorie (2). En effet, cette théorie postule qu'il existe une analogie profonde entre la génétique et la transmission culturelle. Il est très important de comprendre que ce type de théorie de l'évolution culturelle est purement analogique. C'est en ce sens que la mémétique n'appartient pas à (3) ou à (4). L'objectif, ici, est de décrire et de comprendre l'évolution culturelle *à l'aide* des concepts de l'évolution génétique, et non d'associer l'évolution culturelle avec l'évolution biologique. La mémétique ne fait pas qu'emprunter les modèles de la biologie évolutive, elle lui emprunte aussi son langage. De plus, la mémétique ne correspond pas au type de théorie (1), car elle ne prétend pas du tout donner une explication de l'émergence de la culture chez l'espèce humaine. Maintenant que nous savons ce que la mémétique n'est pas, passons à ses composantes positives.

La mémétique

Dawkins et ses collègues méméticiens, qui s'inspirent de la génétique des populations, postulent l'existence de répliqueurs. Qu'est-ce qu'un répliqueur ? Un répliqueur est une entité capable de créer des copies d'elle-même⁴. Bien que la porte soit ouverte à l'existence de multiples répliqueurs, le répliqueur par excellence

demeure le gène. En effet, chez de nombreux généticiens des populations, le gène est conçu comme l'unité de sélection, et c'est à cette échelle que les pressions de sélection s'effectuent. Un réplicateur doit, selon Dawkins, posséder trois caractéristiques⁵ : la longévité, la fécondité et la fidélité. La longévité du réplicateur doit être assez importante pour permettre au réplicateur de se cloner. La fécondité renvoie aux nombres de copies qu'est capable de produire le réplicateur. La fidélité renvoie à la similitude du réplicateur et de ses copies. Ainsi, nous dirons qu'une entité est un réplicateur si et seulement si elle possède ces trois caractéristiques. Les gènes, en tant que réplicateurs, mutent et se diffusent parmi la population, que ce soit par sélection naturelle, sélection sexuelle ou dérive génétique, par exemple.

De la même manière, la mémétique postule l'existence de réplicateurs culturels, appelés *memes*. Les memes peuvent correspondre à une grande variété d'entités, allant d'un comportement social à un évènement cognitif, en passant par des règles grammaticales, des codes moraux et même l'expression de sentiments. Ces memes muteraient et se diffuseraient de manière analogue aux gènes. Une différence importante mérite d'être soulevée. Lorsqu'il est question d'évolution biologique, on dira que la transmission se fait *verticalement*, en ce sens où ce sont les parents qui transmettent leur bagage génétique à leur progéniture. Par contre, lorsqu'il est question d'évolution culturelle, on admet deux modes de transmission : *vertical* et *oblique*. On parlera de transmission verticale quand, comme dans le cas des gènes, la transmission se fait de parents à enfants. Par exemple, si un père et une mère apprennent à leur enfant à se laver les mains avant de manger, on dira que ce comportement a été transmis verticalement. On parlera de transmission oblique lorsque la transmission a lieu autrement que de parents à enfants. Par exemple, si vous ne pouvez vous empêcher de fredonner la nouvelle chanson de Jean Leloup après l'avoir écoutée sur YouTube, on dira que cette chanson vous a été transmise de manière oblique.

Dawkins, dans « *Replicators and vehicles* », distingue les réplicateurs des *véhicules*⁶. Les réplicateurs, comme nous l'avons

vu, sont des entités capables de créer des copies d'elles-mêmes. Les véhicules, quant à eux, ne sont que les corps dans lesquels les gènes agissent⁷. Les gènes, en tant qu'entités *égoïstes*, ne recherchent que leur propre conservation⁸. De la même façon, les memes aussi chercheraient à se propager, de cerveau en cerveau, avec comme objectif leur propre survie. Les memes seraient ainsi comparables à des virus⁹, dont le but est d'infecter le plus de cerveaux possible. Cet aspect de la mémétique, aussi controversé et complexe qu'il puisse paraître, sera mis de côté dans cet article, pour la simple et bonne raison qu'aucune des objections avancées ici-bas n'y fait directement référence.

Objection : l'hérésie lamarckienne

La première objection que l'on pourrait faire à la mémétique en tant que théorie de l'évolution culturelle nous provient de Susan Blackmore. Elle soulève la critique selon laquelle la mémétique serait lamarckienne¹⁰. Avant de comprendre en quel sens la mémétique est lamarckienne, il faut savoir ce qu'est le lamarckisme. Le lamarckisme ne fait pas référence à la totalité des idées de Jean-Baptiste Lamarck, mais uniquement à la notion d'*hérédité des caractères acquis*¹¹. L'idée peut se traduire ainsi : si un organisme acquiert un trait durant son existence, il le transmettra à sa progéniture. En quoi s'agit-il d'une objection ? On sait que cette idée de Lamarck est fautive, du moins d'un point de vue de l'évolution biologique des organismes sexués. En effet, chez les êtres sexués, l'ADN code pour l'ARN qui se traduit en protéines. Bref, la relation entre le génotype et le phénotype est unidirectionnelle, comme nous l'enseigne (à tort diront certains) le « dogme de la biologie moléculaire¹² ». Par exemple, nous aurions beau couper la queue d'une population de rat de génération en génération, jamais les nouveau-nés n'auront de queue plus courte pour autant.

En quel sens la mémétique serait-elle lamarckienne ? Lorsque j'acquiers une connaissance ou un savoir-faire, par exemple, il m'est possible par la suite de le transmettre à mes enfants. Ainsi, mes enfants auront hérité d'un meme que j'ai acquis. En d'autres mots, considérant que la transmission culturelle peut s'effectuer de

manière oblique, puis verticale, il est permis de considérer qu'un meme soit acquis, puis transmis à sa progéniture, donc qu'il y ait héritage des caractères acquis. L'objection pourrait maintenant se traduire ainsi : considérant que le lamarckisme s'est révélé faux en évolution biologique, mais vrai en évolution culturelle, l'analogie que propose la mémétique s'en trouve affaiblie.

La contre-objection, proposée aussi par Blackmore, consiste à poser une distinction de type génotype-phénotype pour le meme¹³. Blackmore prend comme exemple une recette de soupe qui se transmettrait de mère en fille depuis des générations. Dans cet exemple, les instructions (la recette en soi) correspondent au génotype, alors que la soupe correspond au phénotype. Admettons que la recette de soupe se transmette lorsque la fille observe la mère faire la soupe. Admettons aussi que la mère oublie de mettre les deux feuilles de basilic dans la soupe. Dans ce cas, c'est la recette elle-même (génotype) qui vient de changer, car la fille, lorsqu'elle fera la soupe, ne mettra pas non plus les deux feuilles de basilic. Blackmore admet ainsi que, si l'on comprend la transmission de la recette ainsi, il s'agit bien de lamarckisme. Par contre, si la mère fait une photocopie de la recette et la remet ensuite à sa fille, il n'y aura pas altération de la recette (génotype), et ce même si la mère oublie de mettre les deux feuilles de basilic dans la soupe. En effet, dans ce cas, le phénotype (la soupe elle-même) n'influencera pas le génotype (la recette), alors il ne s'agira pas de lamarckisme. Blackmore nommera ces deux types de transmission « copie d'instruction » et « copie de produit ». L'évolution biologique fonctionne par copie d'instruction (du génotype), alors que l'évolution culturelle fonctionne par copie d'instruction *et* par copie de produit.

Selon Blackmore, il s'agit d'une exagération de l'analogie entre le gène et le meme que de dire que la mémétique est lamarckienne. Il ne faut pas essayer de répondre à la question de savoir si la mémétique est lamarckienne : « The question only makes sense if you draw certain kinds of strict analogy between genes and memes but such analogies are not justified¹⁴ ». Pourtant, c'est la mémétique elle-même qui défend l'idée qu'il existe une analogie profonde entre les gènes et les memes. Si nous ne sommes pas justifiés d'attaquer la

pertinence et la profondeur de l'analogie, que reste-t-il à critiquer de la mémétique ? N'en déplaise à Blackmore, le fait que la mémétique permette l'hérédité des caractères acquis diminue bel et bien la force de l'analogie entre l'évolution biologique et l'évolution culturelle.

Certains pourraient dire que la théorie néo-darwinienne de l'évolution, quant à elle, permet une certaine forme de lamarckisme. Ainsi, l'argument selon lequel la mémétique serait lamarckienne se présenterait plutôt comme un argument en faveur de la mémétique, et l'analogie entre le gène et le meme en serait renforcée. Il faut toutefois noter que le lamarckisme qui est admis dans la théorie néo-darwinienne de l'évolution fait principalement référence aux transferts latéraux de gène chez les procaryotes, des organismes unicellulaires. Ceux-ci sont en effet capable de se transférer des gènes, et même d'en acquérir de l'environnement. Or, si le transfert latéral de gène est un phénomène existant chez les procaryotes, il est possible d'en douter pour ce qui est des organismes multicellulaires. Comme le notent Richardson et Palmer, « the prevalence and importance of HGT (horizontal gene transfer) in the evolution of multicellular eukaryotes remains unclear¹⁵ ». Considérant que la mémétique cherche à rendre compte de l'évolution culturelle (plus particulièrement celle des humains) et que le lamarckisme qui est admis dans la théorie néo-darwinienne de l'évolution n'est pas encore admis de manière sûre chez les organismes multicellulaires, il demeure raisonnable de penser que l'argument du lamarckisme constitue bel et bien une attaque envers la mémétique. Comme on l'a noté, « Lamarck n'est pas de retour¹⁶ ».

Objection : les memes ne sont pas des répliqueurs

La deuxième objection que l'on pourrait faire à la mémétique nous vient de Dan Sperber. Selon lui, les memes sont reproduits, mais pas dans le sens de « copiés »¹⁷. De ce fait, les memes ne sont pas, contrairement aux gènes, des répliqueurs. Rappelons-nous le critère de fidélité mis en place par Dawkins : la similitude entre un gène et sa copie doit être importante pour que l'on considère le gène comme un répliqueur. Certaines critiques avaient déjà fait remarquer que les memes ne possèdent pas une telle fidélité. Dawkins répondit

à cette critique dans *The Extended Phenotype*¹⁸. Considérant que Sperber construit son argument sur la base de la réponse de Dawkins, il est pertinent de revenir sur la réponse de Dawkins à la critique selon laquelle les memes possèdent une trop basse fidélité pour être des répliqueurs.

Déjà, nous savons que la réplication des gènes ne se fait pas avec une fidélité parfaite. Il survient, plus ou moins souvent selon les cas, certains processus de mutation lors de la réplication. Dawkins soutient ainsi que la réplication des memes, malgré les mutations, possède un taux de similarité suffisamment élevé pour être considéré comme un répliqueur. Pour ce faire, Dawkins propose une expérience de pensée qui, selon lui, appuie son propos. Imaginez un groupe de neuf personnes. On présente une figure dessinée à la main, dont la forme ne représente rien en particulier (une sorte de gribouillis), à la première personne du groupe. Celle-ci doit essayer de la reproduire le plus fidèlement possible et ensuite passer son dessin à la personne suivante. Cette deuxième personne tentera de reproduire le dessin uniquement à partir de la reproduction qu'en a faite la première personne, et ainsi de suite. On demande ensuite à un juge, à qui l'on a donné les neuf dessins dans un ordre aléatoire, d'essayer de remettre les dessins par ordre de production. On s'imagine alors que le juge réussira, au moins en partie, à mettre les dessins en ordre. Dans cette expérience de pensée, on comprend que le taux de mutation est nettement trop élevé, car il ne demeure aucun *pattern* stable dans la production du premier dessin.

Dans une deuxième expérience de pensée, on demande exactement la même chose aux participants, mais le dessin, au lieu d'être un gribouillis, est remplacé par une étoile à cinq branches dessinée sans lever le crayon. Ainsi, les participants, au lieu de reproduire une image qui n'a aucun sens pour eux, reproduisent une image déjà bien connue. Le juge, lorsque viendra le temps de mettre les images dans l'ordre, échouera complètement, car le *pattern* de départ sera conservé sans altérations majeures. On dira ainsi que, dans la deuxième expérience, les participants reproduisent l'instruction « dessiner une étoile à cinq branches sans lever le crayon ». Il faut comprendre ici que Dawkins, comme Blackmore, distingue la

reproduction du *produit* de la reproduction des instructions. Ainsi, la première expérience (gribouillis) correspond à la reproduction du produit (phénotype) alors que la deuxième expérience correspond à la reproduction d'instructions (génotype). Selon Dawkins, la première expérience démontre effectivement un taux de fidélité trop bas, mais la deuxième expérience montre un taux de fidélité bien suffisant. Or, toujours selon Dawkins, les mutations qui s'effectuent lors de la première expérience ne sont pas d'authentiques mutations, car la reproduction du produit ne s'auto-normalise pas (*self normalising*), contrairement à la reproduction d'instructions (et à la répllication des gènes). Par « auto-normalisation », Dawkins entend la capacité de corriger soi-même les erreurs de codage. Ainsi, c'est seulement en apparence (au niveau du phénotype) qu'on pourrait croire que la fidélité est trop basse. Si on se concentre sur la copie d'instructions (génotype), on s'aperçoit que la fidélité est nettement satisfaisante.

Afin d'attaquer la conclusion que tire Dawkins de son expérience de pensée, Sperber relève les deux critères qu'utilise Dawkins pour définir ce qu'est une répllication, et juge que ces deux critères sont insuffisants. Premièrement, pour que B soit une répllication de A, B doit avoir été causé par A. C'est bel et bien le cas dans l'expérience de pensée de Dawkins, car les participants se basent sur la vision du dessin pour en produire une copie. Deuxièmement, B doit être similaire à A à un niveau suffisamment élevé (pour que le juge ne puisse pas remettre en ordre la production). Sperber accepte ces deux conditions. Par contre, il juge qu'elles ne sont pas suffisantes. En effet, selon lui, une troisième condition doit s'ajouter pour que l'on ait affaire à une répllication authentique. Cette troisième condition s'exprime ainsi : B doit hériter de A la propriété qui le rend similaire à A. En d'autres mots, B ne doit pas simplement être similaire à A et avoir été causé par A, mais sa similitude doit avoir été *causée* par A.

Sperber donne l'exemple du rire pour nous aider à comprendre¹⁹. La transmission du rire remplit parfaitement les deux premiers critères de Dawkins, mais on hésiterait fortement à parler de répllication (car le troisième critère de Sperber n'est pas rempli). Le rire est un comportement social qui est déclenché par le rire d'autrui. Le rire peut varier d'un individu à l'autre, que ce soit par son intensité, son

style ou encore par les circonstances qui le déclenchent. Admettons que nous prenions une série d'individus (supposons que ces individus soient reliés par un lien générationnel) et que nous faisons entendre à un juge les rires de ces individus de manière aléatoire. Il serait impossible, pour ce juge, de remettre les enregistrements de rire en ordre causal. Dans cet exemple, le rire remplit les deux critères de Dawkins. Il s'agirait donc d'une transmission mémétique. Or, comme le dit Sperber, il ne s'agit pas de *réplication*, car l'individu (durant l'enfance) n'acquiert pas le comportement de rire par imitation. L'individu possédait déjà, dans son bagage biologique, les dispositions qui lui permettent de rire. Le rire d'autrui n'a fait qu'activer ce qui était déjà présent (le module, dira-t-on parfois).

Sperber, par plusieurs exemples qui ne peuvent être présentés ici par manque d'espace, défendra que la majorité de nos comportements culturels sont reproduits dans le sens de « déclenchés » et non dans le sens d'« imités » ou « copiés ». Il se base, entre autres, sur les travaux de Noam Chomsky, qui montrent qu'il doit exister une base génétique pour permettre l'acquisition du langage. Ainsi, contrairement à ce que dit Dawkins, il est faux que la transmission mémétique (même celle par copie d'instructions) s'auto-normalise. Considérant que la transmission culturelle est déjà, en partie, transmise génétiquement, il serait faux de croire que le processus de copie d'instructions corrige lui-même les erreurs. Résumons l'argument de Sperber : même si la copie d'instructions (celle privilégiée par Dawkins) possède un taux de fidélité élevé, il ne s'agit pas de réplication, car la transmission culturelle fonctionne beaucoup plus par déclenchement que par imitation. Ainsi, en distinguant la reproduction « par déclenchement » et celle « par copie », l'analogie entre les gènes et les memes semble s'affaiblir.

Objection : l'impossibilité de tracer des lignées

La troisième objection que l'on peut faire à la mémétique nous vient de William Wimsatt. Ce dernier défend que, contrairement à l'évolution génétique, il est impossible de tracer des lignées claires lorsqu'il est question d'évolution culturelle²⁰. Prenons l'exemple de l'idée de l'égalité entre les sexes. Possédant moi-même cette idée, il

est légitime de me demander : qui m'a transmis le meme d'égalité entre les sexes ? Est-ce mes parents, les médias, ma communauté ? Je sais parfaitement d'où me vient mon gène des yeux bleus, mais pourquoi est-ce si difficile de retracer mon meme d'égalité entre les sexes ?

Selon Wimsatt, ce problème vient d'une confusion entre l'hérédité, le développement et la sélection²¹. Dans les théories de l'évolution biologique, les trois notions sont, au moins théoriquement, distinctes les unes des autres, mais dans les théories de l'évolution culturelle, elles s'entremêlent et se confondent. Avant d'entrer dans l'explication de Wimsatt, il est important d'introduire la notion de « cycle de vie », car c'est dans ce cadre que Wimsatt pense son argument. Un cycle de vie correspond à la succession d'étapes par lesquelles passera un organisme. Pour les théoriciens développementaux²², le cycle de vie correspond à l'unité de sélection. En d'autres mots, c'est le cycle de vie qui perdure de génération en génération. Afin de comprendre à quoi correspond un cycle de vie en biologie évolutive, je reprendrai l'analyse de Wimsatt.

Le schéma classique d'un cycle de vie (en évolution biologique) se divise en trois étapes. Premièrement, dans une population, (1) des individus se mettent en couple (sélection sexuelle). Deuxièmement, (2) les individus transmettront leurs gènes à leur progéniture (hérédité). Finalement, (3) la progéniture se développera et sera sélectionnée à nouveau²³. On remarque que les trois étapes sont conceptuellement indépendantes les unes des autres, et même physiquement indépendantes les unes des autres (sauf peut-être les étapes (3) et (1), lorsque le cycle recommence). Il est ainsi relativement aisé de retracer l'origine d'un gène (exception faite des procaryotes, à cause des transferts latéraux de gènes²⁴). On retrace les deux individus qui ont transmis leur gène, on analyse comment le génome s'est formé, on regarde comment se développe le porteur et s'il est sélectionné lui aussi.

Qu'en est-il de l'évolution culturelle telle que comprise par la mémétique ? L'entreprise devient largement plus complexe lorsque nous tentons de retracer l'origine d'un meme, comme le décrit Wimsatt : « Their development is inextricably involved with selection,

both in its viability and reproductive components. But we can't lump (cultural or biological) development and selection in their effects as we did for biology because both impinge upon cultural heredity in a constitutive way²⁵ ». Sans entrer dans les détails du schéma proposé par Wimsatt, retenons simplement que, pour l'évolution biologique, l'existence du génome est posée *avant* le développement. Or, ce n'est pas le cas pour les memes. En effet, lorsqu'il est question de culture, les memes sont constitués *durant* le développement. Ils sont formés et transformés durant le développement, et leurs sources sont multiples, bien souvent. La construction d'un modèle devient ainsi tellement complexe qu'il est impossible de le réaliser²⁶. Ainsi, considérant qu'il est simple (ou du moins, théoriquement possible) de retracer la lignée d'un gène, et qu'il est bien souvent impossible de faire de même pour un meme, l'analogie que propose la mémétique semble encore une fois affaiblie.

Objection : La valeur d'une analogie

À partir de quand devons-nous abandonner une analogie ? À partir de quand une analogie perd-elle sa valeur heuristique ? Contrairement aux autres types d'explication de l'évolution culturelle (présentés par Gayon), la mémétique propose une analogie, ou encore un modèle, qui doit servir à orienter la recherche. La force de l'analogie est ainsi essentielle quant à l'acceptation de la mémétique. Même si les trois objections présentées tendent à diminuer la force de l'analogie proposée par la mémétique, j'aimerais exposer un quatrième argument, plus général, qui se base sur les travaux de Mary Hesse. Hesse tente de définir les critères d'acceptation d'une analogie en science²⁷. Je soutiendrai que l'analogie proposée par la mémétique n'est pas acceptable, car elle ne remplit pas les critères de Hesse.

Premièrement, il est de mise de distinguer une analogie *formelle* d'une analogie *matérielle*. Pour Hesse, une analogie formelle (post-théorique) se veut une correspondance entre deux interprétations d'une même théorie²⁸. Une analogie matérielle (pré-théorique), quant à elle, se veut une analogie entre deux domaines observables et qui permet des prédictions. Déjà, la mémétique semble proposer

une analogie qui tombe sous la catégorie des analogies matérielles²⁹. La première condition nécessaire d'une analogie matérielle est (1) la similarité observable entre les deux domaines. Par exemple, si l'on prend l'analogie populaire entre le fonctionnement d'un cerveau et celui d'un ordinateur, on remarque que les deux domaines partagent des similarités observables, comme le fait de fonctionner à l'aide de courants électriques, ou encore d'avoir des capacités limitées de traitement de l'information. L'une des raisons qui supportent ce premier critère est l'idée qu'une analogie (en science) doit être ancrée dans des connaissances factuelles, autant pour l'analogie source (dans l'exemple, l'ordinateur) que pour l'analogie cible (dans l'exemple, le cerveau, qu'on cherche à mieux comprendre). L'analogie proposée par la mémétique offre-t-elle des similitudes observables ?

Cela ne semble pas du tout évident. Considérant que les memes sont des items culturels, on voit mal en quel sens ils seraient observables. De plus, le processus de réplication n'est pas observable dans le cas des memes. Par contre, il pourrait l'être indirectement, car les effets des memes (leur phénotype) et leur transmission peuvent être observés. Par exemple, on pourrait dire qu'un des effets de l'idée de Dieu est le comportement de prier. En observant la propagation de ce comportement, nous pourrions indirectement observer le meme de l'idée de Dieu. Il serait ainsi possible de trouver des similitudes (observables dans un sens plus faible) entre l'effet des gènes (quelques fois comportemental) et l'effet des memes. Il est toutefois approprié de dire que les similarités, dans le cas des memes, ne sont pas observables dans un sens aussi fort que dans celui des gènes. Ainsi, considérant que l'analogie matérielle proposée par la mémétique n'offre pas de similitudes observables au sens fort (tel que Hesse l'entend), il est permis de douter de la pertinence de l'analogie.

La deuxième condition que propose Hesse et que la mémétique ne semble pas respecter est (2) l'existence d'une relation causale dans les deux domaines de l'analogie³⁰. En effet, il semble très intuitif que les éléments de l'analogie soient causalement liés entre eux. Par exemple, dans le cas de la génétique, on peut dire que le gène

cause (dans un sens scientifiquement acceptable) la réplication³¹, cause l'apparition d'un trait, etc. Bref, tous les éléments mentionnés dans l'analogie génétique sont liés causalement entre eux (au moins théoriquement). Ce deuxième critère est aussi supporté par l'observation du fait que les analogies, dans beaucoup de cas, impliquent un transfère de connaissances causales³². Par contre, du côté de l'analogie mémétique, cela ne semble pas être le cas. En effet, comment l'entité qu'est le meme cause-t-elle sa réplication ? Comment un meme causerait-il un comportement³³ ? Admettons qu'il existe un lien causal entre les éléments de l'analogie mémétique, quelqu'un en a-t-il offert une explication satisfaisante ? Si ce n'est pas le cas, doit-on, comme le suggère Blackmore, donner le temps à la mémétique de se développer, dans l'espoir qu'elle nous apporte la réponse³⁴ ? Finalement, et plus formellement, l'argument que je propose s'articule ainsi : (1) la mémétique offre essentiellement une analogie, (2) en science, une analogie acceptable doit inclure certaines similarités observables entre les deux analogues et les éléments de chaque domaine doivent être liés causalement entre eux³⁵, (3) il est raisonnable de douter que ces deux conditions soient remplies, (4) donc, il est raisonnable de douter que la mémétique nous offre une analogie scientifiquement acceptable.

Conclusion

Après avoir introduit la notion d'évolution culturelle, j'ai distingué quatre formes de théories de l'évolution culturelle. La mémétique, contrairement à d'autres théories de l'évolution culturelle, propose une analogie profonde entre le gène et l'entité répliquatrice culturelle, le meme. J'ai ensuite passé en revue quatre objections à l'endroit de la mémétique. La première objection tente de discréditer la mémétique sur la base du lamarckisme qu'elle défend. Bien que, selon moi, la mémétique ne s'en trouve pas discréditée, je crois que l'analogie que propose la mémétique s'en trouve tout de même affaiblie, car il s'agit d'une différence importante avec l'évolution génétique, qui n'admet pas (ou du moins, pas encore) le lamarckisme chez les êtres multicellulaires. La deuxième objection attaque la mémétique en défendant que, contrairement aux gènes,

les memes ne sont pas des répliqueurs. En effet, la transmission des idées, s'effectuant beaucoup plus par « déclenchement » que par « copiage », ne s'auto-normalise pas comme le défend Dawkins. Encore une fois, on voit apparaître ici une autre différence qui semble affaiblir l'analogie entre les gènes et les memes. La troisième objection concerne la possibilité de retracer l'origine d'un meme. Considérant la multitude de sources d'où peut survenir un meme, et considérant que le meme n'est pas, contrairement au génome, posé avant le développement, il semble qu'il faille encore une fois constater une différence importante entre l'évolution génétique et l'évolution culturelle telle qu'élaborée par la mémétique. En dernier lieu, j'ai tenté de construire un argument à partir des travaux de Mary Hesse. Cette philosophe des sciences tente de définir les critères d'admissibilité d'une analogie en science. L'analogie défendue par la mémétique, n'offrant pas de similarités observables au sens fort, ne semble pas être scientifiquement acceptable. De plus, l'analogie mémétique ne propose pas d'explication du lien causal qui unirait les éléments du domaine mémétique, ce qui réduit encore la pertinence d'une telle analogie en science. Finalement, j'espère avoir montré que l'analogie proposée par Dawkins n'est pas aussi forte qu'elle n'y paraît, même si on ne peut nier l'originalité d'une telle tentative explicative qui continue de générer des développements théoriques³⁶

³⁷.

-
1. T. Heams, P. Huneman, G. Lecointre et M. Silberstein (Éds.), *Les mondes darwiniens : L'évolution de l'évolution*, Matériologiques, 2011.
 2. L. Cavalli-Sforza et M. Feldman, *Cultural Transmission and Evolution : A Quantitative Approach*, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 180.
 3. J. Gayon, « Cultural Evolution: a General Appraisal » dans *Ludus Vitalis*, vol. XIII, num. 23, 2005, pp. 139-150.
 4. R. Dawkins, « Replicators and Vehicles » dans *Genes, Organisms, Populations*, Cambridge MA, MIT Press, 1982, p. 162.
 5. R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press, 1976, p. 194.
 6. R. Dawkins, « Replicators and Vehicles » dans *Genes, Organisms, Populations*, Cambridge MA, The MIT Press, 1982, p. 166.

7. D. Hull, « Units of Evolution : A Metaphysical Essay » dans *The Philosophy of Evolution*, U. J. Jensen et Rom Harre (Éds.), Brighton, Harvester, 1981. Hull propose le terme plus inclusif d'*interacteur*, au lieu de véhicule.
8. Dawkins n'est pas en train d'affirmer que les gènes sont *égoïstes* au sens psychologique du terme. Dawkins cherche seulement à montrer que le gène agit pour son propre intérêt, pas dans l'intérêt du véhicule. Les termes psychologiques sont seulement utilisés de façon analogique.
9. S. Blackmore, *The Meme Machine*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 85. Cf. aussi S. Blackmore, « Memetic does provide a useful way to understand cultural evolution » dans *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Francisco J. Ayala et Robert Arp (Éds.), Wiley-Blackwell, 2010, pp. 255-272.
10. *Ibid*, p. 59.
11. J. Gayon, « Héritéité des caractères acquis » dans *Lamarck. Philosophe de la nature*, P. Corsi, J. Gayon, G. Gohau et S. Tirard (Éds.), Presses universitaires de France, Paris, 2006.
12. F. Crick, « Central Dogma of Molecular Biology » dans *Nature*, Vol. 227, 1970.
13. S. Blackmore, *The Meme Machine*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 60.
14. *Ibid*, p. 78.
15. Aaron O. Richardson and et Jeffrey D. Palmer, « Horizontal Gene Transfer in Plants » dans *Journal of Experimental Botany*, vol. 58, p. 1.
16. F. Merlin, « Lamarck n'est pas de retour » dans *L'héritage de Darwin*, Les Dossiers de La Recherche, Novembre-Janvier, 2008, p. 43.
17. D. Sperber, « An Objection to the Memetic Approach to Culture » dans *Darwinizing Culture*, R. Aunger (Éd.), Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 164.
18. R. Dawkins, *The extended phenotype*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
19. D. Sperber, « An Objection to the Memetic Approach to Culture » dans *Darwinizing Culture*, R. Aunger (Éd.), Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 169.
20. W. Wimsatt, « Genes, Memes, and Cultural Heredity » dans *Biology and Philosophy*, 1999, p. 281. Cf. aussi W. Wimsatt, « Memetic does not provide a useful way to understand cultural evolution » dans *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Francisco J. Ayala et Robert Arp (Éds.), Wiley-Blackwell, 2010, pp. 273-291.
21. *Ibid*, p. 288.
22. P. E. Griffiths et R. D. Gray, « Developmental Systems and Evolutionary Explanation » dans *The Journal of Philosophy*, Vol. 91, No. 6, 1994, pp. 277-304.
23. Le schéma de Wimsatt est plus complexe que cela, mais pour les besoins de

mon argumentation, la simplification du schéma que je propose suffit.

24. Il est possible de mettre de côté le cas des procaryotes à l'aide du même argument qui a été utilisé dans la section sur le lamarckisme : la mémétique s'intéresse à l'évolution culturelle et il est tout à fait raisonnable de nier l'existence de phénomènes culturels chez les organismes unicellulaires.

25. W. Wimsatt, « Genes, Memes, and Cultural Heredity » dans *Biology and Philosophy*, 1999, p. 290.

26. *Ibid.*, p. 281.

27. M. Hesse, *Models and Analogies in Science*, University of Notre Dame Press, 1966, pp. 1-100.

28. *Ibid.*, p. 68.

29. La mémétique prétend que la génétique des populations peut inspirer un modèle de l'évolution culturelle. De plus, la génétique des populations et la mémétique ne sont pas deux interprétations de la même théorie (soit la théorie de l'évolution), mais semble simplement être deux domaines dans lesquels la théorie de l'évolution s'applique. Pour d'autres explications de la distinction entre analogie formelle et matérielle, voir Hesse, *op. cit.*, p. 68.

30. *Ibid.*, p. 77.

31. La causalité génétique est plus complexe qu'il n'y paraît. Dans Griffiths et Gray, « Developmental Systems and Evolutionary Explanation », *loc. cit.*, on constate qu'il existe de nombreux facteurs jouant sur la réplication des gènes. Mon objectif n'est pas de soutenir que la causalité génétique est simple, mais plutôt que nos connaissances sur le sujet sont largement plus étendues que sur la causalité des memes.

32. P. Bartha, « Analogy and Analogical Reasoning » dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

33. Le problème de la causalité du mental semble se poser ici, à savoir comment une idée (en tant qu'attitude propositionnelle) peut causer un comportement, sans être réduite neuro-physiologiquement.

34. S. Blackmore, *The Meme Machine*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 56.

35. La troisième et dernière condition de Hesse, soit l'inexistence de différences essentielles entre les domaines analogues, ne semble pas être respectée non plus, bien que je ne puisse traiter de ce point ici.

36. L. Shifman, *Memes in Digital Culture*, MIT Press, 2013.

37. J'aimerais remercier Pierre-Olivier Méthot pour ses nombreux commentaires et suggestions qui ont grandement contribué à la publication de cet article.

Défense d'une approche continuiste de la moralité humaine

FÉLIX AUBÉ BEAUDOIN, *Université Laval*

Introduction

Des penseurs de divers horizons – philosophes, psychologues, primatologues, etc. – croient que la moralité humaine est en quelque sorte le prolongement de dispositions, telles l'empathie, l'instinct parental ou encore le dégoût, qui sont présentes chez d'autres espèces animale. Franz de Waal présente ces dispositions comme étant les pierres d'assise (*building blocks*)¹ de la moralité. Cette thèse peut être qualifiée de *continuiste* dans la mesure où elle suppose qu'il n'y a pas de rupture nette marquant le passage de la (proto)moralité que l'on observe chez les animaux à la moralité humaine. Dans *Comment nous sommes devenus moraux : une histoire naturelle du bien et du mal*, Nicolas Baumard rejette cette position. Selon lui, nous disposons d'un sens moral qui aurait été sélectionné pour remplir une fonction bien précise, soit de nous permettre d'évaluer, et éventuellement de respecter, les intérêts de chacun. Les dispositions évoquées ci-haut ne sont donc pas, à proprement parler, morales. Dans certaines circonstances, elles peuvent même entraver le bon fonctionnement du sens moral. Ce serait le cas, par exemple, si l'affection que nous avons pour nos enfants nous incitait à accorder une moindre importance aux intérêts de tiers².

Étrangement, les deux parties à ce débat mobilisent souvent les mêmes savoirs, issus de disciplines variées – de la psychologie évolutionniste à la neuroscience en passant par la théorie des jeux – afin de soutenir leurs positions respectives³. On peut se demander si l'une des deux approches est mieux supportée par les données disponibles. Je défendrai dans ce qui suit l'approche continuiste.

Il s'avère que le désaccord repose pour une large part sur la manière différente dont les deux partis conçoivent la moralité. En restreignant son domaine propre aux questions touchant les intérêts mutuels des individus, Baumard présente d'emblée comme non

moraux quantité de jugements pouvant dériver des dispositions invoquées par les « continuistes ». Or, il ne semble pas y avoir de raison valable d'accepter une telle restriction. Si l'on rejette cette conception de la moralité au profit d'une conception plus inclusive, l'approche continuiste devient nettement plus plausible. C'est du moins ce que je tenterai de démontrer.

Pour ce faire, je présenterai d'abord plus en détail les thèses continuistes. J'exposerai ensuite les raisons pour lesquelles une conception inclusive de la moralité devrait être préférée à une conception plus restreinte. En m'appuyant sur une telle conception, je montrerai que la position continuiste jouit d'un soutien considérable sur les plans théorique et empirique. Une analyse détaillée de toutes les dispositions pertinentes sur le plan moral dépasse largement les ambitions du présent travail, je me concentrerai par conséquent sur l'altruisme⁴, une dimension incontournable de toute théorie morale.

L'approche continuiste de la moralité

Il convient en premier lieu d'explicitier les thèses qui sont au cœur de l'approche continuiste et de mettre en évidence ce qui les distingue de celles qui sont avancées par Baumard. Notons que les auteurs dont les positions peuvent être dites continuistes ne forment pas un groupe homogène. Néanmoins, on peut affirmer que tous s'inscrivent dans la tradition humienne, dont l'une des caractéristiques principales est d'accorder aux émotions ou « passions » un rôle déterminant. Les travaux du psychologue Jonathan Haidt, du primatologue Franz de Waal ou encore du philosophe Shaun Nichols, en dépit de leurs nombreuses différences, constituent autant d'exemples représentatifs de cette approche.

Un point sur lequel s'accordent ces auteurs est que la présence des dispositions sur lesquelles repose la moralité peut être expliquée en se référant à l'histoire évolutive de notre espèce. Certains se contentent de le noter sans toutefois s'aventurer dans la tâche périlleuse consistant à déduire la fonction évolutionnaire des divers mécanismes postulés⁵. D'autres, plus téméraires, n'hésitent pas à voir en chacun d'eux une adaptation en réponse à un problème récurrent dans l'environnement ancestral et supposent l'existence

de modules qui leurs correspondraient⁶. Mentionnons d'emblée que la défense du continuisme qui sera présentée dans ce qui suit ne suppose d'endosser que la version la plus modeste de ces thèses. Je limiterai autant que possible les spéculations relatives aux fonctions évolutionnaires de telle ou telle disposition et je ne me prononcerai pas quant à l'éventuelle existence de modules.

Il importe aussi de saisir que l'influence que l'évolution exerce sur le jugement moral est, d'un point de vue continuiste, indirecte. Il ne s'agit pas d'affirmer que l'évolution « sélectionne » des jugements moraux particuliers et que ces derniers sont universels. Ce que suppose l'approche continuiste, c'est plutôt que les jugements moraux que nous adoptons après réflexion sont grandement influencés par certaines tendances préreflexives qui sont répandues chez les humains⁷ et dont on trouve déjà les germes chez les animaux sociaux. Cette thèse est compatible avec un degré considérable de variation culturelle sur le plan des normes. Elle permet cependant de prédire que certains types de normes, de valeurs ou de jugement moraux ont davantage de chance que d'autres d'émerger et de persister dans le temps, en raison notamment de leur plus grande résonance affective⁸. Patricia S. Churchland résume bien l'essentiel de l'approche continuiste lorsqu'elle suggère que la moralité est « contrainte par les forces de la sélection naturelle, ancrée dans la neurobiologie, façonnée par l'écologie locale et modifiée par des développements culturels⁹ ».

Le contraste le plus évident entre l'approche de Baumard et celle des continuistes s'articule autour de la dichotomie continuité/rupture. Pour les continuistes, la morale est déjà présente, quoi que sans doute sous une forme plus primitive, chez d'autres espèces animales. « L'affection d'une lionne pour ses lionceaux, le regroupement des pingouins sur la banquise, l'épouillage à tour de rôle chez les babouins¹⁰ » ne sont pas fondamentalement distincts des comportements que nous associons à la moralité chez l'humain. La différence en est une de degré et non d'espèce.

Chez Baumard, au contraire, l'apparition du sens moral, et par conséquent de la moralité, dépend nécessairement de facultés qui sont absentes chez les animaux, incluant les primates tels les

chimpanzés ou les bonobos dont les continuistes font souvent grand cas. Le calcul des intérêts en présence dans une situation donnée et la mise en équilibre de ceux-ci sont des capacités dont on ne perçoit pas la moindre trace chez ces espèces¹¹.

La moralité, une simple question d'intérêt mutuel ?

Baumard ne nie pas l'existence des mécanismes identifiés par les continuistes. Il reconnaît même qu'ils constituent autant de « qualités nécessaires au comportement moral ». Le problème majeur, selon lui, est que ces dispositions, qu'il s'agisse de la sympathie, de l'instinct parental ou du dégoût, ne sont pas « morales en soi ». La sympathie vise à se faire des amis, l'instinct parental vise la protection des petits et le dégoût nous permet d'éviter des substances potentiellement dangereuses pour notre santé. Or, n'est moral que ce qui vise le respect des intérêts individuels¹². Est-ce vraiment le cas ?

Notons d'abord que cette définition de la moralité n'est pas une vérité conceptuelle. Ce que saint Augustin remarquait à propos du temps¹³, on peut sans doute aussi l'affirmer au sujet de la morale : bien que nous ayons une certaine familiarité avec le concept, il est difficile de le définir avec précision. N'en déplaise à Baumard, il n'existe aucun critère universellement admis auquel on reconnaîtrait le « moral-en-soi ». Son argument est donc à prendre avec un grain de sel.

Putnam identifie, et critique sévèrement, un *modus operandi* commun chez les « éthiciens ». Ceux-ci choisissent leur préoccupation humaine de prédilection et tentent ensuite de nier l'importance de toutes les autres ou encore s'efforcent de les réduire à cette préoccupation¹⁴. Or, les tentatives visant à réduire la moralité à un seul type de préoccupation sont généralement insatisfaisantes, notamment parce qu'elles peinent à inclure tous les cas qui semblent pertinents. La tentative de Baumard ne fait pas exception.

De nombreuses situations ne semblent tout simplement pas relever de la mise en équilibre d'intérêts individuels concurrents. Pensons, par exemple, aux « crimes sans victime », une catégorie qui inclut les offenses faites à des entités abstraites (drapeaux, dieux, patrie), certaines activités entre adultes consentants (relations

sexuelles, jeux d'argent, etc.) et des conduites susceptibles de ne causer de tort qu'à soi-même (toxicomanie, suicide, etc.). Nul doute que des jugements qui ont toutes les apparences de jugements *moraux* (indignation, condamnation, recommandation, etc.) sont régulièrement exprimés sur ces questions. Quels sont les intérêts individuels qu'il s'agit d'équilibrer dans de tels cas ?

Pour résoudre le problème, on pourrait tenter de traduire tous les jugements exprimés sur ces questions dans le langage de l'intérêt mutuel. Pour certains d'entre eux, cela pourrait fonctionner. On pourrait soutenir que le suicide, par exemple, affecte considérablement les intérêts des proches survivants. Certains cas semblent toutefois plus problématiques. Prenons les actes « dégoûtants » – inceste consensuel entre un frère et une sœur, utilisation d'un poulet pour se masturber, etc. – présentés sous forme de vignettes à des sujets dans le cadre d'une étude menée par Jonathan Haidt et ses collègues. La plupart des participants reconnaissent volontiers que personne n'a subi de tort dans ces situations, mais ils condamnent néanmoins les actes décrits. Baumard suggère que de telles situations affectent ultimement les intérêts des individus puisque les gens qui commettent ces gestes « se laissent aller à des tendances qui ne peuvent que contrecarrer l'expression de notre disposition morale ». Se référant à Kant, il évoque la possibilité que l'appétit sexuel soit intrinsèquement immoral et que s'y abandonner soit susceptible d'affecter notre capacité à faire notre devoir¹⁵. Le moins que l'on puisse dire, c'est que la tentative de traduction obtient un succès mitigé.

Une autre stratégie pourrait être dite « éliminativiste ». Elle consiste à soutenir que ces jugements n'appartiennent pas au domaine moral, que les gens moralisent à tort des questions non morales. Le problème avec cette stratégie est qu'elle court le risque d'exclure des pans entiers de normes, de valeurs et de jugements qui ont une importance capitale chez plusieurs peuples. L'éthique, pour les occidentaux modernes, est souvent centrée de façon quasi-exclusive sur la manière dont nous nous traitons les uns les autres. Pourtant, les normes régulant, par exemple, le corps et ses activités (menstruation, nourriture, hygiène, sexualité, etc.) sont monnaie courante dans la

plupart des cultures. Les grandes traditions religieuses, notamment, élaborent avec soin les règles régissant la pureté et l'impureté et y accordent souvent une importance capitale¹⁶. Exclure ces préoccupations du champ de la moralité par simple stipulation définitionnelle ne saurait convenir. Mieux vaut être inclusif et courir le risque d'inclure par erreur certains jugements de moindre importance – de simples conventions peut-être – que d'exclure ce qui est le plus cher aux yeux d'une partie non négligeable de l'humanité.

Une troisième option m'apparaît plus attrayante. Elle consiste à accepter que les frontières de la moralité sont, somme toute, assez floues. Autrement dit, il existe un « spectre de comportements sociaux », plus ou moins bien défini, « dont certains concernent des sujets de grande importance que l'on tend à qualifier de moraux¹⁷ ». Si l'on opte pour cette vision plus inclusive de la moralité, il ne semble plus y avoir de raison d'exclure a priori les jugements dérivant du dégoût que nous éprouvons pour tel ou tel comportement, de l'affection que nous portons à nos proches, de l'empathie que nous éprouvons face à la souffrance d'autrui et ainsi de suite. Les principaux avantages d'une conception inclusive sont :

- 1) qu'elle admet la possibilité de variation culturelle sur le plan des normes et des valeurs;
- 2) qu'elle reconnaît que plusieurs domaines psychologiques peuvent intervenir dans la cognition morale (douleur, soin, équité, dégoût, autorité, etc.);
- 3) qu'elle insiste sur le fait que la moralité, d'un point de vue biologique, est liée à l'évaluation et qu'elle repose par conséquent sur des *motivations* qui
- 4) ont émergé au cours de notre histoire évolutive – probablement via la coévolution gène-culture – et qui permettent des formes de coopération et de réciprocité complexes.¹⁸

C'est sur une telle conception de la moralité que reposera ma défense du continuisme.

Le mystère de l'altruisme

J'ai soutenu que la moralité ne pouvait être réduite à un seul type de préoccupation. Cependant, il s'avère impossible, faute d'espace, de traiter de toutes les dispositions qui seraient pertinentes pour mon propos. L'altruisme, la réciprocité, la coopération, me semblent être

des aspects particulièrement importants, voire incontournables, de toute théorie morale. Si les continuistes ne peuvent en expliquer de manière plausible les fondements, leur approche est sérieusement compromise. Pour cette raison, ma défense du continuisme accordera une attention particulière aux mécanismes qui rendent ces phénomènes possibles tant chez les animaux que chez les humains.

D'un point de vue biologique, l'émergence et, surtout, la persistance de comportements altruistes¹⁹ au sein d'une population donnée est, à première vue, étonnante. En effet, on serait porté à croire que les individus qui sont disposés à se « sacrifier » au profit des autres devraient avoir moins de succès sur le plan reproductif et, éventuellement, être supplantés par des individus plus égoïstes. C'est le problème du parasitisme (*free-rider problem*)²⁰. Or, l'altruisme, sous diverses formes, est omniprésent dans le règne animal.

Sober et Wilson évoquent l'exemple, pour le moins spectaculaire, du parasite *Dicrocoelium dendriticum*. Sur une base régulière, un membre de la communauté migre dans le cerveau d'une fourmi et modifie le comportement de celle-ci de manière à l'inciter à passer davantage de temps sur la pointe des brins d'herbes. Cela augmente considérablement les chances que la fourmi soit avalée par les vaches qui paissent. Or, il s'avère que le passage par l'estomac de la vache est une étape essentielle du cycle de vie du parasite. L'organisme qui a « pris le contrôle » de la fourmi perd la vie dans l'opération et renonce par le fait même aux bénéfices de la reproduction²¹. Les abeilles font aussi ce genre de sacrifice ultime et de nombreux mammifères, humains inclus, n'hésitent pas à risquer leur vie lorsque leur progéniture est en danger. Des situations sans doute moins dramatiques, pensons aux soins prodigués aux petits, réclament aussi une explication. L'ampleur du « sacrifice » est particulièrement impressionnante chez l'humain si l'on considère la longueur de la période de dépendance des enfants²².

La sélection de parentèle

La théorie de la sélection de parentèle du biologiste William Hamilton²³ permet de résoudre partiellement le mystère de l'altruisme. La solution qu'il propose consiste en quelque sorte à adopter le point

de vue du gène. L'assistance à des individus parents (*kin*) – qui sont porteurs, dans une proportion plus ou moins grande, des mêmes gènes – peut constituer un bon moyen d'augmenter les chances que les gènes en question se perpétuent. C'est ce qu'exprime, de manière plus formelle, la règle de Hamilton : $r b - c > 0$, où r représente le coefficient d'apparentement entre l'altruiste et le bénéficiaire, b représente le bénéfice obtenu et c représente le coût encouru par l'acteur. Elle stipule, essentiellement, que si l'accroissement de la fitness du récipiendaire excède le coût direct encouru par l'altruiste, la sélection naturelle peut favoriser l'apparition et le maintien du comportement²⁴. Bien qu'il existe un certain nombre de problèmes avec cette règle, elle est encore employée sous une forme ou une autre par de nombreux biologistes en raison de sa capacité à rendre compte de plusieurs phénomènes²⁵. Les abeilles d'une colonie, par exemple, ont un fort degré de parenté puisqu'elles sont nées d'une même mère. Le sacrifice de la vie des ouvrières pour la défense de la ruche peut être (en partie) expliqué par le fait que cela favorise la survie et la reproduction de congénères quasi-identiques. Qu'en est-il chez l'humain ?

Les premiers défenseurs de la théorie se sont concentrés principalement sur des animaux qui ont un coefficient d'apparentement très élevé, notamment les hyménoptères (dont font partie les abeilles). Cela a pu donner l'impression, à tort, que la sélection de parentèle était un facteur négligeable pour d'autres types d'organismes. Ce problème a été identifié par Mary Jane West Eberhard dès 1975 et plusieurs se sont efforcés depuis de montrer que la théorie pouvait aussi s'appliquer à d'autres animaux sociaux, incluant les primates non humains et les humains²⁶.

L'extension de la théorie aux mammifères comporte toutefois son lot de difficultés. Comme le note Clavien, l'étude de leur comportement « est bien plus complexe que celle des insectes en raison de leur plus grande plasticité. Les contributions respectives des gènes, de l'environnement, de l'expérience, voire de facteurs épigénétiques, sont très difficiles à évaluer²⁷ ». Par ailleurs, chez les primates, il n'est pas aisé de comptabiliser les coûts et les bénéfices d'un comportement donné ou de s'assurer que les comportements

étudiés sont bel et bien altruistes plutôt que mutualistes ou égoïstes²⁸.

Plusieurs maintiennent néanmoins que les effets de la sélection de parentèle sont visibles chez ces derniers. Par exemple, ils interagissent généralement davantage avec des parents qu'avec des non parents et plus encore avec de proches parents qu'avec des parents éloignés. De plus, les gestes les plus « coûteux » sont habituellement destinés aux plus proches parents. Autant de phénomènes qui sont compatibles avec l'application de la règle de Hamilton²⁹. Des tendances très similaires sont observées chez l'humain³⁰ comme en témoignent les nombreuses études documentant notre forte tendance au « népotisme »³¹.

Le fait que l'explication ultime de l'émergence de tels comportements soit le bénéfice qui échoit aux gènes ne signifie pas que ce sont ces considérations qui motivent les individus. Les dispositions psychologiques qui sont « recrutées » par l'évolution pour favoriser ces comportements peuvent être d'un tout autre ordre. Joyce évoque la possibilité que, chez l'humain, l'amour soit l'une d'entre elles³². Nous reviendrons sur la neurobiologie de l'altruisme dans une prochaine section. Pour le moment, retenons que les manifestations d'altruisme, au sens biologique, sont tout à fait compatibles avec la présence chez l'agent de motifs relevant davantage de l'altruisme psychologique, c'est-à-dire de motifs qui témoignent d'un réel souci pour le bien-être d'autrui³³.

On pourrait objecter que même si tel est le cas, la théorie de la *sélection de parentèle* explique trop peu. En effet, elle permet de prédire un degré considérable d'altruisme envers les proches parents, mais elle ne dit rien de l'altruisme envers les individus non parents, un phénomène dont l'ubiquité est manifeste chez l'humain.

Une manière de résoudre ce problème consiste à soutenir que le mécanisme qui préside à la reconnaissance des individus parents fonctionne par approximation, qu'il s'agit d'une heuristique. De tels mécanismes sont communs dans la nature, la sélection naturelle favorisant souvent des solutions peu coûteuses permettant de « faire le travail ». Les poussins, par exemple, reconnaissent pour parent le premier objet qu'ils voient bouger, qu'il s'agisse d'un humain ou d'un cube rouge en rotation³⁴. L'analogie dans le cas de l'altruisme

chez l'humain pourrait être une règle probabiliste consistant à se comporter de manière altruiste envers ceux avec qui nous avons des interactions fréquentes. L'inefficacité du mécanisme à identifier les véritables parents pourrait expliquer la coopération à plus grande échelle que nous observons dans le monde moderne. C'est ce que Boyd et Richerson nomment l'« hypothèse de la grosse erreur » (*Big-mistake hypothesis*)³⁵. Ce n'est probablement pas l'avenue la plus prometteuse.

L'altruisme réciproque

Une autre possibilité, préférable selon moi, consiste à se tourner vers un cadre explicatif différent. Une théorie communément invoquée par les continuistes est celle de l'*altruisme réciproque* élaborée par Robert Trivers³⁶. La théorie suppose que la coopération entre des animaux non parents est possible s'ils se côtoient sur une base régulière et qu'ils sont capables d'ajuster leur comportement en fonction de leurs expériences passées³⁷. Un animal qui coopérerait toujours, même avec ceux qui ne retournent pas ses faveurs, serait aisément exploité et risquerait par conséquent d'avoir moins de succès sur le plan reproductif. Par contre, un animal qui coopère avec ceux qui sont disposés à coopérer et qui refuse de le faire avec les autres, voire les punit activement, est susceptible de retirer des bénéfices considérables de la coopération à long terme.

Divers modèles mathématiques élaborés dans le cadre de la théorie de jeux tendent à montrer que ce genre de « coopération sélective » (*discriminating cooperation*) a pu être favorisé par la sélection naturelle³⁸. De plus, quantités d'études sur les primates non humains ont montré que ceux-ci font davantage preuve d'altruisme envers ceux qui ont tendance à rendre la pareille. L'épouillage et le partage de nourriture sont de bons exemples d'interactions de ce type³⁹. Chez les humains, certains indices probants proviennent d'expériences réalisées en laboratoire, des jeux de bien publics (*public goods games*) notamment. Par exemple, les participants sont généralement disposés à punir ceux qui ne coopèrent pas quitte à subir des pertes importantes ; la possibilité de communiquer avec les autres participants augmente le degré de coopération observée, etc.⁴⁰

Il est évidemment improbable que les animaux – ou même les humains – soient, ne serait-ce que vaguement, conscients du genre de calcul coûts-bénéfices que suppose la théorie au moment d'agir. Ici encore, les mécanismes proximaux qui gouvernent la coopération peuvent être d'un tout autre ordre. C'est d'ailleurs l'un des intérêts de la théorie pour notre propos. Elle pourrait permettre de rendre compte de la présence chez l'humain de nombreuses dispositions que nous associons à la moralité. Parmi celles qui sont mentionnées par Trivers, mentionnons l'amitié, l'inimitié, la gratitude, la sympathie, la confiance, la culpabilité et la suspicion⁴¹.

Autres hypothèses possibles

La théorie de l'altruisme réciproque et la théorie de la sélection de parentèle, bien qu'elles jouissent d'un support considérable, ne sont pas acceptées par tous. D'autres hypothèses sont aussi avancées, notamment la théorie de la *réciprocité indirecte*⁴², qui mise sur l'importance de considérations liées à la réputation, de la *réciprocité forte*⁴³, qui insiste sur la tendance à punir ceux qui ne coopèrent pas ou encore de la *sélection de groupe*⁴⁴, qui suggère que les groupes de coopérateurs bénéficient d'un avantage sélectif par rapport aux autres groupes. Explorer en détail chacune de ces théories exigerait de trop longs développements. Notons simplement que ces hypothèses ne sont pas forcément mutuellement exclusives; un comportement social pourrait être le résultat de plusieurs de ces mécanismes⁴⁵. Un constat s'impose à ce stade: nous disposons de quantité d'hypothèses plausibles permettant de rendre compte de la présence de l'altruisme et de la coopération dans la nature et, de manière générale, elles n'imposent pas de postuler une rupture majeure entre les animaux et les humains.

La neurobiologie de l'altruisme

Les sections précédentes visaient à expliquer l'apparition et le maintien de comportements altruistes chez les animaux comme chez les humains. Il s'agit maintenant d'examiner ce qui, psychologiquement, pourrait sous-tendre ces comportements. Malgré l'existence de vastes « zones d'ignorance » au sujet du

fonctionnement du cerveau, la neuroscience a beaucoup à nous apprendre en cette matière.

L'une des découvertes les plus significatives est que les mécanismes qui sont à l'origine de l'attachement (parental, entre conjoints, etc.) chez l'humain s'avèrent très similaires à ceux que l'on retrouve chez d'autres animaux sociaux. L'ocytocine tout particulièrement, un neuropeptide très ancien (700 millions d'années), jouerait un rôle majeur dans la socialité de l'ensemble des mammifères. Certains ont décrit cette molécule, de manière hyperbolique, comme « l'élixir de la confiance et de l'affection qui lie les parents à leurs enfants, rend les amoureux inséparables et renforce les amitiés⁴⁶ ». Bien que cette affirmation mérite d'être nuancée, des études récentes ont montré qu'elle a une incidence sur la confiance (ou l'absence de confiance)⁴⁷, qu'elle joue un rôle central dans la capacité des mammifères à former des liens sociaux, qu'elle intervient dans la régulation du stress et de l'anxiété générés par les interactions sociales⁴⁸ et qu'elle inciterait à favoriser les membre du groupes d'appartenance de préférence aux étrangers⁴⁹.

Il ne s'agit là que d'un aspect d'une histoire immensément complexe impliquant quantité d'autres molécules, notamment la vasopressine, les opioïdes endogènes, la dopamine, la sérotonine et les récepteurs qui leurs sont associés. Néanmoins, de tels résultats suggèrent, comme le remarque Churchland, que la moralité humaine ne repose pas sur des structures psychiques entièrement neuves. L'évolution biologique a fort probablement « exploité, modifié et étendu » ce qui était déjà en place, en particulier les émotions dites homéostatiques⁵⁰ (douleur, circuit de la récompense, stress, etc.). C'est précisément ce que la position continuiste permet d'anticiper.

Cela n'exclut évidemment pas la possibilité que le répertoire émotionnel des humains soit plus vaste que celui des primates non humains. Plusieurs doutent que ceux-ci soient capables d'émotions telles que la honte ou la culpabilité par exemple⁵¹. Notons que la position continuiste ne requiert pas que l'ensemble des capacités qui jouent un rôle dans la moralité humaine soient présentes chez les animaux. Elle serait insoutenable si tel était le cas. Il suffit de considérer brièvement le rôle que jouent la culture ou la raison pour

s'en convaincre. Il faut plutôt montrer qu'une gamme étendue de dispositifs pertinents d'un point de vue moral sont présents de part et d'autre et que leur influence est non négligeable.

Du descriptif au normatif

Les théories de la sélection de parentèle et de l'altruisme réciproque génèrent des prédictions qui constituent en même temps des tests de leur plausibilité. Si la sélection de parentèle a quelque effet chez les humains, ceux-ci devraient habituellement manifester une préférence envers leurs proches parents. De la même manière, si l'altruisme réciproque a quelque effet, on peut s'attendre à ce que les humains fassent davantage confiance aux gens avec qui ils interagissent fréquemment, qu'ils détestent la tricherie et qu'ils cherchent à punir ceux qui s'y adonnent, etc. D'un point de vue strictement descriptif, de tels effets sont bel et bien observables dans les sociétés humaines comme il a été mentionné. Je voudrais maintenant suggérer que ces tendances préreflexives influencent et contraignent aussi de façon importante la formulation de théories morales normatives. Je me limiterai à un seul cas, soit celui de la préférence envers les proches.

Plusieurs théories éthiques, anciennes comme contemporaines, cherchent à honorer d'une manière ou d'une autre l'intuition selon laquelle nous avons des obligations morales plus grande envers nos proches qu'envers des étrangers. *L'utilitarisme objectif* défendu par David O. Brink « accorde une grande valeur au développement de relations personnelles impliquant souci réciproque et engagement ». Il en résulte selon lui qu'un souci approprié pour le bien-être de ses proches limite la quantité de bienveillance qui est requise de la part des agents⁵². Thomas Nagel, parmi les cinq types de valeurs qu'il reconnaît, mentionne les obligations spéciales que nous avons envers nos proches⁵³. On pourrait sans peine mentionner quantité d'autres exemples issus de traditions philosophiques concurrentes.

Il est évidemment concevable que l'on puisse rejeter ce genre de position, en prônant par exemple une impartialité quasi-totale. Toutefois, ceux qui le font sont habituellement conscients du fait qu'ils rament à contre-courant de nos inclinations⁵⁴. Leurs théories,

souvent d'inspiration utilitariste, sont souvent critiquées sous prétexte qu'elles sont trop exigeantes ou qu'elles ont des implications contre-intuitives⁵⁵.

Je ne souhaite pas prendre parti à débat. Je voudrais simplement insister sur le fait que la réflexion rationnelle doit nécessairement procéder à partir de quelque part⁵⁶. Or, il semble que les intuitions qui ont les racines les plus profondes soit souvent celles qui servent de point de départ. La préférence que nous manifestons presque tous à l'égard de nos proches semble avoir un tel ancrage dans la psychologie humaine. Cela se reflète tant dans les codes moraux plus ou moins implicites qui guident nos interactions quotidiennes que dans les théories complexes élaborées par les philosophes moraux. D'un point de vue continuiste, il n'y a pas lieu de s'en étonner.

Conclusion

J'ai tenté de ne pas minimiser les difficultés inhérentes à l'application des théories évolutionnistes au cas immensément complexe de la moralité humaine. Je crois que, bien qu'il demeure inévitablement une part non négligeable de spéculation dans les arguments que j'ai avancés, l'on peut conclure que l'approche continuiste mérite d'être considérée sérieusement. Si, comme je l'ai soutenu, 1) l'altruisme et la coopération sont omniprésents dans la nature; 2) si quantité d'hypothèses (plausibles) permettent d'en rendre compte; 3) si les mécanismes qui sous-tendent ces comportements sont similaires chez les animaux sociaux – les primates en particulier – et chez les humains; 4) si la moralité humaine prend, dans l'ensemble, la forme prédite par les hypothèses mentionnées et 5) si de nombreux philosophes moraux érigent en système les intuitions générées par ces mécanismes, il semble raisonnable d'affirmer que le fardeau de la preuve repose désormais sur les épaules des « discontinuistes ». Je suis d'avis qu'une étude détaillée des rôles que jouent le dégoût, l'inhibition face à la violence et quantité d'autres dispositions serait susceptible d'ajouter au support dont bénéficie le continuisme.

Quoi qu'il en soit, une chose paraît certaine : une définition de la morale comme celle proposée par Baumard, qui exclut a priori les normes, valeurs ou jugements produits par ces dispositions, ne

saurait suffire à discréditer l'approche continuiste. De plus, on peut douter que l'alternative qu'il propose bénéficie d'autant de soutien empirique. Les preuves de l'existence d'un sens moral « autonome, spécifique, universel, inné et fonctionnel⁵⁷ » qui serait sensible aux seuls intérêts individuels en présence dans une situation donnée et qui générerait des intuitions visant à les respecter, ne sont pas, pour autant que je sache, abondantes. La présumée existence d'un « organe de la morale » suppose que la moralité soit une adaptation. Or, outre le fait que son émergence soit (étroitement) liée au contexte de coopération dans lequel aurait évolué nos lointains ancêtres, nous savons très peu de choses des pressions de sélection qui aurait pu conduire à l'apparition et à la rétention d'un tel organe. Nous pouvons concéder à Baumard que la moralité entretient une relation étroite avec la coopération. Notre défense du continuisme va en ce sens. On peut cependant très bien envisager la morale comme un effet secondaire ou un sous-produit de celle-ci. Cette hypothèse a deux principaux mérites : elle est plus parcimonieuse que l'hypothèse du sens moral et elle permet de ménager un rôle important aux autres dispositions pertinentes que nous avons évoquées qui, pour leur part, ne relèvent pas de la coopération.

1. Franz de Waal, *Primates and philosophers : how morality evolved*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

2. Nicolas Baumard, *Comment nous sommes devenus moraux: une histoire naturelle du bien et du mal*, Paris, Odile Jacob, 2010.

3. Plusieurs questions sous-jacentes traversent ce débat, notamment celle opposant les « innéistes », tel Baumard, aux « empiristes », tels que Jesse J. Prinz, pour qui la morale est un produit entièrement culturel. La position continuiste que je défendrai se situe en quelque sorte à mi-chemin entre ces deux extrêmes dans la mesure où je rejette l'idée que nous disposions d'un « sens moral » tel qu'envisagé par Baumard, mais où j'accorde néanmoins aux pressions évolutionnistes un rôle considérable dans le façonnement de la moralité.

4. J'emploie ici le terme altruisme en un sens assez large. Les théories dont il sera question traitent de l'instinct parental, de la coopération, de la réciprocité,

etc. J'apporterai davantage de précisions en temps opportun.

5. « Although there are evidently evolutionary precursors, I demur from embracing an account of the evolutionary function of these mechanisms. The familiar problem with developing such accounts is a lack of comparative data. » Shaun Nichols, *Sentimental Rules: on the natural foundations of moral judgment*, New York, Oxford University Press, 2004, p 61.

6. Jonathan Haidt et Craig Joseph, « Intuitive ethics: how innately prepared intuitions generate culturally variable virtues » dans *Deadalus*, vol.133, no.4, 2004, pp. 55-66.

7. Sharon Street, « A darwinian dilemma for realist theories of value » dans *Philosophical Studies*, vol. 127, no. 1, 2006, pp. 109-166.

8. Shaun Nichols, *op. cit.*

9. Patricia S. Churchland, *Braintrust : what neuroscience tells us about morality*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 191.

10. Nicolas Baumard, *op.cit*, p. 231.

11. *Ibid.*, chapitre 9.

12. *Ibid.*, p. 212.

13. « Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais. Mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus. » Augustin d'Hippone, trad. J.Trabucco, *Les confessions*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 264. Plusieurs auteurs contemporains abondent dans le même sens : « What is morality ? is a vague and ambiguous question. » W.K. Frankena, « The concept of morality », *The Journal of Philosophy*, vol. 63, no. 21, 1966, p. 688 ; « Defining morality is not a straightforward task, and any definition will suffer from shortcomings, especially when evaluated by scholars from different fields. » Jorge Moll et al., « The neural basis of moral cognition : sentiments, concepts and values » dans *Annals of the New York Academy of Science*, no. 1124, 2008, p. 161.

14. Hilary Putnam, *Ethics without ontology*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, pp. 27-28.

15. Nicolas Baumard, *op. cit.*, pp. 142-146.

16. Jonathan Haidt et Craig Joseph, *op.cit.*, p. 60 ; Jonathan Haidt, « The new synthesis in moral psychology » dans *Science*, no. 316, 2007, pp. 998-1001.

17. Patricia S. Churchland, *op. cit.*, p. 10.

18. Jorge Moll, *op. cit.*

19. Il s'agit ici d'altruisme biologique, une notion qui ne présuppose pas des motifs psychologiques expliquant l'action. Un comportement est dit altruiste s'il bénéficie à autrui et qu'il impose un coût, en termes de fitness, à celui qui agit (Sober et Wilson, 1998, p. 10).

20. Joseph Heath, *Following the rules: practical reasoning and deontic constraint*, New York, Oxford University Press, 2011.

21. Elliott Sober et David Sloan Wilson, *Unto others: the evolution and psychology of unselfish behavior*, Cambridge, Harvard University Press, 1998,

p. 18.

22. Richard Joyce, *The evolution of morality*, Cambridge, The MIT Press, 2006, p. 20.

23. William Donald Hamilton, « The genetical evolution of social behavior II » dans *Journal of theoretical biology*, vol. 7, no.1, 1964, pp. 17-52.

24. Steven A. Frank, « Natural selection. History and interpretation of kin selection theory », *Journal of Evolutionary Biology*, vol.26, 2013, p. 1152.

25. *Ibid.*, p. 1168.

26. « Emphasis on the extraordinarily high relatedness of hymenopteran (wasp, ant and bee) sisters has created the erroneous impression that very high relatedness is a prerequisite for the operation of kin selection, a view tending to discourage its application to other social animal in which interacting individuals are not always so highly related. » Mary Jane West Eberhard, « The evolution of social behavior by kin selection » dans *The Quarterly Review of Biology*, vol. 50, no.1, 1975, p. 3.

27. Christine Clavien, « L'éthique évolutionniste : de l'altruisme biologique à la morale », Thèse de doctorat, Université de Neuchâtel et Université de Paris I Panthéon Sorbonne, 2008, pp. 67-68.

28. Joan B. Silk, « Practicing Hamilton's rule: kin selection in primate groups » dans Peter M. Kappeler et Carl P. van Schaik (éd.), *Cooperation in primates and humans*, Berlin, Springer, 2006, pp. 25-46.

29. « Kin biases in behavior are common among non-human primates, ranging from tiny grey mouse lemurs who forage alone but sleep in hollow trees with their mothers, sisters and nieces, to female baboons who selectively groom and associate with maternal and paternal kin, and red howler fathers and sons who jointly defend access to groups of females. The patterning of cooperative activities generally fits qualitative predictions derived from Hamilton's rule. That is, cooperation is more common among kin than non-kin, and the most costly forms of cooperation are reserved for close kin. But this does not mean that kin selection operates in every case or that kin selection is the only mechanism promoting cooperation. » *Ibid.*

30. « A number of aspects of human behavior are in keeping with this principle of kin selection (...) Thus in both in industrial and pre-industrial societies individuals do tend to help kin more than non-kin and close kin more than distant kin. » R. Hinde, *Why good is good : the sources of morality*, New York, Routledge, 2002.

31. Voir par exemple R. Hinde, *op. cit.*; Richard Joyce, *op. cit.*, pp. 46-47.

32. *Ibid.*, p. 47.

33. « Psychological altruism has everything to do with the intentions of the agent and nothing to do with the spread of genes, or even the successful satisfaction of the wishes of others. » Philip Kitcher, *The ethical project*, Cambridge, Harvard University Press, 2011, p. 19.

34. Richard Joyce, *op. cit.*, p. 21.

35. J. Henrich, « Cultural group selection, coevolutionary processes and large-scale cooperation » dans *Journal of Economic Behavior & Organization*, no.53, 2004, p. 8.
36. Robert L. Trivers, « The evolution of reciprocal altruism » dans *The Quarterly Review of Biology*, vol. 46, no.1, 1971, pp. 35-57.
37. R. M. Seyfarth et al., « Grooming, alliances and reciprocal altruism in vervet monkeys », *Nature*, no. 308, 2004, p. 541.
38. R.M. Axelrod, *The evolution of cooperation*, New York, Basic Books, 1984; P. Kitcher, *op. cit.*, p. 55.
39. G. Schino et al., « Reciprocal altruism in primates : partner choice, cognition, and emotion » dans *Advances in the study of behavior*, no. 39, 2009, p. 50.
40. Notons toutefois que les résultats obtenus varient considérablement en fonction des cultures.
Voir notamment A. Chaudhuri, « Sustaining cooperation in laboratory public goods experiments : a selective survey of the literature », *Experimental Economics*, vol.14, no.1, 2011, pp. 47-83; J. Greene, *Moral tribes : emotions, reason, and the gap between Us and Them*, New York, Penguin Press, 2013, pp. 55-75.
41. Robert L. Trivers, *op. cit.*, pp. 48-54.
42. M.A. Nowak, et al., « Evolution of indirect reciprocity by image scoring », *Nature*, no. 393, 1998, pp. 573-577.
43. Herbert Gintis, « Strong reciprocity and human sociality », *Journal of Theoretical Biology*, vol. 206, no. 2, 2000, pp. 169-179.
44. Elliott Sober et David Sloan Wilson, *op. cit.*
45. Christine Clavier, « Évolution, société éthique : darwinisme social versus éthique évolutionniste » dans T. Heams et al. (éd), *Les mondes darwiniens : l'évolution de l'évolution*, Paris, Matériologiques, 2011, p. 1271.
46. http://www.cerveauetpsycho.fr/ewb_pages/a/article-la-molecule-du-bonheur-23665.php
47. M. Kosfeld, et al., « Oxytocin increases trust in humans » dans *Nature*, no. 435, 2005, pp. 673-675; T. Baumgartner et al., « Oxytocin shapes the neural circuitry of trust and trust adaptation in humans », *Neuron*, no. 58, 2008, pp. 639-650.
48. M. Lim et al., « Neuropeptidergic regulation of affiliative behavior and social bonding in animals » dans *Hormones and behavior*, vol. 50, no. 4, 2006, pp. 506-517; T. Baumgartner, *op. cit.*
49. Joshua Greene, *op. cit.*, p. 69.
50. « L'homéostasie est le processus par lequel les organismes se maintiennent dans un spectre (range) qui permet la survie. La peur et la douleur, en nous incitant à éviter des menaces potentielles, jouent un tel rôle. » Patricia S. Churchland, *op. cit.*, p. 28.
51. Jesse J. Prinz, *The emotional construction of morals*, New York, Oxford

University Press, 2007.

52. David O. Brink, *Moral realism and the foundations of ethics*, New York, Cambridge University Press, 1989, p. 267.

53. Thomas Nagel, *Mortal questions*, New York, Cambridge University Press, 1979.

54. Katarzyna de Lazari-Radek et Peter Singer, « The objectivity of ethics and the unity of practical reason » dans *Ethics*, vol. 123, no. 1, 2012, pp. 9-31.

55. Joshua Greene, *op. cit.*

56. Sharon Street, *op. cit.*

57. Nicolas Baumard, *op. cit.*, p. 20.

Responsabilité collective : l'approche par objectif

GENEVIÈVE BARRETTE, *Université de Montréal*

1. Introduction

Personne ne peut être tenu moralement responsable de la conduite d'un autre. Telle est l'objection que H. D. Lewis adresse, en 1948, aux tenants de la responsabilité dite collective. En effet, si l'on définit la responsabilité morale comme l'imputabilité relative à une action commise intentionnellement, on voit mal comment un individu pourrait être tenu moralement responsable d'une action dont il n'est pas l'auteur. Un individu n'est pas l'auteur de l'action collective même, ni de celle commise par un collaborateur. Un premier ministre, s'il dit prendre la responsabilité pour l'action d'un subalterne, n'est pas pour autant *moralement* responsable de celle-ci. On ne peut le blâmer alors qu'il n'a pas posé d'acte blâmable, à moins qu'il ait commandé l'action ; même alors, il n'est pas imputable de l'action même, mais d'en avoir donné l'ordre. De même, la société dans laquelle une personne volerait un pain pour survivre n'est pas, à strictement parler, moralement responsable de ce vol ; elle peut être moralement responsable de susciter les conditions qui contribuent à ce qu'une personne commette ce vol, mais elle ne saurait être imputable d'un crime qu'elle n'a pas commis. De même, lorsqu'un individu est impliqué dans une action qui ne pourrait être le fait d'un seul, sa responsabilité n'est pas celle de l'action collective, mais bien de sa contribution à l'action collective. Un vol de banque ne serait donc pas un crime, mais plusieurs, à savoir les différents crimes commis par chaque contributeur¹.

Les contributions individuelles à une action collective n'ont cependant de sens qu'en regard de l'action collective à laquelle elles sont des contributions. C'est précisément ce qui distingue l'action posée dans un contexte collectif de l'action posée sans égard à un objectif partagé par plusieurs. Sans être toujours nécessaires au résultat final, les contributions individuelles à une action collective sont néanmoins perpétrées *en vue* de la réalisation d'un objectif

commun à plusieurs. Commettre un meurtre est de nature différente que de commettre un meurtre dans le but concerté d'exterminer un groupe ethnique. Le contributeur à une action collective n'a pas une responsabilité morale que par rapport à l'action qu'il pose, mais encore quant à la contribution que son action constitue dans l'accomplissement du projet collectif.

Or comment formuler cette responsabilité individuelle en regard d'une action collective ? B. Lawson, propose le principe suivant :

(Fondement) Je suis imputable de l'action des autres lorsque je contribue sciemment à un tort qui résulte de nos contributions collectives. (Objet) Je suis imputable du tort ou du mal que nous avons commis ensemble, indépendamment de ma contribution réelle².

Si ce principe attribue à l'individu contributeur une responsabilité pour l'action collective à laquelle il a pris part, il se bute à l'objection de Lewis : il ne s'agit pas, au sens strict, d'une responsabilité morale, un individu ne pouvant être imputable pour un geste qu'il n'a pas posé. Sous-jacente à ce principe est l'idée que la responsabilité morale des actions d'un groupe est attribuable à chacun de ses membres, comme si chaque membre était à la fois le groupe même qui pose l'action collective et chacun des membres qui contribuent à cette action.

Or si le groupe existe comme entité posant une action qui ne saurait être le fait d'un seul individu, la responsabilité morale liée à l'action collective ne peut cependant être rapportée à tous les contributeurs, et chaque contributeur ne peut être imputable pour les contributions des autres, à moins de concevoir que l'adhésion au projet collectif est un acte auquel on peut attribuer une responsabilité morale. La responsabilité morale demeurerait alors individuelle ; elle s'appliquerait néanmoins à un objet collectif, soit le projet ou la réalisation partagée par plusieurs. La responsabilité individuelle au projet collectif serait donc de deux ordres, soit celle de l'adhésion à l'objectif collectif et celle relative à l'action contributive à proprement parler.

Je défendrai à, cet effet, qu'on doit définir un collectif en fonction de l'objectif à la réalisation duquel plus d'un individu apporte une contribution et que la contribution minimale à un collectif est

l'absence de refus d'adhésion à cet objectif. J'entends « objectif » comme le but présidant toute réalisation³.

Celui-ci fonctionne comme critère interne déterminant un groupe, autant dans le cadre de groupes structurés que dans celui de collectifs fluctuants, voire de mouvements collectifs spontanés. La caractérisation d'un collectif ne se fait donc pas en fonction du degré d'organisation interne du groupe, mais en fonction du projet à la réalisation duquel des membres adhèrent. La responsabilité individuelle d'un contributeur à une action collective peut alors être évaluée en fonction de son adhésion à l'objectif collectif et en fonction de sa contribution à la réalisation de celui-ci. Autrement dit, l'agent individuel serait moralement responsable, d'une part, de soutenir l'objectif collectif, et, d'autre part, d'œuvrer à sa réalisation. Il y aurait donc, pour l'individu contributeur, une responsabilité morale à endosser le projet collectif, c'est-à-dire à cautionner le contenu de ce projet, indépendamment de la contribution apportée à son accomplissement.

Je procéderai en présentant les raisons pour lesquelles j'estime que (1) la contribution de plusieurs à (2) un objectif sont les éléments qui doivent être réunis pour qu'on puisse parler de collectif et déterminer une responsabilité morale au groupe comme à ses membres. Je traiterai ensuite de difficultés que semble entraîner cette position, soit l'appartenance au collectif d'un membre qui ne partagerait pas l'objectif commun, la question de savoir si plusieurs objectifs individuels identiques constituent de facto un objectif collectif et la multiplicité d'objectifs qui semble inhérente à l'approche par objectif. Je terminerai en signalant dans quelle mesure cette conception du collectif répond à certaines préoccupations récurrentes quant à la responsabilité collective telles que la hantise de faire porter la responsabilité de l'acte d'un groupe sur des membres innocents de ce groupe et le souci de ne pas soustraire l'individu d'une responsabilité devant des problèmes environnementaux, humanitaires ou économiques dont la solution ne peut être que largement collective.

2. La contribution de plusieurs

Mais d'abord, comment déterminer l'identité d'un sujet pluriel susceptible d'assumer la responsabilité d'actions collectives ou d'obligations collectives ? On reconnaît déjà un sujet pluriel par son agentivité⁴. De fait, il y a des actions ou des omissions⁵ qu'on ne peut attribuer à un individu : elles sont le fait d'une entité collective. Par exemple, l'université rétribue ses employés. On ne peut dire d'aucun employé ou membre de la direction qu'il paye les employés de l'université. Les employés et les membres de la direction peuvent autoriser les contrats ou les transactions bancaires, préparer ou expédier les talons de chèque, mais aucun individu, en tant qu'individu ou dans l'exercice de ses fonctions, ne verse de salaire au personnel de l'université. L'action individuelle ne peut être identifiée à l'action du collectif : elle est par nature distincte de l'acte du collectif, se définissant comme une contribution à ce dernier. L'employé du service de la paie de l'université peut accomplir une tâche qui conduit à la réalisation de la paie ; son acte n'accomplit pas pour autant la rétribution des employés de l'université comme telle.

On peut, cependant, penser un cas où l'action d'un seul membre accomplit l'acte d'un collectif dans son intégralité, faisant office d'unique contribution. Même dans ce cas, si le mandat gouvernant une telle action est partagé par un groupe et non par un seul individu, on doit distinguer l'acte du collectif qui a formulé un projet de l'acte de l'agent qui l'a porté à exécution. Pensons à la contribution d'un couple à un repas-partage. Le couple annonce qu'il apportera un flan portugais, mais seul un des membres du couple cuisine le dessert en question. Pour quelle raison est-il vrai de dire que le couple contribue au repas-partage en apportant un flan, bien qu'un unique membre ait réalisé l'action ? En effet, on pourrait objecter qu'un même résultat, ici apporter un flan au repas, pourrait avoir lieu sans cet objectif qui inclut de façon artificielle un sujet collectif. Je l'accorde volontiers, mais alors il ne s'agirait pas d'un projet collectif. Un projet collectif nécessite la contribution d'au moins deux individus, que cette contribution soit d'ordre décisionnel, soit de l'ordre d'une réalisation directe au projet collectif, voire de l'ordre de l'adhésion seulement. Il me semble même que l'absence de refus d'adhésion

doive être considérée comme la contribution absolument minimale d'une entité ou d'un individu à quelque objectif que ce soit. En effet, l'absence de refus d'adhésion suppose une connaissance minimale du projet collectif par l'individu, connaissance sans laquelle une responsabilité ne peut être attribuée. L'absence de refus d'adhésion fait, par ailleurs, état d'un acte volontaire minimum, à savoir la suspension de détermination de l'agent. Le sujet qui ignore un objectif ne peut refuser d'y adhérer ; en revanche, celui qui saisit la nature de l'objectif et qui, sans y adhérer ne s'y oppose pas, l'endosse tacitement. Si le couple s'engage à apporter un flan et que l'un des membres exécute ce projet, les deux membres auront réalisé le projet, puisqu'il y aura eu contribution, si ce n'est que par un certain consentement, des deux membres à un même objectif. Si celui qui s'engage à cuisiner le dessert ruine la recette et que l'autre membre du couple ne s'efforce pas de palier à cet aléa, le couple dans son entièreté sera imputable de se présenter, bredouille, au repas-partage en vertu de l'objectif commun partagé. La responsabilité propre du cuisinier aura cependant trait à la réalisation manquée du dessert, tandis que la responsabilité propre de l'autre membre du couple se rapportera à son inertie quant à la parole non honorée. En revanche, si un seul des membres du couple s'engage à fournir un flan et manque à son engagement, seul ce membre essuiera la responsabilité. Si l'on peut détecter une entité collective en vertu d'un acte, lequel ne peut être attribué de façon exclusive à un seul individu, c'est en définitive la pluralité des individus contributeurs à cet acte qui atteste qu'il y a collectif.

3. L'objectif d'un collectif

C'est ainsi qu'on doit dire qu'il y a collectif dans la mesure où il y a plus d'une contribution, voire plus d'une absence de refus d'adhésion, à l'objectif défini. J'entends ici « objectif » comme la finalité d'une entreprise. L'objectif c'est le projet considéré dans la perspective de son achèvement, qu'il soit réalisé ou partiellement réalisé. Lorsque la réalisation de l'objectif n'est amorcée d'aucune façon, l'objectif n'est pas un objectif au sens propre, mais un projet en puissance, voire possible. En effet, un objectif n'est effectif que

lorsqu'il oriente minimalement un effort⁶. Pensons à une firme qui se doterait d'une politique d'utilisation des ressources respectueuse de l'environnement, mais qui ne mettrait aucune mesure en place pour honorer sa politique. Pourrait-on affirmer que cette entreprise œuvre à la protection de l'environnement de quelque façon que ce soit ? Un objectif en vertu duquel aucun effort n'est engagé n'a d'objectif que le nom. En revanche, il est un objectif effectif lorsque des actions concrètes sont entreprises en vue de l'objectif annoncé⁷.

Un objectif effectif suppose ainsi toujours un agent chargé de réaliser cet objectif. Dans la réalité, objectif et agent sont étroitement liés, dans la mesure où un objectif n'est effectif que lorsque sa réalisation est initiée et cela ne peut être le fait que d'un agent. L'objectif précède néanmoins logiquement l'agentivité dans la mesure où celle-ci se déploie en fonction de la fin visée. Lorsque l'objectif est accompli, on peut le désigner comme un geste ou un acte. On attribue une responsabilité à un collectif, ou à un membre de ce collectif, en fonction de sa contribution effective à la réalisation d'un objectif défini, que celui-ci soit complété ou partiellement réalisé.

4. Sans dessein, donc innocent ?

Mais si la responsabilité est attribuée en fonction de l'objectif poursuivi, est-ce à dire que les membres de collectifs fautifs sont exempts de responsabilité lorsqu'ils ne cautionnent pas les actes mauvais du collectif dont ils sont membres ? Je propose ici une conception de collectif qui ne tient pas compte des divisions standards des groupes, mais définit le collectif en fonction de l'objectif précisé. Par exemple, le groupe « hommes » n'a pas en soi un engagement à la lutte contre les inégalités entre les sexes. Peut-être devrait-il y avoir un tel objectif commun à tous les éléments de ce groupe, mais tel n'est pas le cas de façon effective. En absence d'objectif effectif, le groupe et les membres de ceux-ci ne peuvent être tenus responsables de faillir à la réalisation d'un objectif qui n'est pas. Le blâme qu'il serait légitime de leur adresser est précisément cette absence d'objectif effectif. En revanche, des hommes qui partageraient le projet d'œuvrer dans le sens d'une

plus grande égalité entre les hommes et les femmes peuvent être considérés constituer un collectif en vertu de leur communauté de projet. La seule notion d'objectif permet ainsi de distinguer le groupe qui est orienté en vue d'une finalité et le groupe dont les individus ne sont pas groupés en vue de la réalisation d'une fin commune. Le désigne le premier type de groupe comme « collectif ». Le deuxième type de groupe est souvent appelé « agrégat ». Il s'agit d'un groupe dont les membres ont soit une caractéristique commune, comme les hommes ou les Allemands, soit aucune caractéristique commune, constituant ainsi une collection aléatoire d'individus. Il n'y a pas de responsabilité en tant que membre d'un agrégat. Et dans la mesure où la responsabilité du collectif, comme celle de ses membres, se mesure en fonction de sa contribution respective à la fin identifiée, l'individu ne se trouve pas responsable de l'acte du collectif comme tel ; sa responsabilité ne correspond qu'à sa contribution propre, pour la fin définie.

La définition d'un collectif en fonction d'un objectif et l'identification de la responsabilité morale de celui-ci en fonction de la réalisation de cet objectif résout les difficultés liées aux critères psychologiques dont certains théoriciens supposent la nécessité en vue de l'attribution d'une responsabilité morale aux collectifs⁸. En attribuant une responsabilité morale en fonction d'un acte commis, une agentivité est supposée, laquelle implique chez l'agent des capacités volitive et épistémique. Or le collectif, lui, est dépourvu d'agentivité propre ; il n'agit véritablement que par la médiation des agentivités individuelles qui le constituent. Il n'y a pas, au niveau collectif, de sujet qui concevrait des projets et s'engagerait à leur mise en œuvre. Par ailleurs, un objectif collectif ne nécessite pas qu'un agent collectif l'ait pensé ou voulu ; le contenu du projet ne découle pas d'un agent collectif, mais, au contraire, le précède au sens où l'objectif suscite et oriente la participation de membres, constituant ainsi, par la médiation de leur agentivité individuelle, l'agentivité collective.

5. Une visée individuelle partagée ?

Mais est-ce à dire que les personnes qui se réfugient sous un

abri alors qu'une averse se déclare agissent comme un collectif⁹ ? L'idée extensibilité (*expansibility*) du contenu de l'intention évoquée par C. Kutz dans *Complicity : Ethics and Law for a Collective Age* me semble résoudre cette objection majeure. Kutz défend une conception dite minimaliste de l'action collective ; elle consiste à poser la communauté de contenu d'intention, voire la possibilité qu'une fin soit visée par plus d'un individu, comme critère minimum de ce type d'action¹⁰. J'estime que la possibilité d'être partagé par plus d'un individu, ce en quoi consiste l'extensibilité, est une caractéristique essentielle de l'objectif collectif. Se réfugier sous un abri n'est pas un objectif extensible ; cela ne concerne que l'individu dont c'est l'objectif. En revanche, plusieurs personnes peuvent avoir comme objectif qu'une personne trouve un abri pour se réfugier en cas d'averse. Il s'agit alors d'un objectif différent de l'objectif « se réfugier sous un abri » en vertu de son extensibilité, la contribution de plusieurs étant alors possible.

L'extensibilité comme critère de l'objectif d'un collectif permet, par ailleurs, de se soustraire aux difficultés que pose un critère d'appartenance minimal telle la connaissance qu'un autre tend aussi vers une même fin¹¹. Pensons à plusieurs individus qui, s'opposant secrètement à un régime totalitaire, saboteraient différents dispositifs gouvernementaux, chacun des résistants ignorant l'existence même d'autres résistants. Si la connaissance que d'autres individus tendent vers un même but est supposée, on ne peut alors parler que d'actes isolés sans vision commune. En revanche, si l'on conçoit qu'une fin est collective si plus d'un individu y contribue, que les contributeurs ignorent ou non l'existence d'autres contributeurs, on est alors à même de parler de ces individus en termes de résistance, en les désignant comme un collectif s'opposant au régime en place.

6. Une pluralité de collectifs ?

Mais en adoptant l'approche du collectif selon l'objectif, n'y a-t-il pas multiplication de collectifs en vertu d'une multitude d'objectifs ? Par exemple, le bilan d'un gouvernement doit-il être évalué en fonction des différents engagements pris avant d'être porté au pouvoir ou relativement à la réalisation du projet global de la

formation ? Les deux approches sont possibles et militent en faveur du critère qu'est l'objectif. Il est, en effet, tout à fait possible d'attribuer une responsabilité en fonction d'un seul acte ou de considérer la responsabilité d'un collectif, ou d'un membre de collectif, selon sa contribution à un projet général comprenant plusieurs objectifs, que ces objectifs soient réalisés en entier ou partiellement. Dans les deux approches, l'objectif définit le collectif et ses membres en vertu de ce pour quoi l'on veut attribuer une responsabilité. Exterminer les juifs est un objectif différent de construire une Allemagne forte.

Lorsqu'il s'agit de déterminer la responsabilité d'un acte ou d'une omission dans un cadre collectif, il est impératif de distinguer à la fois les agrégats des collectifs et les différents objectifs qui président différents collectifs. Une collection d'individus partageant une caractéristique commune n'est pas nécessairement imputable pour l'acte de certains des individus avec lesquels ils partagent cette caractéristique. Tous les employés et bénévoles de la Croix-Rouge canadienne des années 1980-90 ne sont pas responsables de la distribution de sang contaminé, même si tous appartenaient à l'agrégat « Croix-Rouge canadienne » et ont pu contribuer, de façon instrumentale, à la contamination d'une multitude de bénéficiaires de l'organisme. En identifiant l'acte ou l'omission précise, on identifie le groupe auquel se rattache la responsabilité de l'acte ou de l'omission en question. Dans ce cas, la direction de la Croix-Rouge canadienne des années 1980-90 est à blâmer puisqu'il était de son ressort de mettre en place des mesures de contrôle adéquates pour assurer la qualité du sang distribué, ce en quoi elle a failli. Selon cette approche, la distinction entre groupes d'intérêt et organisations¹² ne tient plus puisqu'un objectif précis définit le collectif, le caractérisant pour ainsi dire de facto comme un groupe « d'intérêt ».

7. Multiplication des objectifs ?

Issacs décrit l'intention collective, pour ce qui est des « *goal oriented collectives* » du moins, comme « a state of affairs consisting of a complex of appropriately constrained individual intentions, the relationships between them and to the joint goal, and the individuals' understanding of themselves as standing in relation to others as

members of a group in pursuit of a joint goal¹³ ». Mais comment identifier un unique objectif commun alors que les perceptions, connaissances, perspectives individuelles peuvent fortement diverger ? N'est-on pas dans l'obligation de penser une multiplicité d'objectifs individuels parallèles ? La notion de recouplement (« *overlap* »), mise de l'avant par C. Kutz, apporte un éclairage à cette problématique¹⁴. Dans la multitude d'intérêts individuels peut se dessiner un intérêt partagé par tous. En effet, lorsqu'on dit que nous apporterons un flan portugais, peut-être y a-t-il un projet entièrement conjoint, ou encore un des membres ne fait qu'acquiescer à la contribution d'un plat, laissant l'autre membre préciser le plat et œuvrer à son exécution. Dans ce cas, il serait plus juste de dire que l'objectif commun est de contribuer au repas-partage avec un plat. Que le plat soit un flan ou autre mets, si cela ne fait pas partie d'un objectif partagé, cela ne peut faire l'objet d'une agentivité collective, ni d'une responsabilité collective. Ce qui ferait partie d'une responsabilité collective, en revanche, c'est la contribution par un plat.

C'est ainsi qu'en formulant un objectif collectif qui correspond au réel, on identifie un agent collectif et le réseau d'agents individuels participant à cet objectif. Et c'est en identifiant les différents projets collectifs et la contribution des agents individuels à ces différents projets qu'on pourra attribuer une juste responsabilité à des individus dans un contexte collectif qui soit autre qu'un inextricable état de fait.

8. Conclusion

L'approche de la responsabilité collective par l'objectif permet d'analyser la responsabilité des collectifs et des individus contribuant à des gestes collectifs par projet. Dans la mesure où celle-ci est extensible, la finalité du projet délimite le collectif : celui-ci n'est constitué que des individus s'engageant à sa réalisation. La responsabilité relative à cet objectif se détermine en fonction de la réalisation ou de la participation à la réalisation de l'objectif. Ainsi, en identifiant le projet réalisé ou partiellement réalisé en vertu duquel on souhaite attribuer une responsabilité, on peut déterminer

la contribution de l'individu relativement à ce projet uniquement. Ce qui rend un individu admissible à la responsabilité est sa possibilité d'adhésion à l'objectif déterminé, l'absence de refus d'adhésion étant la collaboration minimale à un objectif. Ce modèle permet notamment de déterminer la responsabilité de l'individu en regard d'une obligation de portée collective. En effet, l'individu qui adhère à un objectif collectif sans y apporter un effort peut être établi fautif. En revanche, l'individu qui ignore l'objectif collectif et qui, donc, n'a pas la possibilité même d'y adhérer ne peut être tenu responsable d'une absence de mobilisation à l'égard de cet objectif. La contribution minimale établissant l'appartenance permet, par ailleurs, d'attribuer une responsabilité individuelle relative aux croyances partagées pouvant entraîner des préjudices¹⁵, puisque l'absence de refus d'adhésion à l'objectif collectif est déjà un certain consentement à l'objectif porté par un collectif. Plus encore, cette position permet d'établir la responsabilité liée à la simple appartenance à un groupe distinctement des opérations de certaines factions de celui-ci. Elle évite finalement de ne pouvoir attribuer de responsabilités individuelles lorsque le produit de l'activité collective est complexe, celui-ci pouvant être morcelé en une pluralité d'objectifs dont les contributions et la responsabilité associée peuvent plus facilement être déterminées. Finalement, en identifiant la simple adhésion à un objectif comme une contribution à celui-ci, l'approche par objectif arrive à attribuer au membre contributeur une responsabilité morale se rapportant à l'objectif collectif. L'individu contributeur ne saurait être moralement responsable d'autres actions que ses propres contributions au projet collectif ; néanmoins, il porte déjà la responsabilité morale de vouloir que le projet collectif donné soit

1. Cf. H. D. Lewis, « Collective Responsibility » dans *Philosophy*, vol. 23, no. 84 (1948), pp. 12-14.

2. Brian Larson, « Individual Complicity in Collective Wrongdoing » dans *Ethic Theory Moral Prac*, vol. 16 (2013), p. 234, ma traduction de « Modified Complicity Principle : (Basis) I am accountable for what others

do when I knowingly contribute to a harmful outcome that results from our collective contributions. (Object) I am accountable for the harm or wrong we do together, independently of the actual difference I make ». Il s'agit d'une version modifiée du principe de complicité de Christopher Kutz, cf. *Complicity. Ethics and Law for a Collective Age*, New York, Cambridge University Press, 2000, p. 122.

3. L'objectif ne dépend pas, comme tel, des états mentaux des agents. Bien qu'il soit pensé par un individu, il a un contenu indépendant des états mentaux de l'individu qui l'a pensé. Par exemple, le plan d'un édifice est à distinguer des états mentaux de l'architecte. Il est quelque chose, un contenu, indépendamment de l'esprit de l'architecte, bien qu'il ait nécessité la conception de l'architecte lors de son élaboration. Le plan d'un édifice survit à l'architecte qui l'a conçu, qu'il ait été réalisé ou non. J'emploie le terme « objectif », plutôt qu'« intention » pour marquer l'indépendance du but à atteindre par rapport à sa conception mentale. Pour dire les choses autrement, je distingue l'intention comme état mental de l'intention comme contenu et j'appelle « objectif » l'intention entendue comme contenu.

4. J'entends par « agentivité » la capacité d'action et la prise d'action effective d'un agent, qu'il soit individuel ou collectif. La responsabilité morale de l'agent se mesure à l'aune de son engagement en vue de l'objectif visé.

5. J'entends ici par « omission » une abstention volontaire d'acte.

6. Christopher Kutz, *op. cit.*, c. 3, soutient que l'intention d'agir n'est pas une intention d'agir s'il n'y a pas action, idée que je reprends en affirmant que l'objectif nécessite une contribution minimale pour être dite un objectif effectif. Je distingue cependant, contrairement à Kutz, l'acte mental qu'est l'intention du contenu de celle-ci auquel j'accorde, pour ainsi dire, une réalité téléologique ne pouvant être réduite à l'activité cognitive de l'agent. La considération des intentions n'intervient donc pas dans mon analyse.

7. Qu'on la désigne par « but », « standard » ou autrement, une finalité commune est toujours, du moins implicitement, la première détermination du collectif, car elle est l'objectif en fonction duquel il peut y avoir action ou omission d'action et, par conséquent, responsabilité. Cf. Tracy Isaacs, *Moral Responsibility in Collective Contexts*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 140 et David E. Cooper, « Collective Responsibility (A Defense) » dans *Collective Responsibility. Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics*, Savage, Rowman & Littlefield, 1991, p. 46.

8. Cf. Angelo J. Corlett, « Collective Moral Responsibility » dans *Journal of Social Philosophy*, vol. 32, no. 4 (2001), pp. 573-584.

9. Cf. John R. Searle, « Collective Intentions and Actions » dans *Intentions in Communication*, Cambridge, MIT Press, 1990, pp. 402-403.

10. Cf. C. Kutz, *op. cit.*, pp. 93-94.

11. Cf. T. Isaacs, *op. cit.*, p. 43.

12. *Ibid.*, c. 1 et toute distinction entre les entités collectives complexes et les

Responsabilité collective : l'approche par objectif

groupes suscités par un but commun, mais moins structurés que des entreprises, organismes, institutions ou états.

13. *Ibid.*, p. 36.

14. *Cf.* C. Kutz, *op. cit.*, c. 3, sections 3.6 et 3.9.

15. Problématique soulevée notamment par Larry May (*Sharing Responsibility*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, c. 1-3).

Ernst Bloch et la critique hégélienne du *Sollen*

EMMANUEL CHAPUT, *Université de Montréal*

Introduction

En s'appuyant essentiellement sur le texte « Devoir-être, être, contenu accessible », paru dans *Sujet-Objet* de Ernst Bloch, ce texte vise à mieux comprendre la critique hégélienne du devoir-être (*Sollen*) et le rapport que Bloch entretient à cette critique. L'attitude de Bloch face au devoir-être le situe résolument en continuité avec Marx et les jeunes hégéliens qui, les premiers, ont tenté de joindre à l'édifice dialectique hégélien la possibilité d'un *Sollen*. Cette tentative, autant chez Bloch que chez les jeunes hégéliens, s'alimente d'une nouvelle compréhension du rôle de la philosophie que Marx résume de façon si percutante dans sa célèbre 11^e thèse sur Feuerbach.

Tout en reconnaissant une légitimité à la critique hégélienne du *Sollen*, Bloch en refuse le rejet catégorique de la notion même de devoir-être. Sur la question, sa position est à la fois pour et contre Hegel de sorte que : « Hegel est resté pour Bloch [...] à la fois un carcan et un bélier¹ ». Or, la critique de ce *carcan hégélien* est à saisir à partir de la perspective philosophique marxienne qui comprend essentiellement le travail philosophique comme une contribution à l'élan révolutionnaire et à la transformation du réel. Au cœur du litige se trouve donc un différend sur le rôle de la philosophie.

En effet, dans ses *Principes de la philosophie du droit*, Hegel circonscrit l'entreprise philosophique à une compréhension conceptuelle rétrospective du réel. Le présent est, pour le philosophe, le reflet du passé ou plutôt, n'est s'explicable qu'à la lumière du passé : « [c]onceptualiser ce *qui est*, c'est la tâche de la philosophie, car ce *qui est* est la raison² ». La philosophie doit en ce sens se protéger contre toute tentation à conceptualiser non pas ce qui est, mais ce qui devrait être : « [l]a philosophie, parce qu'elle est l'examen-approfondi du rationnel, est par là même l'appréhension du présent [et] de l'effectif et non pas l'établissement d'un au-delà

qui devrait être Dieu sait où ou dont on sait bien dire où il est, à savoir dans l'erreur d'une pensée ergoteuse, vide, unilatérale³ ». Le réel – ou l'effectif – constitue ainsi, de manière suffisante, le seul objet légitime de l'entreprise philosophique. Dans la perspective hégélienne donc, toute réflexion sur ce qui *devrait* être est rejetée comme étant une pensée aussi plate que vide. Le possible est en effet subordonné au réel, le devoir-être à ce qui est.

En fait, la critique du devoir-être chez Hegel joue un rôle essentiel dans l'élévation de la philosophie au rang de la science. Pour passer de la seule sagesse au savoir véritable, la philosophie doit faire l'expérience d'elle-même comme « l'Idée *qui se pense*⁴ ». Autrement dit, il doit y avoir une parfaite adéquation *dans l'expérience* du sujet et de l'objet de sorte que l'objet de l'enquête n'est plus au-delà du sujet connaissant. C'est au nom de cette entreprise visant à fonder une philosophie systématique et rigoureusement scientifique, c.-à.-d. fondée sur l'effectif, que Hegel entreprendra donc la critique du devoir-être comme catégorie philosophique. En d'autres mots, en fonction de sa définition de la science philosophique, le devoir-être perd toute pertinence épistémique.

Toutefois, avec la redéfinition de la philosophie – opérée initialement par Marx et les jeunes hégéliens – et sa réorientation vers une *praxis* transformatrice, la notion de devoir-être se voit réintroduite dans l'espace de la réflexion philosophique. Mieux encore, on justifie – à tort ou à raison – cette résurgence du *Sollen* par un motif d'inspiration hégélienne : la réalisation dialectique de l'Idée – ou de la Raison – dans l'histoire de manière universelle et concrète. Cette réalisation consciente n'étant pas dans l'actuel-présent adéquate à son objet, elle reste encore à venir, tout en *devant être*. Néanmoins, cette réintroduction du *Sollen* est-elle légitime ? Résiste-t-elle à la critique hégélienne du devoir-être ? Ces questionnements guideront notre réflexion au cours de laquelle nous nous attarderons dans un premier temps à l'actualisme de Hegel et sa critique du devoir-être, pour ensuite exposer la réception blochienne de cette critique et la récupération/transformation du concept de devoir-être par ce dernier. Le but d'un tel exposé est de montrer à quel point la philosophie de Bloch reste tributaire des bouleversements qu'opèrent Marx

et les jeunes hégéliens. On ne peut en effet – c’est ce que nous aimerions souligner – véritablement saisir les possibilités réelles d’émancipations présente au monde et thématiser par Bloch sans tenir compte de la transformation qu’ont opérée les jeunes hégéliens sur la philosophie en général et plus particulièrement celle de Hegel. La fin visée par ce texte n’est donc pas simplement de fournir un résumé de la pensée blochienne sur les modalités du possible, mais d’en saisir à la fois l’actualité – pour réfléchir la transformation du présent – et d’y découvrir les traces d’un héritage jeune hégélien qui avait autrefois voulu faire de la libre pensée un complément à la pratique émancipatrice.

L’actualisme philosophique de Hegel

Comme nous l’avons brièvement esquissé, avec sa définition de l’entreprise philosophique, Hegel met l’emphase sur la compréhension rétrospective du passé et du présent dans ce qu’ils ont de rationnels, plutôt que sur l’anticipation de l’avenir. C’est dans le cadre de cette entreprise philosophique que Hegel adopte et développe une position actualiste héritée d’Aristote. Résumé très brièvement, l’actualisme rejette l’idée qu’une possibilité pourrait exister comme possibilité sans jamais s’actualiser dans le réel. Il n’y aurait plus alors de critère de démarcation sûr entre ces possibilités – qui n’arriveront peut-être jamais – et l’impossible. Ainsi, Aristote écrit dans la *Métaphysique* : « [s]’il est vrai que le possible est, comme nous l’avons dit, dans la mesure où son actualisation est réalisable, il est clair qu’il n’est pas vrai de dire : « telle chose est possible, mais ne sera pas », de sorte que toute notion d’impossibilité disparaîtrait de cette façon⁵ ». La modalité du possible dépend ainsi de son rapport au réel.

Dans le même ordre d’idées, Hegel soulignera dans sa *Science de la Logique* la priorité de la possibilité réelle – « l’être-en-soi riche en contenu⁶ » – sur la possibilité formelle : « dire de cette façon purement formelle : *c’est possible*, c’est énoncer une proposition aussi plate et vide que le principe de contradiction lui-même et chacun des contenus qu’on peut lui assigner⁷ ». Pour saisir l’importance conceptuelle d’une notion comme celle de possibilité, il faut donc la saisir, selon Hegel, non simplement d’un point de vue formel

comme ce qui n'est pas en lui-même contradictoire, mais comme ce qui est véritablement lié à l'effectif : « lorsqu'on recherche les déterminations, les circonstances, les conditions d'une chose, pour en déduire la possibilité, on ne s'en tient plus à la possibilité formelle de la chose, mais à sa possibilité réelle⁸ ».

Or, pour bien comprendre l'actualisme hégélien, il importe de souligner à quel point *la possibilité réelle est en fait déjà réalité*. Hegel écrit en effet que « la possibilité réelle représente le *tout*, *l'ensemble* des conditions » soulignant quelques lignes plus tard que : « [l]orsque toutes les conditions d'une chose sont présentes, elle entre dans la réalité, l'ensemble des conditions [c.-à-d. la possibilité réelle, E.C.] constitue la totalité du contenu, et la chose elle-même est ce contenu, susceptible d'être aussi bien un réel qu'un possible⁹ ». Autrement dit, l'ensemble des conditions est ce qui rend une chose possible, mais ces conditions, pour être véritablement conditions d'une chose réelle, doivent elles-mêmes avoir une existence effective en tant que circonstances. Inversement, les circonstances sont d'emblée conditions dans la mesure où : « [c]e qui est réel (*wirklich* : effectif) peut agir (*wirken* : produire des effets, être efficace) ; elle manifeste sa réalité par ce qu'elle *produit*¹⁰ ». Ainsi, comme l'ensemble des *circonstances*, la possibilité est *réelle*, alors que comme ensemble des *conditions*, elle est *possibilité* réelle d'une autre réalité. La possibilité doit donc déjà être *réelle* pour être une *réelle* possibilité. On retrouve ainsi la thèse fondamentale de l'actualisme : « ce qui est réellement possible, ne peut être autre que ce qu'il est¹¹ ».

La critique hégélienne du devoir-être

C'est au nom de cet actualisme que Hegel entreprend sa critique du devoir-être. Cette critique, faut-il le rappeler, apparaît au travers de l'œuvre de Hegel sous différentes formes. Ainsi, dans la préface des *Principes de la philosophie du Droit*, Hegel s'attaquera à Fries et ses consorts, dont la philosophie politique se réduit à tenter de « construire un *État tel qu'il doit être*¹² » plutôt que « de *conceptualiser* et d'*exposer l'État comme quelque chose de rationnel au-dedans de soi*¹³ » comme entend le faire Hegel. Ce dernier sera sans pitié pour ces soi-disant penseurs qui préfèrent imaginer ce que

l'État devrait être plutôt que d'en comprendre le sens réel¹⁴. Celui qui prétend pouvoir s'élever *au-dessus* de l'être, de l'effectif, pour se situer au niveau du devoir-être, n'aboutit, en définitive, selon Hegel, qu'*en-deçà* de la réalité, dans le règne de l'illusion et de la rêverie : « [s]i sa théorie va vraiment au-delà, s'il s'édifie un monde *tel qu'il doit être*, ce monde existe bien, mais seulement dans son opinion, – élément moelleux dans lequel tout ce qu'il y a de gratuit se laisse imprimer¹⁵ ».

Ce repli sur l'opinion face à une réalité dont la raison nous échappe est l'attitude typique, pour Hegel du jeune homme encore immature¹⁶. Prisonnier de ses aspirations subjectives, ce dernier, plutôt que d'agir dans et pour le monde ne fait qu'y déverser son fiel : « [i]l oppose idéal et réel, devoir-être et être, parce qu'il croit qu'il y a du possible hors du monde tel qu'il est : il croit à un autre monde possible [...] il pense, en outre, que l'effectif peut être irrationnel et qu'il y a une rationalité de ce qui n'est pas effectif¹⁷ ». En posant le réel comme n'étant pas à la hauteur de la raison (du moins la sienne) et de ses aspirations, le jeune homme ne fait, en réalité, que montrer qu'il n'est *lui-même* pas à la hauteur du réel. Avec le devoir-être, le jeune homme préfère ancrer ses désirs dans l'imagination ou la faculté de représentation – voire dans la plus pure illusion – plutôt que dans la raison et la vérité de l'effectif. Le devoir-être se constitue ainsi comme une pure négation abstraite du réel au nom de l'opinion subjective et égoïste.

Cela pose évidemment un problème du point de vue pratique, puisque le tenant du devoir-être semble n'avoir aucun réel attachement à la forme de vie éthique (*Sittlichkeit*) institutionnalisée dans un État historiquement déterminé¹⁸. C'est ainsi que le « point de vue simplement moral, qui ne passe pas au concept de l'éthicité, rabaisse ce gain [d'un fondement et d'un point de départ solides, E.C.] au rang d'un *formalisme vide* et la science morale au rang d'un bavardage sur *l'obligation pour l'obligation*¹⁹ ».

Ainsi, pour Hegel, le tenant du devoir-être se situe, dans le meilleur – ou le moins pire – des cas, au niveau de l'abstraction morale de Kant où : « [l]'achèvement n'est [...] pas à atteindre effectivement, mais seulement à penser comme une *tâche absolue*,

ce qui veut dire comme une tâche qui demeure purement simplement tâche²⁰ ». Ici, Hegel critique non seulement le caractère subjectif du devoir-être qui refuse toute emprise ou détermination exercée par la réalité empirique objective, mais également la dimension infinie du devoir-être qui, s'il venait à être effectivement, s'abolirait par le fait même comme *devoir-être*. C'est ce que Hegel remarque dans la forme kantienne du *Sollen*. En excluant la possibilité d'une conformité complète de la volonté à la loi morale pour tout être sensible, Kant refuse la priorité de l'effectif sur le devoir-être. Le devoir absolu apparaît ainsi « comme quelque chose d'ineffectif²¹ » qui ne peut prendre la forme que d'un devoir-être infini :

La conformité complète de la volonté à la loi morale est la sainteté, une perfection dont aucun être raisonnable du monde sensible n'est capable à aucun moment de son existence. Toutefois, comme elle n'en est pourtant pas moins exigée comme pratiquement nécessaire, elle ne peut être rencontrée que dans un progrès allant à l'infini vers cette conformité complète²².

Bloch lui-même cite ce passage de la seconde *Critique* dans « Devoir-être, être, contenu accessible », ajoutant que : « [c]ontre cet éternel devoir-être la réaction de Hegel est parfaitement fondée, mais elle aboutit à ne plus rien conserver du tout qui ne soit effectivement réel, par conséquent aucun avenir²³ ». Nous reviendrons, sur cette exclusion de l'avenir dans la pensée hégélienne et sa signification pour Bloch.

Pour le moment, il suffit de noter que Bloch autant que Hegel rejettent l'idée d'un devoir-être de type kantien *a priori* exclu du domaine de l'effectivité définitive. « Le progrès indéfini, tel que Kant, en particulier, l'avait associé au devoir-être, ne ressemble-t-il pas à cette succession des nombres *qui ne mène vers aucun rivage*, à ce que Hegel appelle le « mauvais infini » ? » se demande Bloch à cet effet²⁴. Peu importe ce que l'on fait, la satisfaction du devoir accompli nous échappe, jamais nous n'arriverons à bon port. Or, pour Hegel, cette impossibilité n'est pas due à un quelconque défaut dans la capacité humaine à conceptualiser le réel, mais bien dans l'indétermination de la finalité : « le *but final*, le *Bien*, est une abstraction sans détermination, comme aussi ce qui doit être un

*devoir*²⁵ ».

On retrouve ici la critique de l'antinomie que Hegel souligne au cœur de la morale kantienne. D'une part, comme *pratique*, la morale doit être opérante et prendre la forme d'un agir déterminé, mais d'autre part « l'*achèvement* de cette même [moralité] est à *repousser* à l'*infini* ; car si effectivement il intervenait, la conscience morale se sursumerait²⁶ ». Il faut dès lors qu'elle reste également indéterminée, indéfinie, infinie. Or, cette contradiction entre *la nécessité d'être* (comme action déterminée) et *de devoir-être* (comme projet infini), la moralité reste incapable de la résoudre et n'aboutit à être « immédiatement rien d'autre que la contradiction elle-même perpétuellement posée²⁷ ».

Une critique de la critique : la réappropriation du devoir-être chez Bloch

Bloch – comme Hegel – refuse de penser un devoir-être indéfini, posé d'une manière radicalement transcendante par rapport au réel : « [i]l est important qu'au lieu de ce dualisme le philosophe du concret introduise dans son idéal la médiation du monde, que dans un azur moral par ailleurs infiniment vide il fasse s'arrondir une voûte de déterminités²⁸ ». Autrement dit, si un devoir-être peut être pensé philosophiquement, il doit être pensé non seulement comme un *devoir* à réaliser, mais aussi comme quelque chose qui a à *être* au plein sens du terme. En effet, quel peut bien être la valeur ontologique d'un devoir-être qui ne sera jamais ? « Si l'intention reste sans finalité, nous dit Bloch, si l'espérance reste dépourvue d'ancre, c'est pure absurdité que d'avoir une intention morale, c'est pure inconsistance que de nourrir une espérance humaine²⁹ ».

On voit ainsi ce que Bloch hérite de la position critique de Hegel. La « vertu hégélienne du concret³⁰ » est ce qui permet à la pensée de se garder contre le *pathos* du mauvais infini manifesté autant dans le sentimentalisme romantique que dans le formalisme scrupuleux d'un Kant³¹. À l'effort du travail infini, Hegel oppose le primat de « l'aptitude à atteindre le but³² » et donc de son accessibilité effective. Ce que Bloch, conformément à la perspective militante qui est la

sienne, ne démentira point : si un devoir-être est possible, c'est avant tout comme devoir-être *destiné* à se nier *comme devoir-être* pour se constituer comme *être*. Le devoir-être qui resterait toujours un *devoir-être* ne serait qu'une absurdité. Comme le rappelle justement Iain Macdonald, pour Hegel : « [l]e devoir-être, tant qu'il ne se réalise pas, n'est que la monstruosité d'une essence à laquelle aucun être ne correspond³³ ».

Cependant, Bloch se sépare de Hegel dans son refus de réduire la notion de devoir-être au progrès infini : « le vouloir se paralyse avec l'entière disparition du devoir-être, considéré comme uniquement et à jamais sans fin. Tel est le prix que Hegel a payé, bien trop élevé et nullement nécessaire ; pour qu'il cesse d'être infini, est-il indispensable de barrer la route à l'avenir ?³⁴ »

Le parti pris actualiste de Hegel l'amène à réduire la notion de devoir-être à l'une ou l'autre de ces alternatives : 1) au mieux, à la figure kantienne de progrès infini qui n'est rien d'autre que le mauvais infini critiqué par Hegel³⁵ ; 2) au pire, à la figure du jeune homme prisonnier de ses propres rêveries et rejetant avec dégoût l'effectif. La critique hégélienne du *Sollen* s'explique ainsi par ce que Bloch appelle « le pathos du *concret*³⁶ ». Nous avons vu que la concrétude pouvait être une vertu face à l'abstraction d'un devoir-être détacher de tout prise sur le réel. Chez Hegel cependant, le concret devient *pathos* dès lors qu'il identifie : « Le contenu du savoir avec celui de l'avoir-été. Ainsi le monde de l'avenir peut briller d'un plus grand éclat aux yeux de ses prophètes exaltés ; en le tenant pour inobjectivable, on lui interdit d'être jamais objet de science, d'une science entendue comme contemplation, — car seul le passé peut être connu par contemplation³⁷ ».

C'est ainsi que Hegel *mutile* le réel *de son propre développement*. Pour Bloch donc, l'erreur de Hegel n'est pas tant dans sa critique du devoir-être tel qu'il le présente dans l'esprit du jeune homme ou dans l'idéalisme moral subjectiviste. Son erreur est de conclure, à partir de cette critique légitime *d'un certain concept abstrait* de devoir-être à la nécessité de *l'abandon catégorique et définitif* de ce concept. Autrement dit, le défaut de la critique hégélienne serait d'aboutir trop rapidement à l'impertinence unilatérale *du concept même de devoir-*

être, alors qu'elle n'a montré que la faillite *de certains concepts déterminés* du devoir-être tout à fait inadéquat pour une pensée concrète. Pour Bloch au contraire : « [l]e périlleux processus [du devoir-être, E.C.] ne comporte pas seulement l'informe bruissement d'une éternelle tendance, d'une tendance, par conséquent sans espoir ; il comporte aussi quelque chose de l'état terminal³⁸ ». Hegel va donc trop loin et manifeste par son rejet du *Sollen*, selon Bloch, non pas tant son attachement à une réflexion fondée sur le concret que son attachement à un certain conservatisme. C'est ce qui le pousserait à rejeter de manière abstraite les développements à venir du réel. S'il y a un devoir-être chez Hegel celui-ci doit être conforme aux normes juridiques et éthiques en places³⁹. En effet, si le devoir-être est une possibilité réelle, il est pour Hegel, comme nous l'avons vu, *déjà réalité, déjà être*. Le monde a à être ce qu'il est et est ce qu'il a à être. Faut-il comprendre cela comme une caution du *statu quo*, des normes et des institutions en place ? Or, pour Bloch, de telles normes ont été par le passé transformées, dépassées, sans que l'on puisse en conclure que ce genre de transformation soit un pur vestige de l'histoire ne pouvant plus se reproduire à l'avenir.

Dès lors que l'on admet le devenir historique comme étant ouvert sur l'avenir, le rejet hégélien du devoir-être semble se constituer comme un obstacle à la prise en considération du rôle joué par la subjectivité des acteurs historiques dans le développement du réel. Bloch se propose ainsi de repenser – à la lumière de la critique hégélienne – les modalités du concept de devoir-être. En cela, il s'inscrit dans ce qu'il nomme « [l']héritage dialectico-matérialiste⁴⁰ » de Hegel, c.-à-d. initialement – et de manière essentielle – la pensée de Marx et des jeunes hégéliens.

Face à un Hegel qui refusait au philosophe toute légitimité à discourir sur l'avenir – « [l]a philosophie ne s'occupe pas de prophéties⁴¹ » disait-il – ces derniers vont chercher à faire éclater les obstacles qui contraignaient le philosophe à se faire l'agent du *statu quo*⁴². Cette tentative peut s'expliquer par leur désillusion face au développement de l'histoire et de l'État prussien : « [i]ls [les jeunes hégéliens, E.C.] attendaient de l'histoire le triomphe de la raison. L'histoire les soumettait à la loi de la déraison⁴³ ». Comment

maintenir l'idée que « *ce qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel*⁴⁴ » dès lors que l'on comprend le rationnel comme ce qui est justifié – et non plus simplement comme ce qui est explicable – et que l'on ne peut trouver aucune justification définitive à l'effectivement présent. Il devint alors criant de développer « une philosophie qui permît de penser dans l'histoire à la fois la déraison de l'histoire et l'avenir de la raison⁴⁵ ».

Autrement dit, en (ré)intégrant la catégorie de l'avenir à la philosophie, les jeunes hégéliens tentent de renouveler le concept de devoir-être tout en le situant dans les limites de l'horizon du réellement possible. Si la raison n'est pas réellement advenue, mais reste à venir, elle doit néanmoins advenir, i.e. se réaliser dans une présence effective. Cet avenir de la raison ne saurait être repoussé à l'infini. Bloch ne dira pas autre chose : « [à] l'égard de ce qui, dans l'effectivement réel, n'est pas rationnel, cette phrase [« le rationnel est effectivement réel », E.C.] implique, au contraire, l'impulsion vers l'avant d'un devoir-être⁴⁶ ». Devoir-être qui, chez Bloch, comme nous l'avons vu, n'a plus rien à voir avec la notion du progrès infini kantien : « [l]a véritable faim n'est pas en soi infinie, elle réclame une substantielle nourriture, et cette nourriture l'apaise⁴⁷ ». L'aspiration à l'effectivité du rationnel et de la rationalité de l'effectif réclame tout autant une satisfaction qu'elle ne trouve ni dans une raison qui transcenderait éternellement le réel, ni dans un réel foncièrement irrationnel. C'est pourquoi il faut, avec Hegel et contre Kant, prendre ses distances avec l'idée de progrès infini, mais aussi dépasser le carcan du *statu quo*, cette fois contre Hegel et avec Marx (ce dernier reprenant par ailleurs – en les transformant – certains motifs kantien afin de mieux pratiquer ce dépassement⁴⁸).

En effet, comme l'affirme Pierre Quillet, pour Bloch : « le carcan hégélien est la déification de l'accompli, de la positivité de l'histoire, l'histoire universelle comme jugement dernier⁴⁹ ». Or, selon Bloch, ce carcan – sous la forme d'une « *doctrine close*⁵⁰ » – vient se surimposer à l'impulsion du mouvement dialectique dont Hegel lui-même fut l'un des grands initiateurs : « [la] possibilité qu'il appelle réelle est complètement *encerclée* par la réalité *devenue*⁵¹ ». La figure du cercle hégélien est ainsi comprise par Bloch comme un parti pris

réactionnaire posant contre toute possibilité de transformation du monde, le motif de la reproduction comme fondement de l'ordre du réel :

Il parle [...] en penseur ignorant de l'avenir, en dialecticien du cercle, tourné vers le passé, ou, ce qui revient au même, en dialecticien du déroulement éternellement semblable des choses, de l'éternel retour des choses prisonnières de leur cercle, bref, c'est le réactionnaire qui parle ici en Hegel, pour qui la philosophie, quand il s'agit de transformer, arrive de toute façon toujours trop tard⁵².

Par cette critique, Bloch demeure très proche des (ré)interprétations jeunes hégéliennes de Hegel qui, tout aussi surprises par « l'immobilité chez ce penseur du devenir⁵³ », vont mettre l'emphase sur la dynamique de la dialectique contre la dimension totalisante, doctrinaire et contraignante du système clos⁵⁴. Cette emphase sur le devenir va prendre la forme, comme nous l'avons vu, d'une ouverture sur l'avenir permettant la réintroduction d'une réflexion possible sur la notion de devoir-être. Or, cette ouverture vers l'avenir, loin de nier le présent effectif comme ce pouvait être le cas pour le jeune homme décrit par Hegel dans l'*Encyclopédie*, va au contraire fonder l'attachement du sujet au présent et au réel. Ainsi, pour reprendre ce qu'écrivait déjà Georg Lukacs en 1923 : « [c]'est seulement quand l'homme est capable de saisir le présent comme devenir en y reconnaissant les tendances dont l'opposition dialectique lui permet de *créer* le futur, que le présent, le présent comme devenir, devient *son* présent⁵⁵ ».

C'est ainsi que l'on peut (ré)ancrer sur un fond réel non seulement la catégorie temporelle du futur, mais également la notion de devoir-être. Exclus de la science philosophique hégélienne, ces concepts redeviennent un objet de la réflexion philosophique dès lors que l'on abandonne l'idée d'un terme définitif à la pensée : « à la fin de toute œuvre philosophique achevée figure invisiblement l'annonce qui se lit à la fin de chaque feuilleton : la suite au prochain numéro⁵⁶ ». L'erreur de Hegel serait donc de faire de la raison une pensée advenue à travers le développement de son propre système philosophique. Autrement dit, la philosophie serait, avec Hegel,

une discipline définitivement établie dans sa forme et ses pratiques, permettant la saisie conceptuelle la plus adéquate de la rationalité du réel. Le mouvement de la pensée aurait ainsi trouvé son terme dans le système hégélien capable d'accorder la subjectivité de la conscience avec l'ordre du réel. Pour Bloch – comme pour Marx – cette résolution n'a cependant véritablement eu lieu que dans l'ordre intellectuel d'un état particulier (l'Allemagne philosophique du XIX^e siècle), mais non-encore de façon universelle. L'achèvement du système hégélien reste encore en décalage avec l'histoire humaine réelle, de sorte que sa gloire est une « gloire purement idéaliste, nullement gloire réelle⁵⁷ ». La pensée reste ainsi en plein procès de réalisation. Or, comme le rappelle Bloch contre Hegel : « [d]'une pensée qui advient on n'a pas le droit de faire une pensée advenue, comme l'a enseigné Hegel. Comme si toute chose avait fait son temps, reçu son salaire⁵⁸ ! »

Toutefois, cette réappropriation de la catégorie de l'avenir et du devoir-être ne tombe pas, chez Bloch, dans l'écueil du refus de l'effectif. Au contraire, Bloch reste d'accord avec Hegel sur ce point : le possible doit être inscrit dans le réel, le devoir-être n'a de sens qu'à partir de l'être. Si l'on ne peut faire de ce qui *advient* un *advenu* on ne peut tout autant pas nier ce qui advient au nom d'un pur *devrait-être* autre. Le devoir-être légitime devra ainsi prendre la forme d'une possibilité réelle. Cependant la notion de possibilité réelle, du fait de la réinscription de la catégorie de l'avenir dans l'ordre du réel, sera radicalement différente chez Bloch que ce que l'on peut entendre chez Hegel sous ce terme.

Bloch et le devoir-être effectif

Nous avons jusqu'à présent vu pourquoi, en fonction de sa conception de la philosophie comme science ancrée dans l'effectif, Hegel récuse le devoir-être tel qu'il le comprend dans la pensée kantienne, en l'accusant de tomber dans le piège de ce qu'il nomme le mauvais infini. Sur ce point, nous l'avons vu Bloch reste d'accord avec Hegel. Là où le bât blesse, selon Bloch, c'est lorsque Hegel, à partir d'une critique d'un type particulier de *Sollen*, généralise hâtivement la portée de sa critique à toute forme de devoir-être. Hegel se fait

alors le chantre du *statu quo* et de l'état de fait aussi peu rationnel fut-il. C'est du moins la lecture que fait Bloch reprenant ainsi l'un des motifs critiques centraux que les jeunes hégéliens opposèrent à leur maître. Ils opposèrent au philosophe de l'État prussien, la nécessité d'une transformation politique émancipatrice pour réaliser l'idéal philosophique d'une réconciliation des antinomies. Bloch est pour ainsi dire un héritier direct de cette tentative dont il cherchera, comme nous le verrons, à asseoir les fondations sur une conception de la matière comme noyau réel des multiples possibles non nécessairement déjà advenus.

En effet, alors que chez Hegel le possible reste encarcené par une compréhension de l'effectivité comme essentiellement reproductive. Au contraire, chez Bloch, le réel est compris comme fondamentalement créatif, d'une créativité dont on ne peut épuiser le sens en portant uniquement notre regard sur le passé et l'actuel.

En tant que réalité *matérielle*, le réel est déjà possibilité d'un autre réel. Hegel ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit dans la *Science de la Logique* : « [la] réalité, qui correspond à la possibilité d'une chose, représente donc, non sa propre réalité, mais l'être-en-soi d'un autre réel⁵⁹ ». Simplement, pour Hegel, la possibilité réelle est réductible à la réalité même et ce n'est qu'après la réalisation effective d'une possibilité que l'on peut confirmer son caractère réel. Au contraire, pour Bloch, la dimension *matérielle* du réel implique un avenir ouvert à de réelles possibilités jamais encore advenues, mais dont la réalisation existe néanmoins effectivement à l'état latent. On peut bien sûr voir l'origine de cette opposition entre Hegel et Bloch dans une différence d'approche. Hegel pose la modalité dans un ordre logique potentiellement atemporel, alors que Bloch situe sa réflexion sur les modalités dans une perspective résolument historique où la confirmation de la réalité d'une possibilité peut appartenir à un futur appelé à s'effectuer dans un temps plus ou moins long. Dès lors, la réalité la plus authentique, dans une perspective blochienne, est ouverte sur l'avenir. Elle n'est plus le maintien de l'état présent, ni même le développement d'un présent toujours fidèle à lui-même selon la guise de la similitude. Au contraire, la réalité couvre pour Bloch en son sein la possibilité réelle du si peu présent : « [a]insi se

trouve définie cette autre réalité qui est finalement la plus positive de toutes : celle que produit le si peu présent dessaisissement du très présent dessaisissement même⁶⁰ ». On trouve, au cœur de la matière omniprésente une foule de possibilités jamais encore actualisées et c'est pourquoi selon Bloch l'avenir se trouve déjà présent dans le maintenant. La possibilité du dessaisissement, de l'émancipation, bref du tout-autre que notre situation présente et donc déjà là, non comme simple possibilité formelle, mais bien comme possibilité réelle.

Cette possibilité réelle du tout-autre trouve ainsi elle-même son fondement dans la réalité matérielle. En effet, Bloch en reprenant à Aristote son concept de matière pose dans son *Principe Espérance* l'équivalence : « possibilité réelle = matière⁶¹ ». Chez Aristote, la matière constitue le substrat non encore déterminé par une forme spécifique⁶². Il est en ce sens ce qui est susceptible de prendre de multiples formes possibles. Ainsi, une matière comme le bois peut autant prendre la forme d'une table que d'une poutre permettant les fondations d'une maison. On dira que c'est la matière-bois qui rend possible une actualisation sous la forme d'une table ou d'une poutre. La possibilité d'être ou non une chose ou l'autre relève pour Aristote de la matière : « tous les êtres qui sont engendrés, soit par la nature, soit par l'art, ont une matière, car chacun d'eux est capable à la fois d'être et de ne pas être, et cette possibilité, c'est la matière qui est en lui⁶³ ». En partant de cette conception aristotélicienne de la matière, Bloch développe une ontologie matérialiste selon laquelle la matière constitue un substrat bien réel, mais comprenant néanmoins en son sein des possibilités jamais encore actualisées et pourtant présentes. La matière est donc le substrat à la fois de ce qui est en acte – toute chose est faite d'une matière quelconque – et de ce qui est en puissance – la matière en tant qu'indéterminée est susceptible de revêtir en acte des formes jusqu'à présent encore inconnues. C'est pourquoi chez Bloch, la matière peut à la fois se comprendre comme ce qui est manifeste et concret, mais aussi comme ce qui est en puissance, comme *potentia*⁶⁴.

Il faut ainsi noter que, contrairement à ce qu'en ont dit Kant et Hegel, la modalité du possible n'est pas pour Bloch qu'une simple

expression de la faculté à connaître d'un sujet⁶⁵. Bien au contraire, la possibilité réelle doit être nous dit Bloch, : « considérée à ce point réelle qu'elle comprend tout à la fois le sein et la fécondation, la vie et l'esprit, unis dans la matière⁶⁶ ». Héritier de la philosophie matérialiste et panthéiste de l'époque médiévale, Bloch reprend – sous une forme sécularisée – l'idée selon laquelle l'activité divine de création ne serait elle-même que l'expression de la matière⁶⁷. C'est donc dire que les possibles existent déjà effectivement au cœur de la réalité matérielle et trouvent au sein de la matière – entendue à la fois comme vie et esprit – l'impulsion première de leur création à venir. Or, si la possibilité est au cœur de la matière, il ne faut pas penser que seules les formes actualisées par le passé déterminent l'ensemble des formes à venir. Le réel peut encore avoir des atouts – jamais encore dévoilés – dans sa manche.

D'autre part, si la matière recouvre également la vie et l'esprit, le moment de la subjectivation humaine, tant dans l'action que dans la réflexion, se trouve pleinement intégré au déploiement historique de la matière. Ce moment subjectif devient par là un élément essentiel dans le développement matériel des possibilités réelles.

Évidemment, certains aspects de la réalité matérielle peuvent faire obstacle à la volonté humaine (tout comme la volonté humaine elle-même – en tant qu'il est un aspect de la réalité matérielle – constitue un obstacle à la réalisation de certaines possibilités matérielles) de même que certaines volontés humaines peuvent se faire mutuellement obstacle. Et bien entendu, si l'on s'en tient à une perspective qui se restreint au domaine du présent et du passé, il faut conclure que seule la possibilité qui a surmonté tous les obstacles était effectivement réelle. Toutefois, en fonction du concept même de matière comme *potentia*, la réalité ne comprend plus simplement le passé et le présent, mais également l'avenir dont on ne peut établir le cours avec la certitude d'une nécessité d'airain, mais dont l'anticipation reste possible et même nécessaire : « [s]ans matière l'anticipation (réelle) n'a pas de terrain (Boden) sur lequel se dérouler, sans anticipation (réelle) il n'y a pas d'horizon saisissable pour la matière⁶⁸ ».

La réalité matérielle – entendue au sens blochien – ouvre ainsi

à une dimension nouvelle par rapport à ce que l'on pouvait trouver chez Hegel. En posant l'anticipation réelle comme horizon essentiel au développement de la réalité, Bloch ouvre la voie à l'espérance et à l'optimisme militant pour lequel la *praxis* et l'effort peuvent encore porter fruits. « Tout n'est certes pas encore perdu, mais tout n'est pas encore gagné non plus⁶⁹ » tel est le *credo* de l'optimisme militant. Privilégiant la dimension pratique et subjective comme moteur de l'histoire, Bloch nous invite à rejeter l'idée complaisante d'un devoir-être qui prendrait la forme d'une *loi* historique permettant de prévoir le cours nécessaire de l'avenir. L'anticipation s'appuie non sur des lois – comme ont pu le penser certains marxistes la seconde Internationale⁷⁰ – mais sur de simples tendances, d'où l'importance de l'intention et de la pratique subjective.

Toutefois, cette intention n'est pas bâtie sur du sable, mais sur une tendance réelle qui, s'il est vrai qu'elle peut finir submergée par les obstacles, peut tout aussi bien, dûment appuyée, devenir effective : « [l]e futur authentique, y compris celui dont on recherche les tendances et qu'on cherche à médiatiser dans la pratique, recèle donc toujours un élément de surprise, c'est-à-dire, si l'on se réfère au futur de l'homme, la notion de danger ou encore de salut⁷¹ ». Contre la fatalité, Bloch réaffirme que seule l'action ou l'inaction du sujet humain détermine en définitive le résultat de l'histoire.

Si l'avenir reste ambigu quant à son résultat définitif et n'offre aucune assurance de salut, si le devoir-être ne peut prétendre à la nécessité absolue de sa réalisation de manière positive, il n'en reste pas moins que le devoir-être chez Bloch demeure effectif au double sens où il s'appuie : 1) sur un optimisme militant qui ne reste pas simplement passif face au cours du monde, mais agit effectivement dans le présent sur celui-ci ; 2) sur une réalité matérielle ouverte au changement et dont les circonstances effectives déterminent à l'état de latence les tendances possibles de l'avenir.

Il importe ici d'insister sur ce concept de *latence* chez Bloch : « [l]a latence est la structure dans laquelle s'exprime, pour la tendance, l'étrange préexistence de son orientation et de son anticipation ; en d'autres termes, la latence est le mode selon lequel le contenu d'un but qui n'est pas encore se fait valoir dans une tendance⁷² ». Elle est

ainsi la forme présente qui appelle une tendance future, tendance qui peut elle-même aboutir à l'identification émancipatrice de l'idée et de la réalité ou au contraire être bloquée de telle sorte que la réalité d'un monde réconcilié – où l'injustice n'est plus – demeure encore une fois hors de portée.

Quelle que soit l'issue d'une tendance, la notion de devoir-être garde sa pertinence dans l'ordre de la réalité matérielle tant que demeure incomplète ce que Bloch nomme l'*identification* ; c.-à-d. l'émancipation réelle et définitive rendue possible par la réconciliation pleine et entière de l'objectivité et de la subjectivité, réconciliation que Bloch oppose à cette fausse identification qui consiste à nier idéologiquement toute possibilité d'amélioration ou même de changement en niant l'existence de la distance et du conflit plutôt que de l'abolir⁷³. Du fait de l'incomplétude de l'identification dans la réalité présente, le projet d'émancipation et de transformation sociale demeure la seule possibilité réelle digne de mobiliser l'unité de la pensée et de la pratique chère à la tradition marxienne et dont Bloch dégage les conditions de possibilités par son travail sur le devoir-être.

Conclusion

Le devoir-être – dans sa formulation kantienne de progrès indéfini ou encore dans la figure du jeune idéaliste refusant la réalité au nom de ce qui devrait être – fut, pour Bloch, légitimement critiqué par Hegel. Il n'en reste pas moins que pour Bloch, ce concept de devoir-être garde une pertinence philosophique insoupçonnée par Hegel. En fait, l'erreur de Hegel aura été de voir l'achèvement de la philosophie dans son propre système. Au contraire, en adoptant une compréhension marxienne de la philosophie, Bloch ne peut penser l'achèvement effectif de la philosophie sans une transformation radicale de la réalité dont les contradictions sociales structurelles constituent un maintien à distance de l'adéquation définitive du rationnel et de l'effectif. En reprenant les paroles de Marx : « [l]a philosophie ne peut devenir réalité sans l'abolition du prolétariat, le prolétariat ne peut s'abolir sans que la philosophie ne devienne réalité⁷⁴ », Bloch intègre la philosophie dans un processus encore en

cours de réalisation. C'est ce présent comme devenir qui demande le maintien d'un devoir-être. Ce dernier doit certes prendre en compte les tendances réelles du cadre social et historique, mais en se constituant comme guide de l'intention subjective manifestée dans la *praxis*, il contribue à la concrétisation de la tendance transformatrice et révolutionnaire réelle qui reste encore à réaliser.

-
1. Pierre Quillet, « Le Carcan hégélien » dans Gérard Raulet (dir.), *Utopie – marxisme selon Ernst Bloch*, Paris, Payot, 1976, p. 172.
 2. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 2003, p. 106. De même, dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, Hegel écrira de la philosophie que « son contenu est l'effectivité. » (G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophique en abrégé*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2012, p. 90, §6).
 3. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit, op.cit.*, p. 103.
 4. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophique en abrégé, op.cit.*, p. 602, §574.
 5. Aristote, *Métaphysique II*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2004, pp. 47-48, 1047b.
 6. G. W. F. Hegel, *La Science de la Logique III – Logique de l'essence*, trad. Samuel Jankélévitch, Paris, Aubier, 1976, p. 205.
 7. *Ibid.*, p. 200. Ainsi, comme le rappelle Hegel dans l'*Encyclopédie*, d'un point de vue formel : « Il est possible que ce soir la lune tombe sur la terre [...] il est possible que le Sultan devienne Pape » (G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I – La science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1986, p. 576, Add.§143). Ces possibilités ne disent toutefois rien sur le cours du monde et le rapport entre une possibilité et les circonstances nécessaires à son actualisation.
 8. G. W. F. Hegel, *La Science de la Logique, op.cit.* p. 205.
 9. *Ibid.*, p. 206.
 10. *Ibid.*, p. 205.
 11. *Ibid.*, p. 208.
 12. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit, op.cit.*, p. 105.
 13. *Id.*
 14. Cf. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophique en abrégé, op.cit.*, p. 92, §6.
 15. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit, op.cit.*, p. 106.
 16. Cf. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophique en abrégé, op.cit.*, pp. 441-442, §396 ; mais également Claire Pagès, « Hegel ou le possible

réel. La critique hégélienne des idéaux en question », *PhaenEx*, vol.5, no.1 (2010), pp. 93-98.

17. Claire Pagès, « Hegel ou le possible *réel*. La critique hégélienne des idéaux en question », *loc.cit.*, p. 95.

18. Défini de façon sommaire, le concept de *Sittlichkeit* constitue dans la pensée de Hegel l'ensemble des règles de vie légiférant la vie en société. Ce sont les us et coutumes, en un mot les mœurs d'une société qui déterminent ses normes, ce qui y est loisible de faire, ce qui est jugé bien ou mal. La morale et la liberté est ainsi historiquement et socialement déterminée sous la forme de ce que Hegel nomme la *Sittlichkeit*.

19. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op.cit.*, p. 230, §135.

20. G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 2006, p. 578. Nous ne nous prononcerons cependant pas ici sur la légitimité ou les problèmes de cette lecture hégélienne de la morale de Kant. À ce sujet, cf. notamment Jean-François Kervégan, « Le problème de la fondation de l'éthique : Kant, Hegel », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol.95, no.1(1990), pp. 40-41.

21. G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, *op.cit.* p. 578.

22. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2003, p. 246.

23. Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1977, p. 418-419.

24. *Ibid.*, p. 417 (nous soulignons).

25. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophique en abrégé*, *op.cit.*, p. 144, §60.

26. G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, *op.cit.*, p. 577. Sursumer (*Aufheben*) et sursomption (*Aufhebung*) constituent une dimension centrale de la dialectique hégélienne. Ces termes signifient à la fois nier et conserver. Dans la sursomption, la réalité prise en défaut est dépassée par un concept plus authentique, plus adéquat de la réalité. Ce nouveau concept ou cette nouvelle réalité maintient néanmoins ce qui dans le concept antérieur conférait tout de même à la réalité fautive un statut de réalité. La sursomption n'est donc pas simplement une négation abstraite et univoque, elle conserve les éléments vraies d'une réalité néanmoins inadéquate.

27. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophique en abrégé*, p. 145, §60.

28. Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, *op.cit.*, p. 419.

29. *Ibid.*, p. 420.

30. *Ibid.*, p. 417.

31. Cf. *ibid.*, p. 419.

32. *Ibid.*, p. 420.

33. Iain Macdonald, « L'égalité, le possible et ce que les «hommes devraient 'pouvoir être'» : sur *La gauche et l'égalité* de Jean-Michel Salanskis »,

Dialogue dans vol.51, no.2 (2012), p. 250.

34. Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, *op.cit.*, p. 421

35. Cf. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophique en abrégé*, *op.cit.*, pp. 179-180, §93-94.

36. Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, *op.cit.*, p. 417.

37. *Ibid.*, p. 416.

38. *Ibid.*, p. 424.

39. Cf. *ibid.*, p. 422.

40. *Id.*

41. G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, UGE 10/18, 1965, p. 242. Bloch affirme à cet effet : « Pour Hegel, en vertu de sa philosophie, devant le monde à venir, l'entendement se tient coi » (Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, *op.cit.*, p. 415).

42. Cette volonté trouve son expression la plus marquante dans la 11e thèse sur Feuerbach de Marx : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le transformer » (Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, trad. Henri Auger et al., Paris, Éditions sociales, 1975, p. 34).

43. Louis Althusser, « Note du traducteur » dans Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, Paris, PUF, 1973, p. 8.

44. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op.cit.*, p. 104.

45. Louis Althusser, « Note du traducteur », *op.cit.*, p. 9. On voit ainsi comment le devoir-être, pour les jeunes hégéliens, doit être compris dans l'horizon d'un temps historique. Autrement dit, le devoir-être et l'avenir n'ont une signification philosophique que dans la mesure où l'Idée – ou la Raison – s'incarne dans la réalité temporelle et historique. Dans cette perspective, l'adéquation de l'Idée et de la réalité ne peut pas simplement se manifester dans l'ordre logique de la pensée, mais doit également se réaliser dans l'ordre politique de la *vie* humaine. Encore une fois, nous ne pouvons nous prononcer ici sur la légitimité de cette interprétation de la pensée politique et la philosophie de l'histoire de Hegel par les jeunes hégéliens.

46. Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, *op.cit.*, p. 414.

47. *Ibid.*, p. 419.

48. Par exemple lorsqu'il écrit dans « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel » : « La critique de la religion s'achève par la leçon que l'homme est pour l'homme l'être suprême, donc par l'impératif catégorique de bouleverser toutes les conditions où l'homme est un être humilié, asservi, abandonné, méprisable » (Karl Marx, « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel, » dans Karl Marx, *Philosophie*, trad. Maximilien Rubel et al., Paris, Gallimard, 1982, p. 99). L'influence que Kant exercera sur Marx et les jeunes hégéliens dans leur critique du système hégélien dépasse malheureusement le cadre du présent examen.

49. Pierre Quillet, « Le Carcan hégélien », *loc.cit.*, p. 173.

50. Cf. Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, op.cit., p. 421.
51. Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, trad. Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard, 1976, p. 296 (Nous soulignons).
52. *Id.* Bloch pense ici au passage de la *Philosophie du droit* où Hegel écrit : « Pour dire encore un mot de *l'enseignement* qui dit comment le monde doit être, la philosophie, de toute façon, vient toujours trop tard pour cela. En tant que *pensée* du monde, elle n'apparaît dans le temps qu'après que l'effectivité a achevé son procès de culture et est venue à bout d'elle-même » (G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op.cit., p. 107). Cf. également Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, op.cit., p. 415.
53. Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, op.cit., p. 414.
54. Bloch lui-même soulignera l'importance d'un système *ouvert* (cf. notamment Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*, trad. Gérard Raulet, Paris, Payot, 1981, pp. 26-27).
55. Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, trad. Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Minuit, 1976, p. 251. Cet extrait est cité dans Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*, op.cit., p. 86.
56. Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, op.cit., p. 423.
57. *Ibid.*, p. 421. Au contraire, dit Bloch : « La vie continue, et elle va mal ; elle-même est loin d'être aussi achevée que dans l'image que s'en donne généreusement le philosophe des fins heureuses » (*ibid.*, p. 423).
58. *Ibid.*, p. 414.
59. G. W. F. Hegel, *La Science de la Logique*, op.cit., p. 206.
60. Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, op.cit., p. 424.
61. Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, op.cit., pp. 284-285.
62. Cf. Aristote, *Physique*, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 2012, p. 102, 192a32 et Aristote, *Métaphysique I*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2000, p. 260, 1032a18.
63. Aristote, *Métaphysique I*, op.cit., p. 260, 1032a19-20.
64. Sur les origines et la signification d'une telle conception de la matière comme *potentia*, notamment dans la philosophie grecque, cf. Norbert M. Luyten, « Matter as potency » dans Ernan McMullin (ed.), *The Concept of Matter*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1963, pp. 122-130.
65. Cf. *ibid.*, p. 295. Dans l'*Encyclopédie*, Hegel reprend à son compte l'analyse kantienne de la modalité du *possible*, tout en la rejetant pour ce qui a trait aux concepts d'*effectivité* et de *nécessité* (cf. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophique en abrégé*, op.cit., p. 212, §143).
66. Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, op.cit. p. 285.
67. Cf. *id.*
68. Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, op.cit. p. 286.
69. *Ibid.*, p. 241. Cf. également Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*, op.cit., p. 142.
70. Korsch partage, à ce sujet, le point de vue critique de Bloch à l'endroit du marxisme orthodoxe de la seconde Internationale. Cf. Karl Korsch, *Marxisme*

et philosophie, trad. Claude Orsoni, Paris, Minuit, 1976, p. 164.

71. Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*, *op.cit.*, p.87. Dans le même sens, Bloch poursuit plus loin : « Le novum n'est pas nécessairement prédisposé à être un Bien ; il peut tout aussi bien susciter la crainte que l'espérance et contenir les deux possibilités de la chute et de l'exaucement » (*ibid.*, p. 135).

72. *Ibid.*, pp. 141-142.

73. Cf. Ernst Bloch, *Sujet-Objet*, *op.cit.*, p. 423.

74. Marx, « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », *op.cit.*, p. 108.

Lectures croisées : Mise en correspondance des thèmes de la praxis et de la transcendance chez Husserl et le *Marx* de Michel Henry

CHARLES GUAY-BOUTET, *Université Laval*

Est-il possible d'effectuer une lecture rapprochée et une mise en relation des appareils philosophiques déployés par ces deux géants de la pensée philosophique allemande que sont Karl Marx et Edmund Husserl ? Un bref coup d'œil à l'ensemble des commentaires auxquels a donné lieu l'œuvre de ces deux penseurs en laisserait plus d'un sceptique : très peu se sont engagés à mettre en correspondance les thèmes fondamentaux des philosophies élaborées par ceux-ci. C'est bien pourtant notre objectif. En effet, une lecture attentive des textes de Husserl et de l'interprétation de la philosophie marxienne développée par Michel Henry dans son *Marx* (1976), nous ont rapidement amené à conclure qu'il existe manifestement, au-delà des divergences profondes, une unité conceptuelle forte entre la phénoménologie husserlienne et cette philosophie dite de *la réalité*, comme l'a superbement formulé Henry,¹ chez Marx. Dans son texte, Henry a explicitement effectué le rapprochement entre la signification du concept de praxis chez Husserl et Marx. Cela dit, un autre rapprochement, autrement plus significatif selon nous, a été ignoré par Henry et c'est sur celui-ci que nous voudrions insister. En effet, il existe selon nous une familiarité essentielle entre la philosophie économique de Marx et la critique adressée par Husserl à la science contemporaine dans la *Krisis*, familiarité qui à notre connaissance n'a jamais été soulignée dans la littérature.

Notre exposé s'articulera en trois temps. Premièrement, nous exposerons le concept husserlien de « praxis », désignant la pratique subjective médiatisant la relation que les sujets entretiennent avec les objets dans le monde. Henry définit, dans un langage au demeurant largement emprunté au vocabulaire phénoménologique

en général, le concept de « praxis » de la manière suivante, à laquelle nous resterons attachés tout au long du texte : « *la praxis comprise comme le corps lui-même dans son déploiement subjectif* ». Nous exposerons ensuite la primauté de la praxis sur une quelconque théorie dans la phénoménologie husserlienne. Nous pourrions ensuite exposer la critique husserlienne d'une superposition à la praxis d'un ordre transcendant, étranger à celle-ci. Ce concept élucidé sera le point à partir duquel s'éclaircira la problématique de la mise en correspondance, entre Husserl et le *Marx* de Henry du concept commun de superposition au réel, appartenant à l'ordre de la praxis vital, d'un ordre qui lui est transcendant et ontologiquement étranger : le capitalisme, chez Marx, et la science galiléenne chez Husserl. Le point de départ de cette mise en correspondance sera le concept commun de praxis, que les textes de Henry et de Husserl partagent. Mais là où notre lecture, croyons-nous, est originale, est qu'à l'insu de Henry, sa propre lecture invite à interpréter cette superposition comme répondant aux mêmes déterminations générales : « idéalisation » du monde de la vie et abandon méthodique de la subjectivité dans la constitution de l'objectivité, comme si, sans que Henry ne l'ait explicitement traité, l'intuition philosophique partagée par Husserl et Marx aurait donné lieu à une critique s'appuyant sur un appareil conceptuel commun.

1. Husserl et la perte de la vie dans la révolution galiléenne

1.1 Le concept husserlien de « monde de la vie », ou le lieu de la praxis originnaire

Dans son œuvre tardive, Husserl a mis au point un concept relativement nouveau au sein de sa philosophie, celui de « monde de la vie » [*Lebenswelt*]. Celui-ci est ce monde originnaire où se déploie une praxis particulière, effective, c'est-à-dire celle où les objets relatifs au monde de la vie sont en proximité directe avec la conscience. Le monde de la vie est ce monde non questionné, auto-évident, dans lequel s'accomplissent les actes les plus usuels de la vie, le monde dans lequel au fond nous vivons et qui nous est toujours donné : « *le monde que dans notre vie nous possédons sans cesse comme monde de l'expérience effective, et qui comme tel*

donne au terme même de monde son sens originel unique³ ». Il est essentiel de comprendre que ce monde de la vie est rigoureusement premier, tant au plan vital, temporel que logique. En effet, ce qui caractérise le mode selon lequel la conscience appréhende ses objets dans le monde de la vie, c'est une proximité radicale sujet-objet, une attention directe et caractéristique de la conscience à la richesse sensible des objets, à leurs différences qualitatives perçues et reçues par la subjectivité vivante qui les appréhende :

C'est que par une nécessité qui est celle de la praxis dans la vie quotidienne, certaines formes et certains processus de transformation pouvaient être perçus, retrouvés et progressivement perfectionnés, par exemple les lignes rigides, les surfaces lisses, etc. Toute détermination morphologique, c'est-à-dire pré-géométrique, s'opère selon la gradualité qualitative de l'intuition sensible ; surface plus ou moins polie, côtés, lignes ou angles plus ou moins grossiers, etc.⁴

Les hommes, et *a fortiori* leur conscience, ne sont pas prisonniers de ce niveau « vital » du monde ; celui-ci peut être transcendé par différentes modalités de la conscience, telle la constitution de l'objectivité physique qui permettra d'appréhender le monde par les catégories de la science (nombres, mesures, étendue, etc.), mais tout ce qui transcende le monde de la vie en procède. Par exemple, le caractère évident de ce monde peut être suspendu et sa connaissance recherchée avec des procédés intellectuels plus précis que dans l'auto-évidence caractéristique de la relation sujet-objet dans le monde de la vie. La science peut, elle, naître sous la forme d'une idéalité qui transcende l'immanence du monde de la vie, par exemple la figure géométrique transcendant idéalement les objets réels sur lesquels les figures sont appliquées.

Dans l'idéalité de l'ordre logico-mathématique, celui de la science physique où nous opérons des raisonnements de cet ordre logique, se manifeste une vérité dont la nature est différente par rapport à la vérité qui se déploie dans le monde de la vie. Mais cette différence n'est pas purement une différence de degré, comme par exemple nous pourrions dire d'un tracé naïf et enfantin prenant sa précision et sa vérité ultime dans la différence de degré du tracé géométrique par rapport au tracé enfantin. L'abstraction idéalisatrice

transcende le caractère immanent des objets et l'attention portée à la transcendance apporte une mutation fondamentale de notre rapport aux objets :

L'exigence de soumettre l'ensemble de l'empirie à des normes idéales, à savoir celle de la vérité inconditionnée, cette exigence engendre aussitôt une mutation, qui va bien plus loin de l'ensemble de la praxis de l'existence humaine, autrement dit de toute vie culturelle : celle-ci ne doit plus se laisser normer par l'empirie quotidienne et la tradition dans leur naïveté, mais par la vérité objective. Ainsi la vérité idéale devient-elle une valeur absolue qui emporte avec soi une mutation universelle de la praxis dans le mouvement de la culture, et dans les effets qu'elle produit constamment dans l'éducation des enfants⁵.

Mais dans la vérité effective du monde de la vie, l'abstraction idéalisatrice, qui rendra possible la science par la création d'un ordre logico-mathématique, suppose toujours le monde de la vie, dont tout procède et dont la vérité émane :

La nature en tant que forme de jugement, en particulier en tant que forme de connaissance scientifique, aura naturellement sous soi la nature en tant que forme d'expérience, en tant qu'unité d'expérience réelle et possible, d'expérience individuelle et d'expérience mise en commun avec celle des autres ; mais le « sous-soi » est en même temps un « au-dedans de soi »⁶.

Le rapport immédiat et direct de la conscience en rapport avec les objets constitue proprement une praxis et un mode d'être effectif dans le monde. A contrario, dans l'ordre logique et représentatif constitué par la science sous un mode idéal (c'est-à-dire, dans la conscience de celui qui s'adonne au raisonnement scientifique), toute proximité vitale et sensible entre la conscience et son objet est court-circuitée. Cette mise hors-jeu du rapport subjectif entre la conscience et son objet est tout à fait paradoxale, car autant le raisonnement scientifique procède-t-il d'un monde de la vie que son exercice en suppose l'effacement : « *Bien que l'idéalité géométrique soit produite à partir de l'idéalité morphologique sensible, ce point de départ facto-historique est supprimé à l'intérieur de la géométrie*

*constituée*⁷ ».

Husserl pose donc clairement l'antériorité du monde de la vie et de la praxis vitale et quotidienne sur la théorie scientifique, l'ordre dans lequel la science se déploie. Il est certainement souhaitable de connaître le monde grâce à la science, mais jamais celle-ci, si elle veut considérer la vérité de l'acte premier qui en confère le sens, ne devrait oublier l'origine organique qui la lie à la vie. Les deux ordres de réalité que sont science et vie peuvent être rapprochés, mais ils sont néanmoins distincts⁸. Un scientisme naïf pourrait croire que le monde de la vie est dénué d'une réalité permanente et significative. Cela serait, suivant le raisonnement husserlien, une erreur de catégorie. L'ordre ontologique qui s'y déploie est celui de l'immanence, c'est-à-dire un ordre de réalité dans lequel la relation sujet-objet se rencontre au même niveau de réalité, où il n'y a guère d'écart entre le sujet et l'objet perçu, appréhendé, touché, etc.⁹ Le concept qui caractérise cette relation immanente chez Husserl est la « coprésence »¹⁰. Comme le formulera Henry en effectuant le rapprochement avec la philosophie du jeune Marx, c'est à partir de cette première affection sensible de l'objet sur le sujet, dans l'immanence, que s'élaboreront, a posteriori, les catégories idéales :

Marx affirmerait avec Husserl d'une part qu'il y a un objet réel différent de l'objet de la connaissance, un objet qui se donne à la sensibilité et dont l'essence est constituée par elle, non par des déterminations catégoriales [...]. La « fondation » impliquée dans la généalogie et la constituant reçoit alors une première signification : c'est un seul et même être dont les configurations sensibles originelles deviennent le support des déterminations idéales qui lui confèrent les prédications de la pensée. Il s'agit d'une stratification des différents niveaux de l'être, le niveau catégorial reposant sur le niveau sensible [...]. Mais la fondation husserlienne implique quelque chose de plus. L'activité catégoriale ne détermine pas l'être sensible en vertu d'une légalité qui lui serait la sienne, qui trouverait son origine, ses formes et ses principes dans cette activité elle-même¹¹.

1.2 La Krisis et la superposition au monde de la vie d'une ontologie

transcendante

C'est dans la *Krisis* que Husserl expose la thèse selon laquelle le discours scientifique contemporain, essentiellement de nature physico-mathématique, s'est historiquement superposé au monde de la vie, réduisant celui-ci en une « annexe » à un monde idéal vrai, celui de la physique galiléenne. Husserl propose l'hypothèse selon laquelle l'idéalisation de la réalité, par superposition à celle-ci d'un discours mathématisant et ontologiquement séparé du monde de la vie, s'est accomplie à un moment de l'histoire par Galilée. (Par « Galilée », nous devons moins essayer d'entendre une référence explicite au physicien italien qu'à un moment historique, philosophique et scientifique dans lequel Galilée s'est inscrit.)

La constitution de la science physique contemporaine procède du monde de la vie ; ce monde en constitue la vérité dernière et ce n'est qu'à partir de celui-ci que la science contemporaine s'est élaborée : « C'est par une omission tout à fait néfaste que Galilée ne revint pas, pour la mettre en question, sur l'action donatrice de sens originelle, celle qui, en tant qu'idéalisation, travaille sur le sol primitif de toute vie théorique et pratique¹² ».

Le monde physique issu de la science est celui de l'idéalité mathématique que nous connaissons tous ; espace quantifiable et mesurable en fonction de critères par soi objectifs, c'est-à-dire, comme l'avait formulé Husserl dans le Tome II des *Idées directrices*, un monde où les qualités sensibles des objets, trop relatives dans la perception à la subjectivité de l'ego, sont niées. Ce discours a par ailleurs la propriété d'englober l'entièreté de la nature ; à l'espace effectivement éprouvé du monde de la vie, se substitue une spatio-temporalité¹³ neutre et omni-englobante, en ce sens que c'est toute la nature qui se transmute en espace mathématique.

On assiste donc réellement, avec l'idéalisation de la nature, à l'élaboration d'un discours qui vient voiler, occulter ce qui auparavant était subjectivement vivant, c'est-à-dire le monde de la vie. Or, l'une des différences essentielles du monde objectif de la science par rapport au monde subjectif est sa stérilité du point de vue du sens, de ce qui peut être subjectivement éprouvé :

[...] le monde scientifiquement « vrai », le monde objectif,

est constamment pensé comme d'avance, nature au sens élargi du terme. Le contraste entre le subjectif du monde de la vie et le monde « objectif », le monde « vrai », consiste alors en ceci que ce dernier est une substruction logique et théorétique, la substruction de ce qui par principe n'est pas perceptible, de ce qui, par principe, dans son être soi-même propre, ne peut être éprouvé, tandis que le subjectif du monde de la vie est caractérisé de part en part par ceci qu'il peut être effectivement éprouvé¹⁴.

Ce monde galiléen est déterminé par une causalité univoque, celle à laquelle on se réfère habituellement par ce terme. En effet, l'abstraction idéalisatrice dans laquelle nous nous représentons, intellectuellement, un monde univoquement déterminé par une spatio-temporalité indistincte, neutre et cartésienne nous fait concevoir la causalité comme un mouvement linéaire allant de la cause à l'effet avec pour conséquence que toutes figures spatiales qui s'y insèrent apparaissent comme « *une totalité infinie d'objectivités idéales déterminables de façon méthodique et absolument univoque pour tout le monde*¹⁵ ». Or, à partir du moment où la croyance au monde physique comme seule réalité au sens plein, seul susceptible de vérité, s'est substituée à la croyance en la vérité du monde de la vie, apparaît un phénomène tout à fait nouveau qui est celui de la détermination, par la causalité physique, de ce qui en apparence pourrait apparaître le plus subjectif, c'est-à-dire les phénomènes psychiques de notre conscience : « les événements psychiques [...] se produisent comme les conséquences annexes de formations physiques complexes du genre "organismes humains vivants" et des événements physiologiques qui s'y déroulent ; par conséquent comme un parallèle causal aux événements psychologico-physiques qui se déroulent déjà avec la causalité univoque de notre physique¹⁶ ». Qu'est-ce à dire ? La créance ainsi accordée à ce que Henry appellera volontiers, chez Marx, une « irréalité », correspond pleinement au concept philosophique classique de l'aliénation : la sortie de soi de la conscience : « *Ce sera encore la "réponse" de Husserl dans la Krisis*¹⁷ ». Cette aliénation désigne l'état d'une conscience qui repose sur son produit, non sur la réflexivité exercée par la raison sur sa propre conscience, « *de ce moment critique, comme le dit Husserl,*

*par lequel la connaissance réfléchit sur soi pour s'assurer de sa validité*¹⁸ ». Cette croyance en la vérité située dans un ordre de réalité qui est au-delà du monde éprouvé, qui s'insinue progressivement dans la conscience de l'homme vivant dans le monde post-galiléen, porte aussi comme conséquence que la façon dont les objets se présentent à la conscience dans le monde de la vie ne s'annonce plus comme la vérité intrinsèque des objets, mais comme un aspect, une face éthérée : « Au sens de la science galiléenne de la nature, la nature mathématico-physique de la nature objectivement vraie, c'est celle-ci qui doit être ce qui s'annonce dans des apparitions seulement subjectives. Il est clair par conséquent [...] que la nature de la science exacte de la nature n'est pas la nature effectivement éprouvée, celle du monde de la vie¹⁹ ».

Là où l'immanence constituait le rapport de la conscience à ses objets dans le monde de la vie, le monde scientifique y institue un ordre second de réalité où la vérité « objective » transcende la conscience ; c'est ce caractère transcendant qui caractérise le rapport de superposition du discours naturaliste sur le monde de la vie et qui constitue l'aliénation propre du monde technoscientifique que Husserl dénonce : « Toute la connaissance, la connaissance préscientifique et à plus forte raison la connaissance scientifique, est une connaissance qui objective de façon transcendante ; elle pose comme existant des objets, elle élève la prétention d'atteindre, en connaissant, des états-de-choses, qui ne sont pas en elles “données au vrai sens”, qui ne lui sont pas immanents²⁰ ».

Ce rapport de sujétion de la conscience humaine devant le monde naturel objectivé, c'est la « crise » de l'humanité européenne²¹, où la réalité brute et naturelle de la conscience humaine se retrouve dans un rapport d'inadéquation sévère devant le triomphe de la science. Or, tout le danger consiste, selon Husserl, dans le caractère inodore et incolore de la vérité qui se manifeste dans le monde de la science objective devant les impératifs du monde de la vie. Ce danger s'aggrave si, avec Husserl, on considère la science physique comme plus près de la méthode technique que de la vérité, entendue dans son sens phénoménologique : « It is through the gulf of ideas that we take for true being what is actually a method. [...] What [Galilée] has

founded was for Husserl a technology rather than a true theoretical science²² ».

2. Michel Henry et la mise en correspondance des philosophèmes de la Krisis avec la philosophie de Marx

Philosophe français ayant longtemps enseigné à Montpellier, Michel Henry a développé au cours de sa carrière une phénoménologie personnelle qui, tout en prenant ses distances par rapport à Husserl, a trouvé en Marx un partenaire philosophique. Partenariat paradoxal, lorsque l'on connaît les étiquettes matérialistes longtemps accolées au marxisme. Caractérisons brièvement la phénoménologie henryenne, après quoi nous serons plus en mesure de saisir le rapprochement effectué par celle-ci entre Husserl et Marx.

Dès sa thèse de doctorat²³, la phénoménologie henryenne va rejeter de Husserl sa conception du mode de donation des objets à la conscience, l'intuition²⁴. C'est parce qu'il existe un mode antérieur à l'intuition dans la donation des objets à la conscience, c'est-à-dire la subjectivité radicale, « préobjectale », c'est-à-dire qui existe avant même qu'il ne soit question d'un rapport du sujet à l'objet, que Henry prend ses distances par rapport à Husserl. Ce mode primitif, c'est l'auto-affectation de l'ego²⁵, fondement irrécusable, radicalement subjectif et immanent à la conscience et qui en constitue l'essence²⁶. Il existe en effet, avant même d'envisager le monde transcendant des réalités matérielles ou eidétiques, un rapport du soi au soi, de l'ego à l'ego, où celui-ci est affecté selon certaines manières (ce rapport de l'ego à soi ou de soi à l'objet transcendant) ; c'est la vie se vivant elle-même. Cette affectivité est phénoménologiquement fondamentale, car elle constitue le « socle » à partir duquel les objets se donnent, se « phénoménalisent » à la conscience. Pour Henry, c'est d'abord parce que nous sommes affectés et touchés qu'un objet quelconque se donne à la conscience et à la représentation. Cette subjectivité radicale peut même se passer des objets pour se donner à la conscience : le simple rapport du soi au soi est le socle par lequel la réalité advient à la conscience. Ce rapport du soi à soi, ou cette « auto-affectivité », ne pouvant pas être pensé à partir de la phénoménologie husserlienne²⁷, Marx apparaîtra dès lors à Henry

comme un partenaire philosophique plus approprié.

De Marx, Henry retient un traitement profond et raffiné du concept d'une praxis originaire, celle du « monde de la vie ». Selon nous, il est également possible de poursuivre le rapprochement entre Marx et la phénoménologie henryenne en montrant comment la critique d'un discours et d'un ordre de réalité venant se superposer au monde de la vie, soit l'ordre économique capitaliste et l'ordre « naturel » qu'il prétend faire advenir dans le monde avec les théoriciens de l'Économie politique anglaise fondée par Adam Smith avec *On the wealth of nations* (1776), répond à des ramifications profondes avec la critique husserlienne. La théorie économique libérale classique a tenté de donner ces fondements rationnels à l'ordre bourgeois et capitaliste qui se solidifie à l'époque de Smith. Or, notre thèse personnelle est que, de cette lecture phénoménologique, il est tout à fait possible de montrer que la lecture henryenne de Marx et la *Krisis* répètent deux thèses essentielles, quant à la vérité de la praxis et quant à la superposition au monde de la vie de la transcendance : cette superposition, c'est la science physique galiléenne chez Husserl tandis que chez Marx, c'est l'ordre capitaliste²⁸. Maintenant que nous avons introduit le lien unissant la triade Husserl-Marx-Henry, nous devons maintenant développer davantage le « nœud » de notre problème, soit la signification des concepts de praxis et de transcendance dans le Marx de Henry.

3. L'inversement de la téléologie vitale

3.1 Le concept marxien de praxis

Le problème philosophique d'une saisie de la praxis du monde de la vie et de la superposition à celui-ci d'une transcendance idéale que l'on peut dire, en un sens, irréaliste, apparaît comme l'une des préoccupations majeures du jeune Marx et ce dès ses balbutiements. Pour Michel Henry, dès 1842-1843, (c'est-à-dire les premiers écrits philosophiques de Marx) les textes ne sont intelligibles qu'à partir de leur souci philosophique premier :

Demeurent [...] ou apparaissent, à travers le travail de leur élaboration théorique, *les concepts qui ont une référence principielle à la praxis*, comme par exemple les concepts

d'individu, de subjectivité, de vie, de réalité, etc. [...] C'est l'hétérogénéité ontologique de la réalité et de l'idéalité qui se trouve ici réaffirmée, au moment toutefois où cette réalité est saisie et définie sans équivoque comme l'individu²⁹.

Pour Henry, toute l'œuvre de Marx est traversée par un seul souci : la découverte de ce qui constitue radicalement la *réalité* ; « *Partout une seule et même visée se déploie, suscite et contient toute la problématique : la quête de ce qui doit être compris comme la réalité*³⁰ ». Tout comme la phénoménologie tente, à travers la description des catégories transcendantales, de saisir le réel dans sa donation, Marx aurait découvert que la théorie ne se résout, ne se comprend qu'à travers le principe premier où le réel se dévoile, c'est-à-dire la praxis. Les catégories théoriques qui prétendent rendre compte du réel procéderaient de la praxis, de l'action des individus où se manifeste pour la première fois l'être :

De même en est-il pour tous les concepts fondamentaux de Marx : concepts d'individu, d'histoire, de la praxis elle-même qui ne sert de sol aux développements ultérieurs qu'à partir du moment où, échappant aux présuppositions de l'objectivité comme de la sensibilité, elle est pensée comme telle et comme la détermination la plus intérieure de l'être³¹.

Cette praxis « naturelle », sans les médiations qu'introduira le capitalisme, fait en sorte que dans le monde naturel, le rapport entre subjectivité et choses s'entend comme une unité vitale radicale et la production des moyens de subsistance comme un moment, une partie de la subjectivité immanente : le travail des choses, dans la praxis originaire, est tout sauf une médiation. C'est ainsi qu'Henry comprend l'introduction en philosophie, par Marx, de la problématique du travail :

Compris dans la praxis et par elle, comme ce qu'elle meut, déploie et atteint de l'intérieur, instruments et nature apparaissent dans leur unité dont Marx dit qu'elle « est l'unité naturelle du travail et des conditions matérielles » et ailleurs qu'elle « soude les travailleurs aux conditions de son travail ». Si forte est cette unité de l'individu et des conditions matérielles de son travail que Marx va jusqu'à exclure toute relation entre eux, tout ce qui impliquerait quelque chose

comme une dualité préalable et réelle qu'il s'agirait ensuite de réunir [...]»³².

Marx aurait donc découvert, et ce dès les années 1845-1846, que ce qui constitue le lien originnaire de la subjectivité avec le monde, c'est un rapport vivant et direct entre l'objet et l'ego, rapport qui serait libre de toute médiation transcendante. C'est l'immanence radicale qui est l'essence du lien qu'entretient conscience et objet. D'abord déterminée à la satisfaction des besoins et donc, à la vie, la praxis qui se déploie dans le caractère « naturel » du travail subjectif, Henry l'appelle « la téléologie vitale » : « Nous appellerons cycle organique, cycle vital pratique, cette prise instrumentale immédiate de la nature, l'unité originellement non composée de la subjectivité organique et de la nature inorganique³³ ».

La critique de l'économique politique que Marx débute à partir de 1844 comporte, comme trame de fond, une critique de l'aliénation, c'est-à-dire de la perte de l'empreinte subjective que le travailleur imprime à l'objet du travail, empreinte violée par la propriété privée des moyens de production. Le travailleur est également aliéné du point de vue économique, en ce que c'est son travail qui procure à une marchandise sa valeur ajoutée, mais cette opération appliquée à l'objet est d'une valeur économique supérieure au salaire du travailleur : c'est l'aliénation capitaliste. Mais ici, nous voyons que Henry comprend la philosophie du jeune Marx comme n'étant pas d'office une critique de l'aliénation du travail. Celui-ci est d'abord l'activité par laquelle la subjectivité immanente cherche à combler son besoin, la souffrance, pathos dans lesquels l'ego se révèle à lui-même.

Comme la « réduction » phénoménologique et historique opérée par Husserl dans la *Krisis* lorsqu'il est question de décrire le monde de la vie, l'œuvre de Marx serait essentiellement une invitation à observer le monde « au bon endroit ». Où donc la subjectivité se constitue-t-elle originellement ? C'est dans le travail. En effet, le travail est d'abord l'activité par laquelle un besoin vital est comblé par une opération corporelle sur le monde. Il y a, dans le travail non aliéné, un lien immédiat et absolument immanent entre la subjectivité et la richesse de l'expérience sensible :

Ainsi, comme le travail serait d'abord – tel est le cœur phénoménologique des hypothèses henryennes [...] l'expression d'une riche expérience de soi en tant que passivité, besoins, épreuves, souffrances, la découverte marxienne du travail devrait être lue, en quelque sorte, comme une anticipation de la théorie husserlienne des réductions : c'est-à-dire une invitation à observer les pratiques humaines « au bon endroit », pour que puisse s'ouvrir à nous [...] l'univers inexploré de la sensibilité autonome³⁴.

Comme chez Husserl, les médiations transcendantales sont à exclure dans le monde de la vie. Ne s'y manifeste que de multiples rapports entre la praxis individuelle et les objets sensibles auxquels la praxis est liée. L'univers préscientifique se présente non pas comme l'application au monde de la vie de médiations universelles, comme par exemple la pratique de l'arpentage ne se présente pas comme une science absolument déterminée par une causalité mécaniste et unilinéaire tant que le tracé des formes répond au besoin d'une praxis individuelle. Henry nous dit que : « pour Marx, le travail n'existe pas. Parce que l'essence de la praxis est une subjectivité vivante individuelle, l'exploration de l'univers du travail conduit nécessairement à la reconnaissance d'une multiplicité de travaux concrets, subjectifs, individuels, qualitativement différents³⁵ ».

Si cette hypothèse est juste, c'est donc dire que le produit du travail individuel, en tant qu'il est une valeur d'usage pour le monde de la vie, se dévoile comme objet propre à satisfaire un besoin : c'est sa vérité phénoménologique et aucune phénoménologie de l'économie n'a à aller plus loin dans la définition de l'être de la marchandise :

La problématique qui vise la réalité de l'être ne prend plus en considération le voir de la theoria, le voir de l'intuition ou celui de la pensée et, laissant ce voir subsister là où il est, laissant se déployer ce qui est vu là où il est vu, elle indique que la réalité originelle de l'être réside ailleurs, en un autre lieu et c'est vers celui-ci que désormais elle se dirige consciemment [...] Quel est cet autre lieu ? [...] Les *Thèses sur Feuerbach* le disent non moins explicitement : c'est l'action³⁶.

La praxis est radicalement antérieure à la théorie. Mais comment,

d'une quelconque façon, l'action peut-elle porter en elle-même les principes de la manifestation de l'être ? C'est qu'essentiellement, pour Marx, l'action *produit* l'être. À un mode de vie particulier est corrélatif une praxis particulière qui porte en elle le principe de manifestation de l'être. C'est seulement en comprenant cette séquence que l'ontologie marxienne peut être portée à la clarté :

Que le jeune Marx accorde une préséance ontologique à l'acte, au produire particulier des hommes ne signifie donc pas qu'il pense le monde matériel et le monde symbolique comme extérieurs à la praxis : bien plutôt, Marx avance l'idée selon laquelle cette production subjective est une production de la vie sous toutes ces facettes [...] les formes objectivées du monde qui sont en réalité produites par des pratiques antérieures³⁷.

3.2 L'économie capitaliste comme renversement de la téléologie vitale et la superposition au monde de la vie d'un ordre ontologique radicalement étranger

Avec l'avènement de l'économie de marché et de tout ce que cela suppose (prolétarianisation des travailleurs, mécanisation du travail, privatisation des moyens de production, etc.) et de la science devant en rendre compte, l'économie politique, quelque chose change : la production capitaliste suppose quelque chose d'autre que la production d'un objet pour une subjectivité individuelle s'éprouvant.

Maintenant que nous avons en main l'outillage nous permettant de lire le concept henryen de praxis et de subjectivité immanente tel qu'il s'élabore dans le *Marx*, tournons-nous vers cet objet sans lequel toute l'œuvre de Marx serait inintelligible : l'attaque du système déshumanisant qu'est le capitalisme. Nous l'avons démontré avec Husserl, pour qui la critique de la science suppose une philosophie de la praxis, Marx va lui aussi critiquer le capitalisme en fonction de suppositions premières et antérieures relatives à la praxis :

Dans la mesure où le capital sera compris comme un dispositif captant et valorisant une part de plus en plus grande des rapports et des objets sociaux nécessaires à la reproduction des individus, dans la mesure où l'histoire du capital sera comprise comme l'histoire d'une expropriation puis d'une

restructuration instrumentale des médiations réduisant les individus à leur vie et à leur produire le plus élémentaire en même temps que le plus subjectif, *on verra immédiatement l'utilité de la philosophie marxienne qui aura simultanément préparé le terrain à l'analyse du capital comme fait social total.* [...] [Marx pense que] le capital, comme forme sociale, contraint désormais les individus et les sociétés à objectiver en quelque sorte les ressorts anthropologiques les plus fondamentaux de leur condition pour qu'ils produisent de nouvelles médiations³⁸.

La production, catégorie économique essentielle, est le résultat du besoin humain. La marchandise est la conséquence nécessaire de la subjectivité sensible, celle qui souffre, a faim et jouit : « Dans le mouvement immédiat de la vie, la production n'est pas autre chose que le moment dans lequel le besoin se fait activité afin de se satisfaire. Le "travail" appartient à la téléologie immanente de la vie, tandis que son produit n'est lui-même que l'objet du besoin, ce qui apporte immédiatement la satisfaction, ce qu'on appelle la valeur d'usage³⁹ ».

L'économie capitaliste, quant à elle, se présente d'une toute autre manière. Là où, originairement, la production répond à ce que Henry appelle la téléologie vitale, c'est-à-dire, la production en vue du besoin subjectif de l'individu (que Marx décrit sous la forme d'un circuit répondant à la formule M-A-M¹, c'est-à-dire une marchandise M, qui par l'intermédiaire d'une opération économique comme le travail ou l'investissement A, devient une marchandise avec valeur ajoutée M¹), le marché voit la téléologie vitale se renverser et trouver sa règle hors de la subjectivité : « *Le cercle A-M-A¹ contraire pour point de départ l'argent et y revient ; son motif, son but déterminant est donc la valeur d'échange*⁴⁰ ». A-M-A¹, c'est le circuit capitaliste par excellence : un capital A qui, par l'intermédiaire de l'échange de marchandises M indistinctes et indifférenciées, devient un capital avec plus-value A¹. Dans ce circuit, la valeur d'usage de la marchandise n'a aucune pertinence, seule en a la valeur d'échange avec laquelle le circuit aboutit. Cette valeur d'échange trouvant la clé de sa production hors de la subjectivité immanente est la porte d'entrée vers l'objectivisation croissante des rapports subjectifs dans

leur essence, dont parle l'Italien ci-haut.

La compréhension marxienne du capitalisme renvoie à quelque chose de bien plus significatif que l'échange médiateur de la plus-value et la propriété privée des moyens de production : le capitalisme désigne bien plus une inversion radicale du rapport entre la conscience d'un sujet et ses objets. Tout comme, dans le monde de la vie chez Husserl, les déterminations qualitatives des objets comptaient essentiellement dans ce rapport et que le monde de la science a remplacées par une détermination essentiellement objective et insensible (le sensible étant considéré comme portant la marque par trop essentielle de la subjectivité), le marché se présente non pas comme un ensemble de produits visant à satisfaire les besoins, mais comme un ensemble d'objets déterminés par un critère, sans lien avec la subjectivité productrice de l'objet : c'est la valeur d'échange⁴¹, comme médiation objective entre les individus : « *C'est seulement au sein de l'échange que les produits du travail acquièrent une objectivité de valeur socialement identique, distincte de leur objectivité d'usage et de sa diversité sensible*⁴² ».

En décrivant l'entreprise économique de Marx, Henry fait appel à un vocabulaire qui ne laisse aucun doute quant à la proximité de Marx et de Husserl. Qu'avons-nous essayé de démontrer lorsque nous avons exposé la philosophie de la vie et de la science dans la *Krisis* ? Essentiellement qu'au monde de la vie et de la praxis originelle s'est substituée la science physique et mécaniste, pour laquelle la subjectivité n'a rien à dévoiler de pertinent. Or, comment Henry interprète-t-il cette section I du *Capital*, où Marx décrit la disparition du cycle MAM au profit du cycle AMA ? : « *pour autant que la critique radicale de l'économie capitaliste est identiquement chez lui celle de l'inversion de la praxis dans la théorie, c'est-à-dire aussi bien de la substitution de la science à la vie*⁴³ ».

Comment l'ordre « naturel » que le capitalisme prétend incarner peut-il, par l'intermédiaire des supposées lois découvertes par les économistes libéraux, provoquer l'aliénation et déterminer les subjectivités singulières ? Les lois décrites par l'économie ne peuvent démarrer d'elles-mêmes, elles supposent toujours une subjectivité agissante. Henry fait appel à Husserl pour rendre

compte du caractère insignifiant, « irréal » des lois par rapport à la subjectivité agissante : « Par ailleurs nous n'ignorons certes pas non plus qu'on parle mythiquement des lois naturelles comme étant les puissances maîtresses de tout ce qui arrive dans la nature – comme si les règles de relations de cause à effet pouvaient comme membres de ces mêmes relations⁴⁴ ».

L'économie capitaliste telle que décrite à partir de Smith est supposée fonctionner à partir de « lois », naturelles et peut-être même immuables. Dans le *Capital*, Marx lui-même ne semble pas a priori s'éloigner d'une approche « scientiste » dans l'explication des rouages du capitalisme. Par contre, pour Henry, inscrire Marx dans la continuité d'un Smith, pour lequel le capitalisme obéit effectivement à des lois, relève d'une lecture superficielle. En fait, Henry nous invite à une lecture phénoménologique de la genèse et du caractère irréal du capitalisme, en fonction d'une définition de la réalité, nous l'avons dit plus haut, qui est relative à l'immanence propre de la subjectivité. Dès lors, le rapport Marx-Husserl devient évident et les intuitions « phénoménologisantes » de Marx, lumineuses : la critique de l'économie politique prend sa source dans une phénoménologie de la vie et du travail, qui autorise la description de la catégorie générale et abstraite de « valeur d'échange » et monétaire, comme l'acte par lequel, dans l'idéalité de l'économie politique, « *on substitue autre chose au travail réel, on superpose plus exactement, une idéalité à sa réalité*⁴⁵ ». Ce que Henry veut dire par là, c'est qu'au travail réel, travail par lequel la subjectivité immanente du travailleur est affectée par l'effort, on superpose une pure idéalisation, c'est-à-dire ce que Marx aurait appelé un « hiéroglyphe social⁴⁶ » comme le salaire. L'origine du capitalisme sera dès lors, pour Henry, non pas tant le procès primitif d'accumulation du capital tel que rapporté par Marx à la fin du *Capital*, mais davantage cet acte proto-fondateur et transcendantal par lequel l'abstraction est faite, par le capitaliste, de la subjectivité immanente du travail, condition de possibilité de l'homogénéisation de tous les travaux particuliers grâce à laquelle le capitaliste est en mesure de donner une valeur marchande universelle au travail par le salaire, alors que la réalité est que tous les travaux sont incommensurablement inégaux entre eux : « Pour autant, cependant,

que l'échange des marchandises n'est que celui des déterminations subjectives de la praxis, il suppose l'aliénation de celles-ci, le procès transcendantal qui, en leur substituant des déterminations quantitatives et objectives du travail aliéné, fonde cet échange et l'économie marchande en général⁴⁷ ». Ce que le capitalisme nie, donc, c'est le test de réalité par excellence qu'est la téléologie vitale à laquelle est imposé, par idéalisation, un ordre marchand qui, du point de vue de la subjectivité vivante, a le caractère de la chimère.

Comment ne pas reconnaître ici une parenté étroite entre l'analyse économique de Marx et l'analyse épistémologique de Husserl ? En effet, Husserl avait vu dans la science physique un ordre de réalité corollaire au monde de la vie, corollaire au sens que c'est la vie qui en est le socle vital, réel. Or, la science moderne, oublieuse de son origine, cherche maintenant à déterminer l'être de façon universelle. Marx, au fond, a procédé de la même manière : à la subjectivité immanente propre au monde de la vie et à sa praxis, l'acte fondateur du capitalisme par lequel la subjectivité du travail est niée et le marché, réifié, a pu donner naissance à un ordre de réalité qui, aujourd'hui, détermine la subjectivité intrinsèque du travail au profit d'un être irréel.

4. Conclusion

Nous avons essayé de démontrer, dans ce texte malheureusement trop court pour un sujet si ample et complexe, que les analyses auxquelles procèdent Husserl et Marx sont dotées de similarités époustouflantes. Pour tous deux, la détermination première de la réalité réside en une praxis corollaire à une vie « originaire », à laquelle s'est superposé à un moment précis de l'histoire un ordre étranger à cette praxis vitale. Or, il nous semble que devant la consolidation de phénomènes historiques tels la technique et la globalisation, des analyses telles que celles pratiquées par Husserl et Henry dans son *Marx* seraient propres à explorer de nouveau la question d'un sens, ou de l'absence d'un sens signifiant pour la subjectivité. Il nous semble que les impératifs éthiques, politiques et plus généralement philosophiques des phénomènes globaux tels que le capitalisme et la technique gagneraient à être étudiés à partir d'une hypothèse inspirée

par une phénoménologie henryenne, telle celle qui est déployée dans le *Marx*.

1. Michel Henry, *Marx*, Tome I, *Une philosophie de la réalité*, Gallimard, Coll. Tel, 1976.
2. Michel Henry, *Marx*, Tome II, *Une philosophie de l'économie*, Gallimard, Coll. Tel, 1976, p. 104.
3. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, App. II, trad. Gérard Granel, Gallimard, 1976, p. 395.
4. Jacques Derrida, « Introduction » dans Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, PUF, Épiméthée, 1960, p. 132.
5. *Ibid.*, p. 368.
6. Edmund Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. S. Bachelard, Épiméthée, PUF, p. 160
7. Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 134.
8. Claude Piché, *Le concept de philosophie chez Husserl*, Dialogue, Revue canadienne de philosophie / Canadian philosophical review, Vol. XXI, no. 3, septembre 1982, p. 502.
9. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 197.
10. *Ibid.*, p. 123.
11. Michel Henry, *Marx*, Tome I, *op. cit.*, p. 466.
12. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 57.
13. *Ibid.*, p. 37.
14. *Ibid.*, p. 145.
15. *Ibid.*, p. 37.
16. *Ibid.*, App. I, p. 388.
17. Michel Henry, *Marx*, Tome I, *op. cit.*, p. 88.
18. *Ibid.*, p. 466, n.2.
19. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 149.
20. Edmund Husserl, L'idée de la phénoménologie, 2e leçon, p. 59, tiré de *Husserl et la phénoménologie*, Recueil de textes, Textes colligés par Jean-Sébastien Hardy pour le cours *Husserl et la phénoménologie*, PHI-3000, Université Laval, Faculté de philosophie, automne 2012, p. 105.
21. Michel Henry, *Marx*, Tome I, *op. cit.*, p. 466, n. 2.
22. Desmond Moran, *Husserl's crisis of the european sciences and transcendental phenomenology*, Cambridge Introduction to key philosophical texts, 2012, p. 67.

23. Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, Presses universitaires de France, Paris, 1963.
24. Sébastien Laoureux, *L'immanence à la limite, Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Cerf, Paris, 2005, p. 22.
25. *Ibid.*, p. 25.
26. Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Presses universitaires de France, Épiméthée, Paris, 1990, p. 15.
27. Sébastien Laoureux, *L'immanence à la limite, op. cit.*, p. 25.
28. Voir : Jean Leclercq, *Introduction*, Revue internationale Michel Henry, *Lectures du Marx*, no. 1, 2010, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, no. 33, pour les analyses déjà effectuées entre Henry et Husserl quant à la praxis dans le Marx.
29. Michel Henry, *Marx*, Tome I, *op. cit.*, p. 27, 41-42.
30. *Ibid.*, p. 26.
31. *Ibid.*, p. 28.
32. *Ibid.*, p. 28.
33. Michel Henry, *Marx*, Tome II, *op. cit.*, p. 105.
34. Stéphane Haler, « Michel Henry et l'humanisme marxien » dans *Revue internationale Michel Henry, Lectures du Marx, loc. cit.*, p. 33.
35. Michel Henry, *Marx*, Tome II, *op. cit.*, p. 144.
36. Michel Henry, *Marx*, Tome I, *op. cit.*, p. 321.
37. François L'Italien, « La praxis comme production de la vie » dans Olivier Clain et. Al., *Marx philosophe*, Éd. Nota Bene, Coll. Société, Montréal, 2009, p. 64.
38. *Ibid.*, p. 53. C'est nous qui soulignons.
39. Michel Henry, *Marx*, Tome II, *op. cit.*, p. 80.
40. *Ibid.*, p. 84.
41. Hormis le chapitre I du Capital, Marx parle, la plupart du temps, simplement de « valeur » pour désigner cette valeur marchande qui se distingue de la valeur d'usage.
42. Marx, *Le Capital*, traduction par Jean-Pierre Lefebvre et. Al., Éd. Sociales, Paris, 1983, p. 84.
43. Michel Henry, *Marx*, Tome II, *op. cit.*, p. 188.
44. *Recherches logiques*, Tome I, P.U.F., 1959, p. 72, dans Michel Henry, *Marx*, Tome I, *op. cit.*, p. 448.
45. Michel Henry, *Marx*, Tome II, *op. cit.*, p. 154.
46. Karl Marx, *Le Capital, op. cit.*, p. 102. Il est par ailleurs tout à fait intéressant de constater que tout au long de la section I, la mise en équation et à égalité de marchandises inégales ressemble, dans la description marxienne, à n'importe quelle description phénoménologique.
47. Michel Henry, *Marx*, Tome II, *op. cit.*, p. 207.

Banlieues

ALEXIS HUDON, *Université Laval*

*Que l'on soit placé au milieu d'une petite piscine
ou d'un océan immense, il n'y a qu'une chose à faire :
se mettre à nager. (Platon, La République, 453d)*

1. Introduction

Depuis cinq ou six décennies, les banlieues s'étendent autour des villes d'Amérique du Nord, transformant le mode de vie des citoyens et l'usage qui est fait du territoire. D'une façon grossière, on peut regrouper les impacts de la banlieue en deux ensembles distincts, mais perméables. Viennent d'abord les impacts sociaux, les effets de ce mode de développement sur le niveau d'engagement, la perception des injustices sociales ou le type de relations qu'ont ceux qui y habitent. Cet ensemble a été abondamment étudié par les philosophes et les sociologues dans les dernières années¹ aux dépens peut-être du second type d'impact : les conséquences environnementales de l'étalement urbain. Cela ne signifie pas que ces conséquences sont inconnues, au contraire ce mode de développement est régulièrement pointé du doigt par les environmentalistes et les urbanistes. Il manque toutefois encore une réflexion appréhendant d'abord et en elles-mêmes les conséquences environnementales de la banlieue afin de comprendre quelles exigences éthiques en découlent et c'est ce que nous nous proposons d'amorcer ici. Autrement dit, nous cherchons à voir si ce mode de développement est juste d'un point de vue environnemental et, s'il ne l'est pas, nous tenterons de déterminer quelles sont les sources de ces problèmes afin de voir s'il est possible de créer une banlieue juste. On s'en doute, la banlieue qui se développe en Amérique du Nord pose de sérieux problèmes environnementaux et devra se transformer assez profondément pour y répondre. Ce constat soulève une question : est-il possible d'imaginer une banlieue durable ou environnementalement équitable ? Y répondre demande de définir la banlieue, de voir quelles sont ses principales conséquences environnementales et d'évaluer quelles

transformations ces conséquences réclament.

2. Définition de la banlieue

Qu'est-ce que la banlieue ? Voilà une question méthodologique plus complexe qu'elle ne le paraît et d'autant plus cruciale du fait que cette définition déterminera l'ensemble des conséquences environnementales à évaluer. Le terme « banlieue » renvoie à des réalités variées, à des densités, des statuts politiques et des compositions socio-démographiques qui diffèrent. Pensons aux différences entre les banlieues de Paris et de New York, entre Laval et Sainte-Catherine-de-la-Jacques-Cartier. De plus, les banlieues se transforment dans le temps, elles peuvent s'étendre ou se densifier. La définition générique de « localités qui entourent une ville centre » ne suffira pas. Pas plus que les caractéristiques que nous pourrions lui attribuer instinctivement afin de nous doter d'une définition quantitative, comme la faible densité, la prédominance de résidence unifamiliale ou l'éloignement du centre. Ce genre de définition présente l'avantage et le désavantage de tracer une ligne nette entre la banlieue et le reste. L'avantage est de simplifier la recherche documentaire, parce qu'on peut alors corrélérer des variables pour dresser un portrait général de la banlieue. Le désavantage d'une telle approche est le risque d'inclure des quartiers qui ne correspondent pas à notre représentation des banlieues et d'en exclure d'autres qui y sont adéquats². Par ailleurs, une telle définition exclut certains éléments fondamentaux de notre expérience de la banlieue, notamment les raisons pour lesquelles on choisit d'y habiter. Si, par exemple, deux banlieues physiquement identiques étaient habitées par des couples de jeunes adultes. Dans la première, les couples ont emménagé en banlieue dans le but de fonder une famille. Dans la seconde, les couples cherchaient plutôt un endroit pour pouvoir faire la fête très tard sans devoir se soucier des voisins. Les données géographiques et démographiques sont identiques ; ces deux quartiers hypothétiques seraient pratiquement indiscernables dans un recensement. Cependant, ils seraient profondément différents l'un de l'autre au niveau de l'expérience que l'on en fait.

Nous laisserons donc de côté la définition quantitative, pour

procéder en deux temps : nous poserons une définition générale pour circonscrire notre objet, afin, ensuite, de le caractériser.

2.1 Définition

Historiquement, la banlieue est un phénomène assez circonscrit qui remonte au boom économique suivant la Seconde Guerre mondiale³. Au Canada comme aux États-Unis, le développement de l'automobile, les lois de zonage, la prospérité économique et l'accès facilité à l'hypothèque ont stimulé la demande pour ces nouveaux développements.

Les causes historiques ne nous permettent cependant pas de savoir pourquoi les Nord-Américains ont choisi d'aller s'y établir. Pour répondre à cette question, nous ferons appel au travail typologique de Sidney Brower qui caractérise les quartiers à partir du style de vie de leurs habitants et des raisons qu'ont ceux qui y habitent d'y habiter. La banlieue se définit ainsi par son orientation vers la vie domestique et familiale. On y recherche un espace sécurisant, donc uniquement résidentiel, éloigné des centres et relativement homogène ; idéalement, moins dense que les quartiers urbains. La dépendance à l'automobile est aussi une forme de protection par l'inaccessibilité. Ses résidents doivent donc aller ailleurs, surtout en ville, pour travailler et se divertir. Cette méthode purement descriptive a ses limites : certaines motivations gênantes, comme l'indigence ou la peur de la multiethnicité urbaine, risquent d'être tuées⁴.

2.2 Caractérisation

L'étalement urbain présente diverses caractéristiques que nous rangerons, forçant un peu les traits de la réalité, en deux catégories : les caractéristiques nécessaires (sans lesquelles on ne peut parler de « banlieue ») et contingentes (qui caractérisent bel et bien la banlieue que nous connaissons, sans en être indissociables). Ainsi, les caractéristiques nécessaires de la banlieue lui sont essentielles et on ne peut les modifier sans faire de la banlieue quelque chose d'autre. Par exemple, la maison unifamiliale est une caractéristique nécessaire alors que la prédominance de la tourbe comme revêtement du sol est une caractéristique contingente. On vient de voir que la sécurité de

la famille est une préoccupation répandue chez ceux qui habitent la banlieue, la maison unifamiliale est justement l'incarnation de cette préoccupation. Les types de matériaux utilisés (bardeaux d'asphalte ou tôle pour les toits, entrée en asphalte, en gravier ou en brique...) sont plutôt des caractéristiques contingentes : on voit facilement en passant d'un quartier de banlieue à un autre qu'ils ont changé au fil des ans, sans que la banlieue elle-même change, à la manière d'une personne qui change de vêtement tout en conservant son identité.

Les lois sur le zonage⁵ permettent à la banlieue d'être homogène, en donnant aux autorités municipales le pouvoir de créer des zones uniquement résidentielles par des règlements d'urbanisme qui interdisent la division des lots ou la construction d'immeubles à logements. Aux États-Unis, 39 % des municipalités des grandes régions métropolitaines ont des règlements limitant la densité des développements et la quasi-totalité d'entre elles a des règlements de zonage en général ; les lois sur le zonage sont donc une condition nécessaire de la banlieue⁶.

Ensuite, durant les années 1930, le gouvernement fédéral américain met en place des règlements fiscaux finançant l'accès à la propriété. Cette mesure rend les maisons séparées abordables et, comme il est plus simple de les construire à l'extérieur des villes⁷, c'est un incitatif puissant au développement des banlieues, dans la mesure où c'est ce que les gens désirent. On pourrait étendre cette idée en disant qu'il est nécessaire que le système financier donne accès assez facilement aux prêts hypothécaires.

Un autre trait nécessaire de la banlieue est l'utilisation l'automobile comme principal et presque seul moyen de transport. On veut pouvoir aller partout en tout temps et la faible densité ne permet pas la mise en place d'un système de transport en commun efficace⁸. Par ailleurs, la vocation résidentielle de ces espaces condamne ses habitants à travailler et à s'approvisionner en dehors du quartier où ils vivent. C'est la raison pour laquelle le gouvernement américain a investi des sommes aussi importantes dans la construction du système autoroutier national (*Federal Aid Highway Act of 1956*). En ce sens, la conclusion d'une étude sur le rapport à la voiture dans la banlieue de la ville de Québec est univoque : « la possession d'une voiture

individuelle est non seulement une norme, mais une nécessité⁹ ».

Finalement, les changements démographiques ont aussi joué un rôle majeur. Aux États-Unis, de 1940 à 2010, la population globale a presque triplé (de 132 millions d'individus à 310 millions), faisant exploser la demande de logement. Cette tendance démographique influence plutôt l'ampleur de l'étalement que sa forme, c'est donc une caractéristique contingente.

Nous nous sommes limité aux caractéristiques nécessaires et contingentes principales et essentielles à notre réflexion. On pourrait probablement en trouver d'autres, afin de peaufiner et de préciser nos conclusions, mais l'espace ne nous le permet pas.

3. Problèmes environnementaux

3.1 La valeur de l'environnement

En listant les conséquences environnementales, nous devons les problématiser, car il ne va pas de soi qu'un effet néfaste pour l'environnement est moralement condamnable. Nous ferons ainsi appel à deux perspectives éthiques : l'utilitarisme, pour qui l'environnement n'a de valeur qu'en tant que moyen, et la *deep ecology* qui octroie au contraire une valeur intrinsèque à la nature.

3.1.1 Utilitarisme

Par souci de brièveté, nous considérerons l'utilitarisme dans sa forme la plus simplifiée, c'est-à-dire en tant que conséquentialisme hédoniste anthropocentrique : un calcul coût-bénéfice qui cherche à maximiser le plaisir, ou le bonheur, humain¹⁰. À partir de là, l'environnement a une valeur, puisqu'il a des effets sur la santé et le bien-être humain en général, donc sur le bonheur collectif (la somme des bonheurs individuels). Ce principe, de même que l'utilitarisme en général, pose toutefois le problème de notre capacité à mesurer ces conséquences et à généraliser ces mesures. Plus l'échelle est grande, plus les estimations seront difficiles, c'est pourquoi on invoque aussi parfois un second postulat simplificateur qui est l'identification du calcul utilitaire au calcul économique, le rentable devient l'utile. Cela permet, par exemple, de donner une valeur aux terres humides en évaluant le coût des inondations et de l'érosion qu'elles préviennent.

Pour Matthew Khan, ce sont des raisonnements semblables, au début des années 70, qui ont mené les États-Unis à adopter une série de lois sur l'environnement (1970 Clean Air Act et 1972 Clean Water Act¹¹).

3.1.2 Valeur intrinsèque de la nature

Pour défendre la seconde perspective, nous invoquerons la forme de *deep ecology* qu'a développée Arne Naess dans les années 70 et 80. Constatant l'ampleur de la crise environnementale : « an exponentially increasing and partially or totally irreversible environmental deterioration or devastation¹² » et son fondement dans un ensemble de valeurs utilitaristes, il cherche à développer un autre système, compatible avec la pérennité des autres formes de vie et capable de remettre en question le chemin que prend la civilisation occidentale. La valeur ultime de sa théorie est la réalisation de soi, où « soi » peut être compris comme soi individuel ou comme l'ensemble de la communauté écosphérique, presque indifféremment. Pour Naess, les organismes individuels ne sont que des « nœuds » dans un tissu de « relations intrinsèques », c'est-à-dire qu'ils ne se réalisent et ne se définissent qu'au travers des autres organismes et, par conséquent, des conditions de possibilité de ces organismes, les écosystèmes. En ce sens, la richesse et la diversité de la vie ont une valeur intrinsèque, car c'est ce qui constitue la réalisation de soi. Le même organisme se réalise donc plus pleinement dans un environnement diversifié que dans un milieu fragile et pauvre. C'est parce qu'elle se donne de telles valeurs que la *deep ecology* n'est pas une science, mais bien une éthique.

3.2 Classifications des conséquences environnementales

Les impacts environnementaux de la banlieue sont nombreux et appellent donc une forme de classification. Plusieurs méthodes auraient pu être utilisées : le type de cause, la nature des dommages, la nature des victimes... Nous avons choisi de les classer selon leur portée, selon l'échelle des conséquences à laquelle ils participent parce que c'est, croyons-nous, le classement qui se rapproche le plus de la façon dont ces problèmes sont vécus et débattus. Aux échelles locales, régionales et globales des conséquences correspondent

trois ensembles de personnes, ceux qui en sont responsables, ceux qui habitent la même région et la communauté humaine dans son ensemble. Signalons que nous empruntons notre définition de « région » à Iris Marion Young : une communauté métropolitaine porteuse d'une certaine unité économique et culturelle¹³.

3.2.1 Problème local

Localement, la banlieue a des effets qui peuvent sembler énormes, mais qui sont objectivement assez faibles. Certes, il faut détruire l'espace naturel ou agricole pour permettre à la ville de s'étendre, mais, à moins qu'il y ait des particularités propres à ces espaces, ni l'utilitariste ni le *deep ecologist* ne condamnent la coupe de quelques arbres pour bâtir un quartier. Peu importe le type de développement, il faudra éliminer une partie de la nature existante. Le problème de l'ampleur de ces développements est plutôt un problème régional. Dans certains cas, la zone à développer est un écosystème particulier, rare ou essentiel au bon fonctionnement des cycles naturels locaux. C'est, par exemple, le cas du développement Roc-Pointe à St-Nicolas, qui est, de tous les projets de développements de la région de Lévis des dernières années, le plus contesté¹⁴. Comme dans les autres développements, la première crainte des résidents est de voir la circulation et le bruit augmenter ou leur propriété perdre de la valeur à cause de la perte de la forêt avoisinante¹⁵. Cependant, c'est la présence d'une prucheraie sur le terrain à développer qui fait résonner la contestation citoyenne. La perte d'un habitat particulier est condamnable pour les utilitaristes, dans la mesure où il était apprécié, *utilisé*. Pour Naess, ce qui est problématique c'est la perte de quelque chose de substantiel, qui contribue à définir les habitants. Même si cet espace n'était pas utilisé, il aurait une valeur parce que sa seule présence enrichit ceux qui habitent autour, en plus de permettre à un ensemble d'espèces d'y vivre.

La banlieue pose un second problème local qui est celui du rapport à la nature. Traditionnellement, la friche autochtone était rasée pour faire place à des maisons, des routes, du gazon ou des fleurs, entretenus d'une manière qui ne rappelle en rien la dynamique complexe caractéristique de la nature sauvage. Ainsi, même les

plantes n'y sont pas naturelles ! Aujourd'hui, de plus en plus, la nature est un attrait de la banlieue, aussi tente-t-on d'en conserver des parcelles. Le problème qui se pose alors, et que documentent Fortin et Després, est celui de la relation à la nature. On ne l'apprécie pas en elle-même, on ne s'y intègre pas. Au contraire, on la consomme en allant faire des randonnées, à pied ou en quatre-roues, et en l'aménageant ou on la possède : « *j'ai* une vue splendide », « *j'ai* le coucher de soleil » disent les banlieusards interviewés par les auteurs¹⁶. Dans une perspective de *deep ecology*, la réification ou la commodification de la nature est condamnable en elle-même, car elle réduit la nature à l'utilisation que ses habitants peuvent en faire. Elle est aussi condamnable parce que celui qui réifie la nature, étant en relation avec elle, se retrouve lui-même dévalorisé. Ce n'est qu'indirectement que l'utilitarisme critique cet état de fait. En effet, il condamne des problèmes plus larges pour lesquels l'action politique sera nécessaire et la désensibilisation des banlieusards à la complexité de la nature risque d'entraver l'appui populaire à la mise en place de mesures légales environnementales coercitives.

3.2.2 Problèmes régionaux

L'échelle régionale illustre mieux les dommages environnementaux de la banlieue. Comme elle est moins dense que les autres développements urbains, elle demande plus d'espace. Une étude de Burchell et Downs¹⁷ estime les coûts de l'étalement urbain pour la période 2000-2025 et les compare avec les coûts de développements un peu plus denses pour déterminer son coût net. Aux États-Unis, la poursuite de l'étalement actuel coûte ainsi 6000 km² de terres agricoles et 6000 km² d'écosystèmes fragiles annuellement. Cette conversion des terres a deux conséquences : le déclin de la biodiversité régionale et la perte des terres éponges (plaines inondables ou marais). La perte de biodiversité régionale étend à la région les conséquences de la perte de biodiversité locale. À cette échelle, la perte des terres absorbantes a des conséquences nouvelles. Dans un bassin hydrographique donné, si l'on diminue de 1 % la superficie de terres humides, on augmente de 4 % le risque d'inondation¹⁸. Cette constatation, de pair avec la perte des

terres agricoles, a sa place dans un calcul utilitariste, parce que les inondations mettent en danger la vie et la santé des humains, en plus d'endommager les propriétés de façon souvent irrévocable. Ce n'est probablement pas suffisant pour condamner la banlieue, mais ce peut l'être pour instaurer des mesures d'encadrement au développement. De même, pour la *deep ecology*, non seulement la perte des écosystèmes marécageux est condamnable, mais le risque accru d'inondation pose un problème d'une nature nouvelle. On influence alors même les espaces auxquels on n'a pas touché, on transforme l'écosystème globalement de façon inconsciente.

Par ailleurs, la banlieue est un immense territoire recouvert de l'asphalte des routes, des toits, de stationnement et de pelouse, souvent arrosée par les pesticides¹⁹. L'eau de pluie, dans son ruissellement, se charge de toxines qu'elle emporte dans les cours d'eau. De plus, on emploie davantage d'eau dans les développements de faible densité ; une étude citée par Matthew Khan montre qu'une augmentation de 4 à 5 logements par acre réduit de 10 % la consommation moyenne d'eau²⁰. La pollution et la surutilisation de l'eau sont surtout problématiques au niveau économique, parce qu'il faut traiter l'eau davantage et construire de nouvelles infrastructures. Dans la mesure où l'eau des aqueducs reste potable, l'utilitariste ne peut que déplorer le fait que les cours d'eau naturels soient condamnés les uns après les autres. Pour Naess, la pollution et la surutilisation de l'eau ne posent pas de problème intrinsèque, car, en elle-même, en deçà de certains seuils, la qualité de l'eau n'altère pas l'écosystème. Cependant, elles sont toutes deux responsables de transformations incontrôlées et peu étudiées des écosystèmes, comme la prolifération des algues bleues²¹.

Finalement, la banlieue pose le problème énorme de l'automobile, dont elle est dépendante. L'automobile, par la pollution de l'air, engendrerait des coûts de 20 milliards de dollars en santé, annuellement, pour l'ensemble des États-Unis²². La pollution de l'air est plus sévère en ville qu'en banlieue, car la circulation routière y converge. Ce sont donc les gens plus pauvres qui écopent ; les quartiers centraux étant généralement plus modestes que les banlieues²³. Notons par ailleurs qu'il y a une forte corrélation entre l'utilisation de la voiture et l'obésité²⁴. Sans affirmer un lien de cause

à effet, il faut tout de même affirmer que l'automobile participe d'un mode de vie sédentaire qui, lui, cause plusieurs problèmes de santé. Pour l'utilitariste, il se peut que le plaisir de conduire une voiture et de se déplacer le plus rapidement possible de la porte de sa maison à celle de son bureau ne justifie pas de tels impacts sur la santé publique. Les 20 milliards évoqués plus haut ne représentent que les coûts des traitements pour les maladies causées par la pollution automobile ; il ne fait aucun doute que les décès et la souffrance que cette pollution entraîne pèsent plus lourdement. Pour le *deep ecologist* cependant, la pollution de l'air ne pose pas de problèmes spécifiques, puisqu'elle a un impact relativement faible sur les écosystèmes.

3.2.3 Problème global

La banlieue contribue significativement aux émissions de gaz à effet de serre des États-Unis, par la dépendance à l'automobile (31 % des émissions de GES) et les maisons séparées énergivores (le secteur résidentiel est responsable de 21 % des émissions de CO₂²⁵). Ensuite, la taille moyenne des maisons de banlieue, depuis les années 1950, est passée de 10 000 pieds carrés à 25 000, alors que le nombre de personnes par foyer, nous l'avons vu, a diminué²⁶. Les maisons séparées sont plus énergivores que les appartements et les grandes maisons le sont plus que les petites. Une étude de Brown²⁷ montre qu'un logement dans un immeuble contenant plus de cinq unités consomme 38 % de l'énergie d'une maison conventionnelle. Le problème de l'effet de serre n'est pas condamné directement par l'utilitarisme : on prévoit que ses conséquences seront significatives *dans le futur*. Il demande une interprétation intergénérationnelle de l'utilitarisme²⁸. Un capital bien investi peut être très rentable, même en tenant compte de l'inflation. Cette épargne peut être prise au sens littéral (épargner de l'argent pour les générations futures) ou figuratif (construire des infrastructures, mettre en place des institutions, etc.). Le réchauffement climatique est un bon exemple d'épargne prise au sens figuratif. Le rapport Stern²⁹ montre que les conséquences du réchauffement devraient être cinq fois plus coûteuses que les mesures nécessaires à sa prévention. Un utilitariste devrait donc choisir de travailler aujourd'hui à réduire les émissions,

car, dans la mesure où les bénéfices sont plus importants que les coûts, nous sommes tenus d'épargner pour la génération suivante. Cela est vrai à un tel point que les sacrifices exigés par l'utilitarisme pour les générations à venir peuvent être excessifs. En effet, ce que l'on épargne aujourd'hui, en plus d'obtenir un rendement, bénéficiera à toutes les générations qui nous suivent. C'est pour alléger ce fardeau que l'on ajoute aux projections un taux d'actualisation ; une correction qui donne un avantage aux bénéfices prochains et sûrs sur les bénéfices plus lointains et plus incertains.

Pour la *deep ecology*, les changements climatiques portent la modification inconsciente de l'environnement par l'humanité à son paroxysme. L'écologie est atemporelle, le même appauvrissement des écosystèmes n'a pas plus de valeur s'il a lieu aujourd'hui que demain. Tout ce qui change est la probabilité. Cela dit, il est à peu près certain que l'augmentation du taux de GES dans l'atmosphère contribuera significativement à l'amoindrissement des écosystèmes par la désertification, l'intensification des catastrophes météorologiques et l'augmentation des chaleurs extrêmes³⁰ et, en conséquence, à l'appauvrissement du soi écosphérique. Ce n'est plus seulement le soi des individus qui s'appauvrit dans sa relation avec les autres espèces, mais le tissu global, le réseau de liens entre les espèces qui est affecté.

4. Solutions

Dans quelle mesure les problèmes soulevés plus haut exigent-ils une transformation de la banlieue ? La réponse à cette question passe par l'évaluation des solutions possibles pour voir ce qui peut être fait dans l'état actuel des choses. Elles seront présentées selon un ordre croissant de coercitivité. Plusieurs d'entre elles nécessitent des actions gouvernementales, qui peuvent être vues comme une ingérence inappropriée de l'État, par des libertariens, mais c'est une erreur. L'État intervient déjà dans l'usage des terres, par le zonage ; il finance même la banlieue en construisant les réseaux autoroutiers qui lui sont nécessaires. Il semble donc raisonnable de dire que l'usage de l'espace est un choix collectif, parce que l'usage que l'on fait de notre propriété a des conséquences extérieures : l'ambiance de notre

voisinage et le comportement des gens avec qui nous le partageons, bref la ville dans son ensemble en dépend.

4.1 Mécanismes naturels

Nous appelons « mécanismes naturels » les solutions qui ne demandent pas d'interventions gouvernementales ou seulement des interventions indirectes ; ce sont des changements qu'il est réaliste d'espérer en l'absence de toute volonté politique. Le premier est la Courbe Kuznet de l'environnement (CKE), une théorie économique des années 1990. Elle prédit que le marché, laissé à lui-même, enrichira les citoyens et que ces derniers, plus riches et plus éduqués, accorderont davantage d'importance à leur qualité de vie, leur santé et, conséquemment, à leur environnement. Ainsi, des quartiers plus riches accepteront probablement de payer un peu plus de taxes pour protéger un écosystème fragile qui leur est limitrophe. Un tel mécanisme aide à régler les problèmes de pollution de l'air de l'eau et de perte de la biodiversité. Cependant, comme les gaz à effet de serre n'affectent pas ceux qui les émettent, l'effet de la courbe Kuznet est peu significatif, d'autant plus que les foyers plus aisés tendent à être plus énergivores^{31 32}.

En second lieu, la technologie, en se développant, pourrait aussi réduire notre impact sur l'environnement. C'est toutefois insuffisant, parce que la technologie n'a pas de finalité, c'est-à-dire que, laissée à elle-même, elle peut devenir moins polluante, mais elle peut aussi devenir plus polluante ; des deux côtés, un progrès infini est possible. Tout dépend du contexte socio-politique et des contraintes économiques dans lesquels la recherche s'effectue³³. Dans le cas des problèmes locaux, des avancées technologiques offrent déjà des solutions : on filtre les émissions des voitures et des poêles pour diminuer le taux de particules dans l'air, on développe de nouveaux types de recouvrement contenant moins de contaminants, des engrais à pelouse biodégradables... Il semble possible de régler la majorité des problèmes régionaux en intervenant seulement sur des caractéristiques contingentes de la banlieue : les matériaux utilisés. La tension reste toutefois entière dans le cas des changements climatiques, car les réserves connues de combustibles fossiles

suffiraient à déstabiliser le climat de façon irréversible. Il est donc illusoire d'espérer que leur raréfaction crée une hausse suffisante des prix pour réorienter le développement de la technologie vers une combustion plus efficace et des énergies renouvelables. Par ailleurs, nous n'avons aucune garantie qu'il sera possible de mettre au point des techniques propres qui se substitueront entièrement aux moteurs à combustion et aux centrales actuelles. La technologie n'est pas une panacée, mais plutôt une partie essentielle d'un ensemble de mesures qui devront être mises en place.

4.2 Solutions à implications moyennes

Trois problèmes restent toutefois : la relation à la nature, la conversion des terres et les changements climatiques. On pourrait vraisemblablement pallier au premier problème en imposant la conservation d'un certain pourcentage de nature au sein même des nouveaux développements, ce qui permettrait du même coup de conserver des écosystèmes locaux, ou en valorisant l'agriculture urbaine et le respect de la nature plus généralement. Il n'est pas ici question de dénaturer la banlieue, mais plutôt de modifier un peu son développement. Deuxièmement, comme Williamson le suggère³⁴, l'État pourrait réduire le financement indirect de la banlieue et encourager parallèlement le transport en commun. La plupart des résidents des banlieues « croyant être plus efficaces en utilisant leur automobile, [...] se retrouvent dans une situation collectivement désavantageuse³⁵ », devant subir le smog et l'attente. D'où l'intérêt de financer le transport en commun, puisque c'est une des mesures les plus simples pour dénouer ce problème d'action collective³⁶. Cependant, s'il est possible de diminuer ainsi la congestion automobile avec les bénéfices que cela implique pour la qualité de l'air et les émissions de GES, il n'est pas réaliste d'espérer départs complètement la banlieue de sa voiture.

4.3 Nécessité de la transformation

On a vu jusqu'à maintenant qu'il est envisageable de régler la plupart des problèmes environnementaux posés par la banlieue, sans la remettre elle-même en cause. D'un autre côté, peu de solutions

s'offrent pour permettre à la banlieue de diminuer ses émissions de GES : une amélioration du transport en commun pourrait diminuer l'utilisation de l'automobile, de meilleurs matériaux d'isolation et des appareils ménagers moins énergivores permettraient vraisemblablement de diminuer de façon assez importante la consommation d'électricité. Il est difficile de prévoir l'ampleur que ces changements pourraient avoir : le résultat dépend de plusieurs variables, certaines étant difficiles à contrôler. On ne peut donc pas condamner la banlieue sans appel. Cependant, les objectifs qu'il faut aujourd'hui se fixer si l'on veut éviter les débordements climatiques doivent être ambitieux. L'Union Européenne s'est engagée à réduire de 80 à 95 % ses émissions pour 2050³⁷, de tels changements exigent des mesures coercitives de transformation de l'espace : interdiction des plafonds de basse densité et des tailles de lots minimales dans les règlements de zonage, une plus grande mixité des zones pour permettre aux gens de travailler et de s'approvisionner localement, des taxes sur l'énergie de façon à faire payer aux automobilistes et aux résidents de la banlieue les conséquences de leur choix, selon le principe du *pollueur-payeur* (les automobilistes, selon les chiffres de 2004, paient environ 70 % des coûts liés à leur mode de déplacement³⁸).

Ces mesures, qu'elles soient considérées séparément ou non, sont des modifications directes des caractéristiques nécessaires de la banlieue énumérées plus haut. Dire qu'il faut adapter la banlieue pour réduire son impact sur le climat, c'est dire qu'il faut en faire quelque chose qui ne sera plus la banlieue. En ce sens, l'objectif est double : limiter le développement de nouvelles banlieues et reconverter progressivement les banlieues existantes.

5. Conclusion

L'opposition à la banlieue sur la base de ses impacts environnementaux existe depuis les années 70. Or cette opposition était, au plan éthique, beaucoup plus faible que celle qui s'élève aujourd'hui parce qu'elle remettait en cause les caractéristiques contingentes de la banlieue et non ses caractéristiques nécessaires.

Nous avons vu qu'il est possible de solutionner un bon nombre

des conséquences environnementales de la banlieue à l'intérieur du paradigme actuel. Toutefois, la banlieue participe au problème des changements climatiques d'une façon qui semble inévitable. En ce sens, il existe un devoir moral de transformer la banlieue. Nous avons montré qu'une analyse de la situation tant du point de vue de la *deep ecology* que de l'utilitarisme aboutit à cette conclusion : la banlieue doit devenir autre chose. Il ne s'agit pas de créer, mais de transformer. En plus des questions techniques d'urbanismes que cela soulève, notre conclusion appelle une réflexion quant à la qualification de ce devoir moral de transformation et de sa portée : ce devoir devrait-il primer sur d'autres ? Lesquels ? Pourquoi ? Et puis, est-ce un devoir collectif ? Ou s'agit-il du seul devoir des résidents de la banlieue et des développeurs ?

1. Voir Loren A. King, « Democracy and City Life » dans *Politics, Philosophy and Economics*, Vol. 3, No. 1 (2004) ; Iris Marion Young, « Residential Segregation, Regional Democracy » dans *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000; Susan Bickford, « Constructing Inequality. City Spaces and the Architecture of Citizenship » dans *Political Theory*, Vol. 28, No. 3 (2000), Sage Publications, p. 360.

2. Statistique Canada le souligne la difficulté de trouver des indicateurs statistiques fiables pour délimiter la banlieue. Ils remarquent toutefois : « it is probably clear in the minds of most people who live in one of Canada's urban areas whether they live " in the city " or " in the suburbs " » ; Martin Turcotte, « The City/Suburbs contrast : How can we measure it ? », *Statistique Canada* [En ligne], <http://www.statcan.gc.ca/pub/11-008-x/2008001/article/10459-eng.htm> (Page consultée le 01/05/2013).

3. Il y a plusieurs occurrences d'agglomérations périurbaines antérieures, cependant leur forme ou leur ampleur ont peu à voir avec le phénomène de masse qui prévaut aujourd'hui.

4. Sidney N. Brower, *Good Neighbourhoods : A study of Intown and Suburban Residential Environment*, Praeger, Westport (Connecticut), 1996 p. xii et pp. 120-123. Par ailleurs, la documentation la plus accessible sur ce sujet est américaine, bien que l'essentiel des réflexions puisse être transposé à la réalité canadienne.

5. *Ibid.*, pp. 106 et 109-110.

6. Thad Williamson, *Sprawl, Justice and Citizenship*, Oxford, Oxford

University Press, 2010, pp. 35-37 et 134.

7. *Ibid.*, pp. 34-35.

8. *Ibid.*, p. 256.

9. André Fortin et al., « Jamais sans ma voiture » dans *La Banlieue S'étale*, Québec, Éditions Nota Bene, 2011, p. 316.

10. John S. Mill (trad. Georges Tanesse), *L'utilitarisme*, Paris, Flammarion, 1988, p. 49.

11. Brève discussion sur ce sujet dans Thad Williamson, *Sprawl, Justice and Citizenship*, *op. cit.*, pp. 69-71. Sinon voir Matthew Kahn, *Green Cities : Urban Growth and the Environment*, Washington DC, Brookings Institution Press, 2006, pp. 14-16 et 126.

12. Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 23.

13. Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 232 ; « What is a region [in the model of regional democracy] ? I have in mind primarily the metropolitan centres in which nearly all the world's population is projected to dwell in the next few decades. These are centres of high-density economic processes and movement across them, where the density of interaction fades at the edges. A region is also a geographical centre, defined by specific climatic conditions, vegetation, topography, and waterways. A region is the radius of local labour and consumer markets; it spans the radius of broadcast for a strong radio signal ».

14. Stéphanie Martin, « Roc Pointe, de l'espoir pour la prucheraie ? » dans *Le Soleil*, Québec, 4/09/2011.

15. « Projet Roc-Pointe à St-Nicolas : les citoyens veulent un référendum », *Radio-Canada* [En ligne], sur <http://www.radio-canada.ca/regions/Quebec/2011/05/13/008-roc-pointe-st-nicolas-referendum.html> (Page consultée le 01/05/2013).

16. André Fortin et Carole Després, « Le Rapport à la Nature dans le Périurbain » dans *La Banlieue s'étale*, *op. cit.*, p. 235.

17. Étude de Burchell citée dans Thad Williamson, *Sprawl, Justice and Citizenship*, *op. cit.*, pp. 65-68.

18. Matthew Kahn, *Green Cities : Urban Growth and the Environment*, *op. cit.*, p. 122.

19. Pour le bassin de la Marne, annuellement, on estime que les milieux agricoles ont utilisé près de 5 200 tonnes de pesticides. De cet arrosage, 13.5 tonnes ont ruisselé jusque dans la rivière. Les milieux urbains auraient employé 63 tonnes de pesticides. Toutefois, comme il est épandu à de mauvais moments ou en trop grande quantité, 4.5 tonnes ont atteint la rivière ! Jean-Marie Mouchel, « Les Pesticides dans les Eaux de Ruissellement », *Le Sénat* [En ligne], sur <http://www.senat.fr/rap/102-215-2/102-215-243.html> (Page consultée 12/09/2013).

20. Matthew Kahn, *Green Cities : Urban Growth and the Environment*, *op. cit.*, p. 125.

21. Stéfanie Tremblay, *Agir pour lutter contre les algues bleues*, Montréal, Eau Secours, 2007, p. 4.
22. Thad Williamson, *Sprawl, Justice and Citizenship*, *op. cit.*, p. 253.
23. Pour les références exactes de cet argument (notamment l'étude de Lee, sur l'alimentation et les maladies liées à la pollution de l'air), cf. Matthew Kahn, *Green Cities : Urban Growth and the Environment*, *op. cit.*, p. 19.
24. Lawrence D. Frank et al., *Obesity relationships with community design, physical activity and time spent in cars*, *American Journal of Preventive Medicine*, vol. 27 No. 2 (2004), pp. 87-96.
25. La production d'électricité et le transport comptent pour environ 80 % des émissions américaines de CO₂ : « Sources of Greenhouse Gas Emissions », *Environmental Protection Agency* [En ligne], sur <http://www.epa.gov/climatechange/ghgemissions/sources.html> (Page consultée 01/09/13). Notons qu'au Québec la situation est différente, à cause de l'importance de notre production hydroélectrique.
26. Robert Bruegmann, *Sprawl : A Compact History*, Chicago, University of Chicago Press, 2005 p. 59.
27. Thad Williamson, *Sprawl, Justice and Citizenship*, *op. cit.*, p. 259 et note 33 p. 369.
28. Axel Gosseries, « Les Théories de Justices Intergénérationnelles. Synopsis à l'usage des durabilistes pressés », *Raison Publique*, no 8 (2008).
29. Nicolas Stern, « Executive Summary » dans *Stern Review The Economics of Climate Change* [En ligne], sur http://news.bbc.co.uk/2/shared/bsp/hi/pdfs/30_10_06_exec_sum.pdf (Page consultée le 24/01/2014).
30. « Climate Change 2007 : Synthesis Report » dans Intergovernmental Panel on Climate Change [En ligne], http://www.ipcc.ch/publications_and_data/ar4/syr/en/spms3.html (Page consultée le 28/06/2013).
31. Estiri, Hossein, *Residential Energy Use and the City-Suburb Dichotomy* [En ligne], <http://ssrn.com/abstract=2226806> (Page consultée le 12/09/2013).
32. Voir Matthew Kahn, *Green Cities : Urban Growth and the Environment*, *op. cit.*, chapitres 3 et 4 pour une explication plus complète du fonctionnement et des implications de la courbe Kuznet et Stern, *Appendix 7A* pour les détails de l'application de la courbe Kuznet aux émissions de GES. Notons que les échantillons du rapport Stern semblent insuffisants pour donner une réponse solide à cette question (d'où la grande incertitude quant à l'emplacement du sommet de la courbe).
33. À ce sujet, voir l'application de la théorie des champs de Bourdieu à la science, dans Pierre Bourdieu, *Les Usages Sociaux de la Science*, Paris, INRA, 1997, pp. 14-18.
34. Thad Williamson, *Sprawl, Justice and Citizenship*, *op. cit.*, pp. 271-273.
35. Patrick Turmel, « Justice Coopérative et Gratuité des Transports en Commun » dans *Éthique Économique*, vol. 2 no. 1 (2004), p. 6.
36. L'exemple de Portland aux États-Unis supporte cette idée. Les transports

en commun au centre-ville y sont gratuits. Depuis la mise en place de cette mesure, la population de la ville a crû de 30 %, mais le temps de déplacement moyen a baissé de 9 %. Pour les détails de l'étude voir Patrick Turmel, *loc. cit.*, p. 7.

37. « Le post-Kyoto et les perspectives européennes », *Ministère de l'écologie, du développement durable et de l'énergie* [En ligne], <http://www.developpement-durable.gouv.fr/La-feuille-de-route-europenne-2050.html> (Page consultée le 02/05/2013).

38. Patrick Turmel, *loc. cit.*, p. 6 ; précisons que ce chiffre exclue les coûts liés aux changements climatiques.

Une hypothèse sur la conception de la justice du Socrate historique

PATRICK OUELLETTE, *Université de Sherbrooke*

1. La question socratique

Le nom de Socrate est presque aussi fameux que celui de la philosophie. C'est parce qu'il est le premier à se vouer entièrement à la recherche de la connaissance humaine, c'est-à-dire à une recherche dont la préoccupation première consiste à comprendre la nature morale de l'homme. Nous devons toutefois nuancer : la philosophie, essentiellement recherche de la connaissance, n'est pas « apparue », à proprement parler, avec Socrate. Les écrits des penseurs qui le précèdent, tels que Thalès, Anaxagore et Héraclite, pour n'en nommer que quelques-uns, en témoignent. Socrate est par contre le premier à placer l'homme au centre de ses investigations. C'est d'ailleurs pour cette raison que Cicéron nous le présente comme le « père de la philosophie », puisqu'il « invita la philosophie à descendre du ciel, l'installa dans les villes, l'introduisit jusque dans les foyers, et lui imposa l'étude de la vie, des mœurs, des choses bonnes et mauvaises¹ ». Néanmoins, malgré son importance, Socrate reste une figure énigmatique pour les historiens de la philosophie, voire pour toute personne imprégnée du désir de connaître le personnage historique dans toute sa complexité, car il n'a jamais rien écrit.

Sa pensée, que nous pouvons résumer à son principe de vertu-science, à savoir la recherche de la vertu au moyen de la connaissance, nous est transmise grâce à des témoignages posthumes. Ces textes s'accordent pour nous présenter la philosophie de Socrate comme une pensée unique et provocatrice, remettant en question certaines vérités sur lesquelles reposaient les mœurs de l'époque, de sorte qu'à l'âge de 70 ans, Socrate est mis à procès par ses concitoyens, accusé de nier l'existence des dieux reconnus par la cité et de corrompre la jeunesse. Nous le savons principalement grâce aux textes apologétiques rédigés suite à sa mort, soit l'*Apologie de Socrate* de Platon, le plus fameux d'entre eux, et un autre du même nom, moins

connu, écrit par Xénophon. Mais ces deux ouvrages ne constituent pas l'entièreté de ce qu'on nomme aujourd'hui les « écrits socratiques » (*loigoi sokratikoi*). En effet, les dialogues platoniciens, bien qu'ils se distinguent des *loigoi sokratikoi* par leur forme unique d'expression philosophique, prennent Socrate comme principal protagoniste, le *Sophiste*, le *Politique* et les *Lois* s'avérant les seuls dialogues du corpus où il n'apparaît pas explicitement. Quant à Xénophon, il a également rédigé d'autres écrits socratiques en plus de son *Apologie*, dont le *Banquet*, l'*Économique* et, le plus important d'entre eux, les *Mémorables*. Socrate a aussi été caricaturé par la comédie de son temps, entre autres par Aristophane, le seul à écrire sur lui durant son vivant, dans sa fameuse pièce satirique, les *Nuées*. Nous pouvons enfin ajouter à cette liste certains penseurs de seconde génération, comme Aristote, qui ont commenté la philosophie socratique.

Ces différents témoignages, non sans contradictions, ont occasionné de vifs débats – qui persistent encore de nos jours, d'ailleurs – quant à leur validité historique. Ce problème nous est mieux connu aujourd'hui sous le nom de la « question socratique » ou du « problème socratique », c'est-à-dire le problème historique auquel font face les historiens de la philosophie lorsqu'ils tentent de reconstruire la doctrine de Socrate, indépendamment des caricatures que nous offrent les sources. Bien que le personnage historique restera à jamais hors de notre portée puisqu'il est probablement impossible de reconstruire fidèlement, à partir des témoignages intégraux² dont nous disposons (Platon, Xénophon, Aristophane et Aristote), les grandes positions philosophiques du Socrate de l'histoire, il n'en demeure pas moins qu'une exégèse comparative de ces textes peut considérablement aider à notre compréhension dans la mesure où elle vient participer à une représentation philosophiquement cohérente de la figure de Socrate. Or, c'est dans cette perspective que voudrait s'insérer ce texte. Sans aborder le problème dans sa totalité, nous nous pencherons ici sur la conception de la justice du Socrate historique, et ce, à l'aide des témoignages que nous ont légués Xénophon et Platon. Il s'agira de démontrer que leurs témoignages sur ce sujet précis, bien que différents à première vue, concordent et que l'interprétation de la justice du Socrate de l'histoire correspond

bel et bien à ce que Xénophon nous rapporte dans ses *Mémorables*³, à savoir que la justice consiste en l'observation de la loi. L'hypothèse est donc que tant Xénophon que Platon nous présentent la justice socratique comme légaliste.

Pour ce faire, puisque les *Mémorables* de Xénophon contiennent la définition la plus explicite que nous possédions de l'interprétation socratique de la justice – il est donc nécessaire de l'aborder dans ce texte –, nous l'examinerons en premier. Nous nous limiterons au chapitre IV du livre IV de l'ouvrage, où Socrate expose son interprétation. Cette première partie aura comme objectif d'élucider la relation conceptuelle entre les notions de justice et de loi, telles que présentées dans le cadre de l'entretien, dans le but de mieux comprendre leurs spécificités respectives, car, comme nous le verrons, le Socrate de Xénophon ne confère pas la même identité à la loi et à la justice, même s'il les présente de façon permutable. Enfin, en utilisant l'analyse de la justice du Socrate de Xénophon comme prémisse, nous analyserons, dans un deuxième temps, les témoignages de Platon⁴. En résolvant l'apparente contradiction entre l'*Apologie*⁵ et le *Criton* quant à l'attitude de Socrate face à l'autorité athénienne, nous démontrerons que le Socrate de Platon souhaite changer le jugement des Athéniens sur ce qui est juste et injuste, mais que son interprétation de la justice demeure légaliste et que celle-ci est, par surcroît, basée sur le même principe éthique retrouvé dans les témoignages de Xénophon.

2. Justice et légalité chez le Socrate de Xénophon

Les écrits de Xénophon constituent la deuxième source la plus importante que nous possédions sur Socrate. Quoique marginalisé du monde académique au profit des écrits de Platon pendant la majeure partie du XIX^e et du XX^e siècle⁶, Xénophon demeure une source indispensable puisqu'il nous offre un portrait de Socrate qui diffère de celui de Platon⁷. Étant donné que ses témoignages sont avant tout apologétiques, Xénophon nous présente Socrate comme une personne ordinaire qui, par ses actions, n'aurait jamais pu commettre les crimes pour lesquels il a été inculpé. La majorité des Athéniens définissait les hommes de bien comme ceux qui étaient bénéfiques

à la cité⁸, et c'est pourquoi Xénophon nous dépeint Socrate comme un grand bienfaiteur de la société⁹, comme une personne ordinaire qui ne pensait ni n'agissait de façon insolite. Or, pour Xénophon, le principe fondamental de l'éthique socratique est que le bon est *bénéfique*¹⁰.

La justice étant une vertu au centre de l'éthique socratique, Xénophon nous l'expose principalement dans ses *Mémorables*. Dans le chapitre IV du livre IV, Socrate tente de convaincre Hippias, un fervent critique des lois et des conventions, que l'obéissance aux lois est un acte juste et nécessaire à la cohésion sociale. Autrement dit, Socrate associe la justice à ce qui est légal ou conforme aux lois¹¹. Voici un résumé du passage¹² : après avoir entendu Socrate discourir à propos de la justice, Hippias, perplexe, réagit précisément à sa déclaration selon laquelle la justice consiste en l'observation des lois. Il ne comprend pas ce que Socrate veut dire par « conforme à la loi » et par « juste¹³ ». L'explication que lui donne Socrate contient deux parties. La première se réfère aux lois écrites et la deuxième, aux lois non écrites. Pour s'expliquer davantage, Socrate demande d'abord à Hippias s'il sait ce que sont les lois de la cité. Hippias lui répond : « des conventions que les citoyens ont faites pour déterminer ce qu'il faut faire et ce dont il faut s'abstenir¹⁴ ». Socrate déclare ensuite que l'obéissance aux lois de la cité, telle que comprise, est juste. Plus loin¹⁵, Socrate introduit un autre genre de loi, les lois non écrites. Interrogé sur celles-ci, Hippias répond qu'elles sont observées uniformément dans tous les pays, et qu'elles sont d'origine divine. D'emblée, la définition donnée dans ce passage peut nous laisser, comme Hippias, perplexes. Socrate réduit-il véritablement la vertu de justice aux lois ? Peut-on restreindre la justice à une simple forme d'obéissance ? Voilà les questions qui guideront respectivement notre analyse des Socrate de Platon et de Xénophon.

Tout d'abord, qu'est-ce que le Socrate de Xénophon veut dire par « lois » ? Selon Donald Morrison¹⁶, Socrate entend par « légal » les lois positives établies par l'autorité de la cité, de sorte qu'il exclut du terme toutes normes sociales implicites. Partant du principe fondamental de l'éthique du Socrate de Xénophon qui stipule que les vertus sont bonnes et que le bon est bénéfique¹⁷, nous pouvons

déterminer le critère avec lequel Socrate juge qu'une loi est vraiment loi par définition : si les vertus sont bonnes et que la justice est une vertu, il s'ensuit que la justice doit être bonne et donc qu'elle est bénéfique. De même, si le juste est le légal, par nécessité, les lois sont bénéfiques. Mais il existe aussi de mauvaises lois auxquelles l'obéissance est nuisible. Or, la réponse de Socrate à cette objection serait que ces lois ne sont pas vraiment des lois, même si elles sont appelées « lois » par la majorité. Ainsi, les lois seraient lois seulement et si seulement elles sont bénéfiques. Ce que nous avons ici est l'exemple typique d'une argumentation habituelle du Socrate historique selon laquelle un « bien » qui se révèle nocif ne possède pas la même réalité conceptuelle que le même bien lorsqu'il est avantageux. Autrement dit, un X mauvais ou nocif n'est en fait pas un X¹⁸. Du coup, si une loi est injuste, Socrate ne niera pas son injustice, il refusera plutôt son statut de loi. La justice serait donc tout ce qui est bénéfique, étant donné que les lois et la justice sont la même chose. Mais le sont-elles ? Est-ce que Socrate, en déclarant que « les lois sont la justice », leur présuppose une identité conceptuelle commune, c'est-à-dire associe la légalité et la justice à un même concept ? Nous répondons que non. Si nous regardons de plus près le passage résumé plus haut, il se trouve que Hippias et Socrate ne discutent pas seulement des lois positives, mais aussi des lois non écrites. En effet, la discussion sur la justice des dieux nous donne un indice que Socrate et Hippias *ne* conçoivent *pas* la justice et la légalité comme une seule et unique chose. Dans ce passage¹⁹, Socrate fait admettre à Hippias que les dieux établissent des lois (non écrites) justes. La déclaration d'Hippias est accompagnée de l'allégation selon laquelle les dieux sont les plus sages et que, pour cette raison, ceux-ci ne peuvent prescrire des lois injustes. Or, si Socrate et Hippias avancent que le critère sur lequel les dieux jugent de l'admissibilité d'une loi est la justice, c'est qu'ils stipulent en fait que les dieux, par leur inhérente sagesse, choisissent d'établir des lois *bénéfiques* pour l'homme et donc que ces lois sont justes²⁰. Le critère auquel se prêtent les dieux pour fonder une loi est le bénéfique.

Nous pouvons encore une fois associer notre raisonnement à une position défendue par le Socrate historique : sa conception de la

piété. Socrate ne prend effectivement pas l'acception traditionnelle de ses contemporains²¹. Pour lui, les dieux sont des êtres moraux, tout comme l'homme. Soumis aux mêmes préceptes que l'homme (la connaissance du bien et du mal suscite chez celui qui la possède une bonté morale), les dieux, qui détiennent une sagesse supérieure en elle-même et donc supérieure à celle de l'homme sur la nature du bien et du mal, surpassent en vertu et en bonté l'homme le plus vertueux²². Pour Socrate, être pieux signifie assister les dieux de façon à exercer leur volonté sur Terre, soit être favorable à l'homme²³. Or, puisque la justice est bénéfique et que les dieux sont par nature bienfaisants, par nécessité, les dieux incarnent la justice par excellence ; l'homme juste a donc l'obligation d'obéir aux dieux. Pour revenir à notre sujet principal, en suivant cette même maxime, il est inconcevable pour le Socrate de Xénophon que les dieux prescrivent des lois (injustes) qui portent préjudice à l'homme. C'est ainsi que les lois établies par les dieux sont par nature bénéfiques. La conversation avec Hippias sur la justice divine va par conséquent de concert avec la notion de piété du Socrate de l'histoire. La même chose peut être dite des lois positives établies par l'homme : bien que celui-ci, contrairement aux dieux, soit un être moralement faillible, il peut créer des lois qui sont bénéfiques pour ses semblables et donc justes. Mais cette même faillibilité est la raison pour laquelle la vertu devient un critère indispensable pour les gouvernants. Plus précisément, suivant la logique des arts (au sens de l'artisanat, de la *technē*) de son époque, Socrate croyait en effet à une science de l'action qui, à l'aide de la connaissance, permettrait d'agir en concordance avec le bien, et donc d'atteindre une véritable expertise en matière de moralité. Un tel savoir, soit la vertu-science, devait faire partie intégrante du bon gouvernement²⁴, selon le philosophe.

En somme, le Socrate de Xénophon soutient que l'action juste et l'action légale coïncident puisque la nature de la légalité est le bénéfique, et ce qui est bénéfique est toujours juste. On peut ainsi dire que, par principe, la loi est la justice et donc que Socrate adopte une position légaliste. Par ailleurs, l'obéissance aux lois est bénéfique pour la cité, c'est-à-dire pour la cohésion sociale, et Socrate n'en paraît que mieux aux yeux du public athénien. Ainsi, sous cette

interprétation, tout comme la piété est la partie du bénéfique qui s'occupe d'exercer la volonté des dieux²⁵, la loi, quant à elle, est la partie du bénéfique qui s'occupe d'exercer la justice entre hommes²⁶. Une loi n'est pas une loi si elle n'est pas, par principe, bénéfique pour le bon fonctionnement de la cité, et donc juste ; on peut ainsi dire que le légal et la justice partagent une relation commune. Or, dans la mesure où elles partagent une relation commune au même principe moral, principe fondamental de l'éthique socratique selon Xénophon, le *bénéfique*, elles ont une identité substantielle, c'est-à-dire une relation constitutive, mais elles ne sont pas une seule et même notion. Pour être plus précis, la justice et la légalité partagent la même « identité » dans la mesure où elles possèdent une relation commune à la moralité, mais la justice *n'est pas* le légal. La justice est plutôt l'ensemble des prescriptions morales qui régit les interactions entre les hommes, elle fait donc évidemment partie du domaine de la moralité, alors que la loi détient un rôle plus normatif, bien qu'éducatrice de bonnes manières, qui concerne le politique. Cette conclusion n'a rien de singulier ; il ne faut pas oublier par ailleurs que chez les Grecs, le politique et la moralité constituaient le même champ d'action, contrairement à aujourd'hui.

Pour terminer l'analyse des *Mémorables*, il semble raisonnable d'affirmer que la justice est encore le bien souverain puisqu'elle est essentielle aux lois, sans quoi elles seraient inexistantes. Bref, elles sont deux côtés de la même médaille ; la justice est une condition *sine qua non* de la loi : il n'existe pas de lois (politique) sans justice (moralité) et il n'existe pas de justice sans lois, écrites ou non écrites. Voilà pourquoi, lorsque Hippias demande à Socrate ce qu'est la justice, ce dernier lui répond « le juste est le légal ».

3. Justice et obéissance chez le Socrate de Platon

Notre analyse de la justice du Socrate de Xénophon nous amène inévitablement à la conclusion suivante : l'homme juste doit faire preuve d'une obéissance inconditionnelle aux lois de la cité, car les lois sont par nature source de bienfaisance (il faut encore le répéter ici : les lois injustes ne sont pas des lois selon l'interprétation socratique) et que la justice ne peut subsister sans elles ; un principe

cependant que le Socrate de Platon, dans l'*Apologie*, semble contester. Dans ce dialogue, Platon nous présente un Socrate rebelle remettant en question l'ordre politique de sa cité ; il avoue même avoir déjà désobéi aux ordres²⁷, et il mentionne qu'il ferait encore de même si la cité lui ordonnait d'arrêter de philosopher dans les rues²⁸. À l'opposé, dans le *Criton*, sous la parole des Lois²⁹, le Socrate de Platon soutient une thèse qui se rapproche davantage du Socrate de Xénophon, comme quoi il ne faut jamais désobéir aux lois de la cité. Examiner cette contradiction nous permettra de faire la lumière sur la conception de la justice du Socrate platonicien, laquelle, nous verrons, rejoint celle de Xénophon dans son fondement éthique (le bénéfique). Commençons par examiner le Socrate du *Criton*, qui a choisi de subir la sentence issue de son inculpation.

Pendant son incarcération, en attendant le retour du navire de Délos à l'arrivée duquel il doit purger sa peine, Socrate est visité par Criton, qui lui propose de s'évader pour assurer son salut³⁰. Malgré les maints efforts de persuasion de son ami, Socrate refuse toute tentative de s'échapper. Pourtant, il est évident aujourd'hui, et même pour certains de ses contemporains, que Socrate a été calomnié par ses accusateurs (Mélétos, Anytos et Lycon)³¹. Alors pourquoi ne s'est-il pas enfui s'il était injustement traduit en justice ? Cette interrogation conduit directement à questionner la relation qu'avait Socrate avec l'autorité, plus particulièrement son comportement devant les tribunaux. Or, l'apport des anecdotes relatées devant ceux-ci³², où Socrate s'est défendu des accusations portées contre lui, nous révèle que, pour lui, la vertu de justice est fortement liée à l'obéissance à l'autorité³³. Cette interprétation semble problématique pour la cohérence du portrait que nous offre Platon du philosophe dans la mesure où le Socrate de l'*Apologie*, nous venons de le voir, paraît vouloir agir à l'encontre desdites actions relatées devant les juges, c'est-à-dire de l'autorité, pour se défendre. En revanche, elle rejoint le Socrate de Xénophon et du *Criton*. Y a-t-il un manque de cohérence dans le personnage de Socrate au sein des témoignages de Platon (c'est-à-dire au sein des écrits de la période de jeunesse)³⁴, dans notre cas entre le Socrate de l'*Apologie* et celui du *Criton* ? Y a-t-il également une incohérence de la part du Socrate platonicien à

l'intérieur même de l'*Apologie*, entre les actes relatés et son discours contestataire ?

Pour résoudre cette contradiction, nous suggérons que ce problème d'« incohérence », du moins concernant le comportement du Socrate au sein de l'*Apologie*, ne relève en réalité que d'une question de « priorité d'obéissance ou d'obligation³⁵ ». Lorsque Socrate désobéit à une autorité particulière, c'est parce que l'autorité en question se voit supplantée par une « supérieure », habituellement les dieux. Mais les dieux ne sont pas pour autant l'autorité à laquelle Socrate obéit dans toutes les circonstances. Par exemple, la décision de désobéir à l'ordre du Conseil³⁶ qui voulait juger les dix stratèges en bloc plutôt qu'individuellement, comme le prescrivait la loi, était basée bien évidemment sur l'illégalité de l'ordre, et non pas sur l'autorité divine. De même avec l'ordre des Trente Tyrans³⁷ auquel Socrate refusait de se soumettre puisqu'il n'était pas conforme aux lois de la cité. En l'occurrence, l'autorité « supérieure », dans ces deux exemples, est précisément les lois athéniennes.

Ainsi, s'il y a une autorité ou des « instances supérieures » auxquelles nous devons nous rapporter pour déterminer notre comportement par rapport à un ordre, une hiérarchie détermine forcément le tout. Dans l'*Apologie*, nous en avons une première indication dans le passage³⁸ même où Socrate fait acte de son éventuelle désobéissance en affirmant que les dieux détiennent l'autorité suprême : « Citoyens, j'ai pour vous la considération et l'affection la plus grande, *mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous*³⁹ ». Selon Curtis Johnson⁴⁰, nous pouvons identifier, dans ce même dialogue, la hiérarchie suivante en ordre décroissant : le *daimon* de Socrate, les dieux, les hommes « supérieurs » (dans le sens moral du terme), les lois athéniennes et enfin les diverses instances du système judiciaire et politique d'Athènes (le Conseil, les tribunaux, les magistrats, etc.). Il s'avère en effet que chaque décision prise par Socrate sous-tend la conviction selon laquelle une personne a le devoir d'obéir à l'autorité, c'est-à-dire à la *plus haute* autorité, laquelle revient à l'autorité qu'il juge moralement supérieure. Ainsi donc, nous sommes forcés de constater que la justice du Socrate de Platon est l'équivalent de *l'obéissance au (moralement) meilleur*. Or,

comme il a été mentionné plus haut⁴¹, la vertu était pour Socrate le critère d'excellence nécessaire au bon gouvernement. Son acception de la justice constitue, en un sens, un manifeste pour une telle expertise, pour une connaissance du bien, dans la mesure où il prône une interprétation de la justice comme « obéissance au meilleur », c'est-à-dire une obéissance à ceux qui possèdent un tel savoir, à ces « experts » de la vertu. En d'autres termes, selon Socrate, la cité devrait se préoccuper principalement de la moralité de ses citoyens⁴² ; sa structure organisationnelle et pédagogique devrait admettre comme postulat final la bienfaisance morale : revient ici le principe éthique du Socrate de Xénophon, le bénéfique.

Cela dit, nous pouvons maintenant résoudre l'apparente contradiction entre le comportement du Socrate platonicien de l'*Apologie* et du *Criton*, ainsi que l'incohérence interne du Socrate de l'*Apologie*. Pour réitérer ce qui a été dit plus haut, le Socrate de l'*Apologie* mentionne qu'il refuserait de se soumettre à une ordonnance qui lui exigerait d'arrêter ses examens philosophiques. Il faut se rappeler que l'origine de ses activités philosophiques est directement liée à la divinité. C'est l'oracle de Delphes, la Pythie, qui a rapporté à Chéréphon, l'ami de Socrate, que ce dernier était le plus sage parmi les hommes⁴³, d'où le déclenchement de sa recherche des vérités morales, qui a duré le restant de sa vie. Étant donné qu'il percevait ses activités philosophiques comme une commande divine, Socrate ne pouvait les abandonner dans la mesure où il désobéirait alors à la plus haute autorité⁴⁴. En effet, lorsque Socrate mentionne qu'il transgresserait l'autorité du tribunal, c'est parce qu'elle viendrait contrecarrer l'autorité supérieure, en l'occurrence celle d'Apollon⁴⁵. Or, la « désobéissance » de Socrate à l'autorité athénienne n'est en fait pas un acte de désobéissance dans le sens normal du terme : elle est le résultat direct d'une obéissance à une autre instance. Autrement dit, l'obligation d'obéissance aux lois humaines est conditionnelle au fait qu'elle ne doit pas entrer en conflit avec les commandes divines⁴⁶. L'action du Socrate de l'*Apologie*, dans ce passage, va donc de concert avec ce que nous avons constaté dans les *Mémorables* de Xénophon⁴⁷ : puisque les dieux incarnent la justice à son état pur, les lois humaines ne doivent en aucun cas contrecarrer l'autorité

divine. Donc, l'homme juste doit *avant tout* obéir aux commandes divines. Suivant cette logique, puisque Socrate est un homme de justice, il a le devoir de se soucrire à l'autorité des dieux, ce qui, dans son cas, signifie de philosopher même si ses concitoyens lui demandent d'arrêter. Mais qu'en est-il du comportement de Socrate face au tribunal ? Outre sa responsabilité envers les dieux attestée dans l'*Apologie*, Socrate ne semble-t-il pas prôner ouvertement la désobéissance aux lois, ne serait-ce que par son intention de désobéir au tribunal ? Le *Criton* nous donne une réponse à cette interrogation.

À la fin de ce dialogue, les Lois, qui représentent le *logos* de Socrate, deviennent l'interlocuteur principal. Pour expliquer les raisons pour lesquelles Socrate devrait obéir au jugement de la cité, elles tentent de montrer à Criton qu'obéir, même à une commande injuste, est juste⁴⁸. Les Lois sont d'avis que n'importe qui décidant de sa propre volonté de demeurer à Athènes consent, ne serait-ce que tacitement, à obéir à ses lois⁴⁹. Mais les lois athéniennes ne sont pas immuables ; Athènes, la cité la plus libre de la Grèce, offre la possibilité aux citoyens insatisfaits de se faire valoir devant les tribunaux, c'est-à-dire qu'elle leur donne l'occasion de la *persuader* de la justice de leur acte ou de leur innocence⁵⁰. Toutefois, si la tentative de persuasion échoue, la personne n'a guère le choix d'obéir. Ce principe n'est pas étranger au cas de Socrate. En effet, dans l'*Apologie*, son comportement provocateur, voire rebelle devant les juges athéniens, peut s'expliquer par ce raisonnement : puisque les tribunaux athéniens étaient publics, Socrate voulait saisir cette occasion pour exposer sa conception de la justice à toute la cité. Son objectif n'était aucunement de désobéir aux lois, mais plutôt de persuader les Athéniens de le juger selon sa propre interprétation de la justice comme bienfaisance, c'est-à-dire comme « obéissance au meilleur ». Or, c'est le *non-respect de la justice* sur laquelle repose la cité athénienne plutôt que la désobéissance aux lois qui explique le comportement du Socrate platonicien dans l'*Apologie*. En d'autres mots, c'est l'interprétation de la justice de l'Athènes démocratique, qui prend la forme de « l'obéissance au grand nombre », que le Socrate de Platon récuse dans ce dialogue, et non pas la loi. C'est ainsi que ce même Socrate voulait persuader le tribunal, voire la cité

tout entière, qu'il était un homme juste, c'est-à-dire favorable aux véritables intérêts du peuple. Or il a échoué et, dès lors, comme nous le démontre le *Criton*, il ne pouvait que se soumettre à l'injonction, c'est-à-dire obéir à la loi. Ainsi, même s'il récuse, dans l'*Apologie*, l'acceptation sur laquelle repose la justice athénienne, c'est en acceptant de boire la cigüe dans le *Criton* que le Socrate de Platon garde intacte son interprétation de la justice, une justice indissociable de la loi.

4. Conclusion

Les *Mémorables* de Xénophon nous démontrent que Socrate, dans une conversation avec le sophiste Hippias, associe la justice aux lois de la cité, démontrant du coup que son interprétation de la justice s'approche d'un légalisme. Cependant, nous avons constaté que le Socrate de Xénophon ne tient pas la légalité et la justice comme un même concept. Elles ont plutôt une relation substantielle de sorte qu'elles partagent une relation commune au même principe éthique, à savoir le bénéfique. Du reste, on peut affirmer que les deux concepts sont dépendants l'un de l'autre : ils ne peuvent exister ou accomplir leur tâche propre sans l'existence de leur corollaire. Mais la justice n'est pas la bienfaisance au sens strict du terme, car la justice est une vertu parmi tant d'autres, elle est seulement une partie du bénéfique, qui se manifeste entre autres dans le domaine de la légalité. Par ailleurs, nous avons vu que seuls les dieux détiennent les capacités d'être bénéfiques à tous les hommes, car telle est, selon Socrate, leur nature. C'est pourquoi le Socrate de Xénophon affirme que l'homme pieux est aussi un homme juste, car la piété se veut d'abord l'exercice de la volonté divine parmi les hommes. Or, puisque, selon la piété de Socrate, les dieux sont fondamentalement bons, la volonté divine que l'homme juste doit exercer consiste à être favorable à l'homme.

Suivant cette même logique, nous avons vu que le Socrate de Platon dans l'*Apologie*, voyant son activité philosophique comme une commande divine se voulant justement favorable à l'homme, ne pouvait arrêter d'examiner ses concitoyens même si une hypothétique ordonnance des tribunaux l'imposait. Un homme juste doit obéir aux commandes divines et, dans le cas de Socrate,

il s'agissait de philosopher. L'homme juste doit tout autant obéir à l'autorité humaine tant et aussi longtemps qu'elle concorde avec la piété. Cette maxime se manifeste dans le cadre de l'*Apologie* et du *Criton* sous l'apparence d'une contradiction quant au comportement de Socrate, présenté comme un adversaire des lois dans le premier et comme leur fervent défenseur dans l'autre. Mais cette contradiction s'avère trompeuse : Socrate ne conteste pas la loi de la cité, mais plutôt son interprétation de la justice (obéissance au grand nombre), pour en offrir une alternative qui serait favorable aux véritables intérêts du peuple (obéissance au meilleur), c'est-à-dire à leur intérêt moral, tel que le prescrit la piété. Certes, ce que soutient le Socrate de Platon est qu'une loi peut être bonne dans son fondement, mais que son interprétation peut s'avérer erronée, d'où la nécessité que des hommes de vertu l'interprètent, ce que son acception de la justice suggère. En somme, même s'il récuse la conception de la justice d'Athènes, le Socrate de Platon nous démontre, par l'ultime sacrifice, c'est-à-dire en buvant la cigüe et en mettant ainsi fin à sa vie, qu'il respecte les lois athéniennes.

Ayant ainsi démontré la concordance des témoignages de Xénophon et de Platon, nous pouvons certes raisonnablement affirmer que la conception de la justice du Socrate historique prend une forme légaliste, mais qu'elle ne se limite pas à la loi et à sa simple obéissance. L'application d'une norme ou d'une loi ne peut définir la justice au sens large du terme. La justice est plutôt ce qui oriente et fixe la fonction de la loi, de sorte que la légalité, représentante normative de la justice, prescrit la même maxime morale que demande son corollaire, à savoir *bénéficier en fonction de l'amélioration morale*. Cette règle est le principe moral qui régit la conception de la justice du Socrate historique, et que nous retrouvons d'ailleurs dans les deux témoignages à propos du philosophe. C'est pourquoi Socrate, nous l'avons vu, ayant en tête cette maxime comme fin ultime du légal, croyait fermement à une science du bien. Ces experts, possédant la connaissance du bien et du mal (en un mot, la vertu), seraient alors les seuls décideurs de l'interprétation de la loi. Cela dit, il serait intéressant d'examiner si le Socrate de l'histoire croyait la démocratie capable de s'acquitter d'une telle

exigence morale. Sa ferme opposition à l'interprétation athénienne de la justice, dans l'*Apologie* de Platon, et son désir d'obéir « au meilleur » plutôt qu'« au plus grand nombre » semblent suggérer autrement⁵¹.

1. Cité dans Louis-André Dorion, *Socrate*, 2 éd., Paris, PUF, coll. « Que sais-je », 2004, pp. 3-4.

2. Nous possédons en effet d'autres textes de l'Antiquité qui témoignent de Socrate, mais ceux-ci ne subsistent plus que sous forme de fragments.

3. Xénophon, *Œuvres Complètes : Les Héliéniques, L'Apologie de Socrate, Les Memorables*, (Tome III), trad. par Pierre Chambry, Paris, GF, 1967.

4. Le corpus platonicien contient ses propres difficultés quant au problème historique de Socrate. Les experts s'accordent pour dire que les dialogues dits « socratiques » ou « aporétiques », à savoir les dialogues de la période de jeunesse, où la conclusion aboutit à une aporie et où l'objectif principal des investigations de Socrate est la recherche de la nature de la vertu (les préoccupations philosophiques du Socrate de l'histoire seraient exclusivement propres au domaine de la morale), se rapprochent du personnage historique. Ces dialogues partagent des traits communs permettant de les différencier des dialogues ultérieurs. Pour n'en nommer qu'un exemple, la méthode de questionnement utilisée par Socrate est l'*elenchos* (dialectique de réfutation). Plus précisément, Socrate n'affirme rien de positif, il ne fait que réfuter les incohérences issues de l'opinion de son interlocuteur à l'égard du sujet discuté ; ce qui est contraire à la méthode de recherche des périodes ultérieures, la méthode démonstrative. Calquée sur les mathématiques, celle-ci consiste à postuler d'entrée de jeu une proposition, une hypothèse, affirmée par Socrate, dont le sujet détermine l'objet de l'entretien. Évidemment, la question des hypothèses méthodologiques du corpus platonicien n'est pas sans discorde. En effet, plusieurs dialogues semblent posséder des caractéristiques attribuées généralement au Socrate historique, en plus d'intégrer des aspects platoniciens. Entre autres, la première partie du *Ménon* (avant l'introduction de la réminiscence de l'âme comme solution au paradoxe), qui porte encore sur la vertu, contient plusieurs aspects « socratiques », entre autres l'*elenchos*. Il en va de même pour le *Théétète*, dont la forme ressemble de près à celle du *Ménon*. Le premier livre de la *République* en est un autre exemple, où Socrate réfute les trois définitions de la justice données par Céphale, Polymarque et Trasymaque, sans proposer lui-même d'alternatives. Mais on place généralement la *République* parmi les dialogues de la période adulte de Platon, lesquels sont associés à sa propre pensée : c'est pourquoi nous l'excluons de notre présente analyse. Bref, nous nous bornerons ici à ces propos un peu superficiels, car

le problème dépasse les limites du présent texte. Il sera suffisant de souligner que l'*Apologie* et le *Criton*, qui font parties des écrits de jeunesse de Platon et dont il sera question dans cet article, font consensus quant à leur caractère « historique », c'est-à-dire que Platon aurait voulu reproduire dans ces deux dialogues une image juste de la pensée de son maître, sans l'utiliser comme protagoniste pour véhiculer ses propres idées, comme il semble le faire dans ses dialogues plus tardifs. Pour plus de détails concernant les hypothèses méthodologiques du corpus platonicien, cf. Gregory Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, New York, Cambridge University Press, 1991, 334 p. Pour un résumé des différences à l'égard du personnage de Socrate à l'intérieur même du corpus platonicien, cf. *id.*, « Socrate » dans Monique Canto-Sperber (dir.), *Philosophie grecque*, 2e éd., Paris, PUF, coll. « Premier cycle », 1998, pp. 123-144. Enfin, pour une autre perspective que celle donnée par Vlastos concernant les dialogues et leur période respective, cf. Monique Canto-Sperber, « Platon » dans *ibid.*, pp. 186-202.

5. Platon, *Apologie de Socrate & Criton*, 3^e éd., trad. par Luc Brisson, Paris, GF, 2005, 264 p.

6. Louis-André Dorion, *op. cit.*, p. 93.

7. Pour un aperçu des témoignages de Xénophon et leurs différences avec ceux de Platon, cf. *ibid.*, chapitre V.

8. C., Bruell, « Xenophon and his Socrates » dans *Interpretation*, vol. 16, (1988-1989), p. 297.

9. *Ibid.*, p. 298.

10. Donald Morrisson, « Xenophon's Socrates on the Just and the Lawful » dans *Ancient philosophy*, vol. 15, (1995), p. 331.

11. *Mém.*, IV 4, 12-13.

12. *Ibid.*, IV 4, 12-25.

13. *Ibid.*, IV 4, 13.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, IV 4, 19.

16. Donald Morrisson, *loc. cit.*, p. 330.

17. *Ibid.*, p. 331.

18. *Ibid.*, p. 331.

19. *Mém.*, IV 4, 25.

20. Donald Morrisson, *loc. cit.*, p. 338.

21. La notion de piété chez Socrate puise ses fondements des principes de la philosophie naturelle ionienne. L'étude de la *phûsis* (nature) amenait les penseurs ioniens à unifier l'univers supranaturel, dans lequel habitaient les dieux, à l'univers naturel, créant ainsi un monde harmonisé comme cosmos. Dès lors, ils rationalisaient les dieux en les faisant des êtres naturels vivant parmi les hommes. Par un procédé intellectuel identique, Socrate a fait de même avec la moralité : il rejetait le dualisme moral séparant la moralité des dieux de celle des hommes pour soumettre la divinité aux mêmes exigences éthiques que

l'homme, à savoir à son intellectualisme moral. C'est ainsi que Socrate créait une nouvelle théologie morale qui, en retour, façonnait son interprétation de la piété. Cf. Gregory Vlastos, *op cit.*, 1991, pp. 157-178.

22. *Ibid.*, p. 165.

23. *Ibid.*, pp. 175-178.

24. Nous reviendrons sur ce sujet dans la prochaine partie.

25. Donald Morrisson, *loc.cit.*, p. 339.

26. Par ailleurs, le lien entre la justice et la piété est aussi exposé dans un dialogue socratique de Platon, l'*Euthyphron*. Dans ce dialogue qui traite de la piété, le pieu est présenté comme la partie de la justice qui est religieuse et pieuse, laquelle est associée aux soins (notons que Socrate reste gêné par le concept de « soins ») des dieux (12d-e). Avec l'accord de Socrate, Euthyphron mentionne également qu'une autre partie de la justice s'occupe exclusivement des relations entre les hommes, sans nous l'exposer. Il est intéressant de constater la correspondance entre ce dialogue platonicien et notre analyse du Socrate de Xénophon dans la mesure où nous pouvons interpréter l'obéissance à la loi des *Mémorables* comme la partie manquante de la définition de la justice exposée dans l'*Euthyphron*. La partie de la justice qui règle les rapports entre hommes serait donc, comme il vient d'être mentionné, la loi.

27. L'épisode des Trente Tyrans sous l'oligarchie et celle concernant les stratèges sous la démocratie. Cf. *infra*.

28. *Apol.*, 29c et 38a.

29. *Crit.*, 50a-54e.

30. *Ibid.*, 44b.

31. *Apol.*, 23e et 36a.

32. *Ibid.*, 29e.

33. Curtis Johnson, « Socrates on Obedience and Justice » dans *The Western Political Quarterly*, vol. 43, no. 4, (Dec., 1990), p. 723.

34. Cf. *supra.*, note 4.

35. *Ibid.*, p. 724.

36. *Apol.*, 32b-c.

37. *Ibid.*, 32c-e. Cf. aussi *Mém.*, IV 4, 3, où Xénophon, rapportant le même épisode, apporte une précision importante qui est absente de son parallèle platonicien. En effet, alors que Platon se borne à affirmer que l'ordre des Trente était injuste, sans nommer la cause de son injustice, Xénophon, quant à lui, précise que l'ordre en question méprisait les lois. Reste donc à savoir pourquoi Platon croyait l'ordre injuste. Si l'on veut respecter les témoignages de Xénophon, le refus de Socrate de se conformer à l'ordre des Trente pourrait se fonder, comme on le verra (cf. *infra.*, note 50), sur l'argument du Socrate platonicien, dans le *Criton*, suivant lequel l'homme juste doit obéir aux lois de la cité. Or, nous trouvons ici, avec le lien entre la justice et la piété (cf. *supra.*, note 26), les premières indications d'une concordance des deux témoignages sur le sujet de la justice.

38. *Apol.*, 29d.

39. (Nous soulignons).

40. Curtis Johnson, *loc. cit.*, p. 725.

41. *Cf. supra.*, p. 3.

42. Pour citer un autre dialogue socratique de Platon, le Socrate platonicien du *Gorgias* (521d) soutient que le rôle de la politique, du bon gouvernement, est d'inculquer justice et tempérance dans l'âme de ses citoyens, c'est-à-dire de les rendre moralement meilleurs. Comme il vient d'être dit, pour Socrate, la politique a d'abord un rôle moral.

43. *Apol.*, 21a.

44. Rappelons que les dieux, selon la piété de Socrate, sont fondamentalement bons et donc moralement infaillibles, c'est-à-dire qu'ils consistent en la plus haute autorité (les « meilleurs ») dans le domaine moral. *Cf. Supra.*, p. 4.

45. Ce constat semble problématique si nous l'examinons à la lumière du *Criton* 45c. Criton, qui avait des connexions en Thessalie, priait Socrate de s'évader pour qu'il puisse continuer à vivre et à regarder ses enfants grandir, mais, comme nous le savons, Socrate a refusé. Il se trouve qu'en refusant de s'évader, et en obéissant à la cité, Socrate décidait du même coup de mettre un terme à ses examens philosophiques signifiant ainsi la fin de son engagement envers la divinité. Toutefois, même si Socrate avait décidé de se souscrire à l'option de Criton, il n'aurait pas pu continuer à philosopher dans les rues d'une autre cité, puisqu'Athènes, la cité la plus libre de la Grèce, était la seule cité où les conditions sociales et politiques lui permettaient d'examiner ses vérités et celles de ses concitoyens. Bref, en choisissant la mort ou la liberté, Socrate se heurtait aux mêmes conséquences.

46. Robert J. McLaughlin, « Socrates on political Disobedience : A Reply to Gary Young » dans *BRILL*, no. 3, vol. 21, (1976), p. 189.

47. *Cf.* p. 3.

48. Curtis Johnson, *loc. cit.*, p. 731.

49. *Crit.*, 51d.

50. Comme l'illustrent très bien les propos des Lois (*Crit.*, 51b-c) : « qu'il faut donc vénérer sa patrie, lui obéir et lui donner des marques de soumission plus qu'à un père, *en l'amenant à changer d'idée ou en faisant ce qu'elle ordonne* et en supportant sans se révolter le traitement qu'elle prescrit de subir, que ce soit d'être frappé, d'être enchaîné, d'aller au combat pour y être blessé ou pour y trouver la mort ; oui, cela il faut le faire, car c'est en cela que réside la justice ; et on ne doit ni se dérober, ni reculer, ni abandonner son poste, mais il faut, au combat, au tribunal, partout, *ou bien faire ce qu'ordonne la cité*, c'est-à-dire la patrie, *ou bien l'amener à changer d'idée en lui montrant en quoi consiste la justice* » (nous soulignons).

51. J'aimerais remercier Myriam LeBouthillier pour la révision du texte ainsi que ses commentaires forts appréciés qui m'ont aidé à mieux approfondir ma réflexion.

Mouvements politiques et philosophiques dans le *Politique* de Platon

ANTOINE PAGEAU ST-HILAIRE, *Université Laval*

L'affirmation de l'Étranger, dans le *Politique*, selon laquelle l'objectif du dialogue est de « devenir meilleurs dialecticiens¹ », est pour le moins intrigante. Elle soulève d'elle-même la question du rapport entre la dialectique philosophique et la politique. Est-ce que la philosophie politique est une philosophie à propos de la politique ? Est-elle une politique avisée par la philosophie ? Contrairement à la *République* et aux *Lois*, le *Politique* ne propose pas la fondation d'une cité en paroles et pose plutôt la question sans détour : « qu'est-ce que le politique ? » Non seulement il se pose donc la question de l'essence de la chose, mais cette chose est précisément politique. Ainsi faut-il, pour essayer de voir un peu plus clair dans le *Politique*, se poser nous-mêmes la question de la philosophie – et plus largement de la connaissance – et de son rapport avec la politique. Que Platon ait écrit des dialogues plutôt que des traités n'est pas un hasard. Le dialogue est double dans sa structure même : « [l]a discussion, le discours, le *logos* est une partie ; l'autre partie est l'*ergon*, les actes, l'action, ce qui se passe dans le dialogue, ce que les personnages font ou endurent dans le dialogue² ». Plus encore, le dialogue est performatif, ce qui signifie que l'action du dialogue opère conjointement à son argument pour parvenir à sa fin. Le dialogue agit sur ses interlocuteurs et ses lecteurs conformément au discours qu'il livre, de telle sorte qu'il faut être attentif à cette dialectique de l'argument et de l'action afin de le comprendre convenablement. Nous tâcherons donc de relever en premier lieu quels sont les questionnements spécifiques du dialogue à l'égard de la connaissance et de la politique à l'aide de son *ergon* ou de son *drâma*, c'est-à-dire de son action. Nous essaierons par la suite de montrer que l'argument du *Politique* peut se présenter comme une série de mouvements politiques et philosophiques. Dans la mesure où la connaissance et l'excellence politique semblent s'y mouvoir de manière coextensive, on peut dire de cette dynamique qu'elle

est « politico-noétique ». Il s'agira de décrire ces mouvements dans l'argument selon qu'ils sont ascendants ou descendants, c'est-à-dire selon qu'ils s'approchent ou s'éloignent de l'excellence politique et cognitive. Nous verrons que l'argumentation du dialogue se présente d'abord comme une ascension vers la science politique et ensuite comme une succession de descentes « politico-noétiques ». Celles-ci trouvent leur remède, finalement, en la possibilité d'une dernière ascension vers la philosophie, laquelle s'avère fort éclairante sur l'interrogation générale du *Politique*.

1. Drâma et questionnements du Politique

Temporellement, le *Théétète*, le *Sophiste* et le *Politique* se succèdent et forment ainsi une trilogie. Si l'on faisait l'hypothèse d'une unité de discours qui joindrait cette unité dans l'action, la question du *Théétète* (« qu'est-ce que la connaissance ? ») ne serait alors pas sans lien avec la question qui suivra. Celle-ci, à partir du *Sophiste*, est de savoir si le sophiste, le politique et le philosophe sont trois genres distincts ou un même genre. On ne peut poser cette question sans la reformuler. Pour comprendre l'unité et la distinction de ces trois figures, il faut se poser la question socratique par excellence : « qu'est-ce que.. ? ». Il faut saisir la nature de ces trois genres. La question de la nature des choses semble donc indubitablement liée à la question de la connaissance. Qu'est-ce que connaître ? C'est saisir la nature, dire la chose telle qu'elle est, dans sa vérité la plus profonde. Pour Platon, ceci n'est qu'une façon de formuler l'essentiel du travail de la dialectique. Le dialogue négatif du *Théétète*, qui ouvrait la question de la connaissance sans pouvoir y offrir de réponse définitive, est succédé par deux dialogues qui comportent de larges « digressions » méthodologiques sur la nature du dialectiser. La question de la connaissance est celle de la dialectique : telle semble être la première leçon que la simple forme de la trilogie platonicienne puisse nous donner.

Au début du *Politique*, il reste à discuter la nature du politique et celle du philosophe³. Après le *Théétète* et le *Sophiste* auraient donc suivi deux autres dialogues sur le politique et le philosophe, formant ainsi une tétralogie. La promesse quant à cette dernière discussion

ne sera pas tenue : la tétralogie n'est finalement qu'une trilogie. S'il est possible que Platon n'ait pas eu le temps d'écrire ce quatrième dialogue, nous n'en avons cependant aucune preuve. En revanche, il est aussi possible de fournir une explication à cette absence en la considérant comme une intention soignée de la part de Platon. Cette voie a l'avantage de s'en tenir au texte seul et de ne pas faire intervenir quelque hypothèse historique non vérifiée et probablement invérifiable. Dans le *Théétète*, Socrate discute avec Théétète. Il promet de le rejoindre le jour suivant pour poursuivre leur discussion, mais entre temps, il doit se rendre à son procès⁴. Le lendemain, Socrate rejoint ses interlocuteurs, qui sont accompagnés d'un étranger d'Élée qu'on dit philosophe. Socrate dit que ce dernier arrive comme un dieu pour le réfuter⁵, faisant allusion à l'accusation d'impiété formulée par Aristophane⁶ et Méléto⁷. Du point de vue de l'action, l'arrivée de l'Étranger marque le début du silence de Socrate, silence dont la persistance se fera sentir tout au long du *Sophiste* et du *Politique*. Du point de vue du discours, il marque le passage du questionnement socratique classique à la méthode par division, la *diairesis*. Le *Sophiste* consiste en une discussion entre L'Étranger et Théétète. Dans le *Politique*, c'est avec Socrate le Jeune que discute l'ancien disciple de Parménide. La seule conversation qui n'ait pas lieu dans cet ensemble de dialogues est celle de Socrate avec son homonyme. Comme le fait remarquer Benardete, la transposition par Euclide⁸ d'une telle conversation dans le discours direct aurait posé problème et probablement occasionné une confusion entre les deux Socrate : ce dialogue se serait alors déroulé comme si Socrate discutait non plus avec son homonyme mais avec lui-même⁹. Mais cette conversation n'a pas lieu, comme celle au sujet de la nature du philosophe. La conversation au sujet du philosophe et celle de Socrate avec Socrate le Jeune sont toutes deux annoncées mais absentes¹⁰. On peut peut-être comprendre un peu plus la ressemblance entre ces absences en se rappelant une définition de la pensée sur laquelle à la fois Socrate et l'Étranger d'Élée s'entendent : la pensée est une discussion silencieuse de l'âme avec elle-même¹¹. Ainsi le *Philosophe* est aussi silencieux que l'est Socrate à compter du *Sophiste*.

Pour autant que nous accordons une importance au *drâma* dans

les dialogues platoniciens, l'explication que nous donnons du silence marquant de Socrate et de l'absence d'un quatrième dialogue portant explicitement sur la nature du philosophe détermine largement notre interprétation du *Politique* et de sa place dans la trilogie de Platon. On peut poser à cette énigme trois hypothèses, qui sont heureusement loin d'être incompatibles :

- 1) Le silence de Socrate et l'exclusion du *Philosophe* marqueraient le procès de Socrate et sa défaite politique face à Athènes, ce que laisse peut-être entendre la conclusion de l'analyse de Dixsaut¹². On rappellera ici avec Klein que le *Sophiste* prend la forme d'une *chasse* – il nous semble que le mot est très important du point de vue dramatique – au sophiste : même un excellent dialecticien comme l'Étranger tombe d'abord sur le philosophe avant de mettre la main sur le sophiste¹³. Il va sans dire que la cité ne pourrait guère faire mieux si jamais elle était à la *chasse* d'un type humain qui serait à l'origine de la corruption de la jeunesse. Or, contrairement à l'Étranger, Athènes peut moins facilement corriger son erreur, à supposer d'abord qu'elle soit capable d'en prendre conscience. En ce sens, le simple fait que le *Politique* éclipse le *Philosophe* au début du dernier dialogue de la trilogie révèle le caractère conflictuel de la relation qu'entretiennent la philosophie et la politique.
- 2) Si le *Philosophe* est explicitement absent, peut-être se trouve-t-il omniprésent de manière un peu plus implicite, comme le soutient Miller¹⁴. On pourrait dire de ce point de vue que la trilogie trouve son unité, comme nous l'avons mentionné plus haut, dans l'unicité de sa quête au sujet de la connaissance, laquelle est caractérisée par des nécessités dialectiques qui doivent être mises au point, éduquées, et qui pourront de la sorte nous éduquer. Rendre le *logos* des choses, dialectiser, c'est philosopher. Ainsi, le *Philosophe* serait le lien invisible mais présent permettant de saisir l'unité concrète des trois dialogues. Il se proposerait ainsi comme une clé de lecture qui permet de rappeler la véritable recherche à laquelle le *Politique* contribue.

- 3) Que le *Philosophe* soit « remplacé » par le *Politique* pourrait signifier qu'ultimement, pour Platon, les termes sont interchangeables. C'est-à-dire que, comme le suggère Klein au terme de son analyse, le sophiste, le politique et le philosophe ne sont pas trois, ni un, mais deux¹⁵. Le politique dans son acception la plus véritable serait philosophe¹⁶. Le philosophe véritable lui, s'il n'est pas également politique comme il l'est dans la *République*, fait au moins très grand cas du politique. Ces idées sont immanquablement persistantes tout au long du *Politique* et marquent en quelque sorte une tournure particulière de la philosophie platonicienne.

Ces trois hypothèses peuvent très bien se compléter. Qu'il y ait volonté de la part de Platon de représenter dramatiquement la condamnation à mort de Socrate par Athènes n'empêche aucunement de faire de la philosophie, de la dialectique, ni d'indiquer quelle tournure celle-ci doit prendre. Au contraire, ce triste événement semble avoir été pour notre auteur l'occasion d'une recherche de longue haleine de même qu'une direction donnée à sa philosophie : la question de Socrate et d'Athènes soulève le problème universel de l'homme et de la cité, plus particulièrement du philosophe et de la cité. Qu'est-ce que la cité par nature ? Qu'est-ce que le politique véritable ? Quels sont les critères permettant de hiérarchiser les régimes ? etc. Le simple *drâma* du *Politique* nous esquisse le schéma interrogatif d'une philosophie qui se veut politique.

2. *Mouvements politiques et philosophiques*

2.1 *L'ascension vers la science politique*

Au tout début du premier volet de la *diairesis* du *Politique*, on parvient à une définition sommaire du politique. Il est celui qui prend soin du troupeau de bipèdes sans plumes¹⁷. Or, de cette première division, on doit noter au moins deux choses. L'Étranger et Socrate le Jeune conviennent que le politique possède un savoir qui est de l'ordre de la science (*epistêmê*¹⁸). Cela est indispensable, semble-t-il, à ce qu'une enquête dialectique au sujet du politique puisse s'inscrire dans l'enquête globale qu'entame le *Théétète* : « qu'est-ce que savoir ? ». Dans le cas du politique, ce savoir n'est pas d'ordre pratique,

aussi surprenant cela puisse paraître de prime abord, mais purement théorétique ou « cognitif » (*gnôstikên*)¹⁹. Une telle affirmation surprend : elle semble extirper le politique de la contingence propre à la vie pratique pour le hisser à un niveau noétique similaire à celui de la dialectique philosophique. Mais le politique n'a-t-il pas au contraire à s'occuper des affaires humaines ? Qu'est-ce qui nous permet de différencier son savoir de la *prâxis*, de l'action à proprement parler ? Il semble qu'il en tienne à sa dimension prescriptive ou directive, et plus précisément, autodirective²⁰. Contrairement aux multiples arts pratiques, la science politique commande aux autres arts sans agir elle-même. Au sommet de la pyramide de ces *tekhnai*, la science politique est science puisque son caractère architectonique nécessite une connaissance qui préside à toutes les autres, en l'occurrence, la connaissance de la mesure : « Principe directeur de toutes les sciences pratiques, la science royale gouverne, c'est-à-dire ordonne, toutes les activités importantes dans la cité, manifestant ainsi la nécessaire subordination du pratique au cognitif²¹ ». Ainsi peut-on comprendre que le statut de la science politique est ambigu puisque celle-ci participe à la fois du savoir théorétique et du savoir pratique et que c'est sa position dans l'architecture des savoirs qui la rapproche davantage du premier²². Cette position lui demande effectivement davantage de connaissance que d'action. Elle demeure néanmoins dans un entre-deux épistémologique qui révèle peut-être quelque chose de simple mais pourtant d'important sur la nature du savoir en général : les savoirs théorétique et pratique peuvent et doivent être distingués (pour le bien de la pratique comme pour celui de la connaissance), mais ne peuvent être complètement séparés²³.

La science politique serait donc le lieu par excellence de ce va-et-vient entre la connaissance théorétique et une certaine application pratique (application indirecte, bien entendu). Comme nous le verrons, le propre de l'action politique réside en une sorte de tissage qui est analogue à la dialectique puisqu'il consiste à bien diviser pour bien rassembler : syncrétique et diacritique caractérisent bel et bien la *diairesis* du *Politique*. Le politique doit savoir diviser une unité et rassembler une multiplicité pour bien « tisser la cité ». Il doit donc être dialecticien, et le meilleur dialecticien est le dialecticien

philosophe²⁴. La définition dialectique du politique comme celui détenant la science politique est une ascension vers la philosophie dans son acception la plus haute.

2.2 Première descente : de la science politique à l'action politique

Mais cette définition ascendante qui mène à une science politique pointant vers la philosophie ne résout pas dans sa totalité le problème que pose la définition totale du politique. Le problème de la définition dialectique est essentiellement un problème de participation du sensible à l'intelligible : c'est une fois confronté au monde sensible que notre politique intelligible est confronté à une multitude de rivaux²⁵. En un sens, cela confirme la véridicité de cette définition puisque celle-ci cherche parmi le permanent, l'éternel sans s'embarrasser de la contingence. Le mythe représentant les âges de Chronos et de Zeus sera l'outil de l'Étranger pour « appréhender l'autre de l'intelligible²⁶ », c'est-à-dire le monde sensible, cet « océan indéterminé de la dissimilitude²⁷ ». Le mythe met en évidence le contraste entre notre époque et celle où un dieu dirigeait, époque qui a tout à fait l'air d'un âge d'or²⁸. Ces deux époques, divine et humaine, sont analogues à la différence capitale qui distingue l'intelligible du sensible. Mais à cette époque où le dieu était maître, il n'y avait ni famille ni régime politique²⁹ : l'existence de la cité, et donc du politique que nous cherchons découle directement d'une chute du divin à l'humain. De même, cette recherche nécessite une première descente noétique, car il s'agit de descendre de l'intelligible au sensible pour s'assurer de la participation du second au premier.

Cette opération complexe dont le mythe précisait la nécessité sera opérée par l'emploi du paradigme, opération « non-dialectique » mise ici au service de la dialectique et qui procède de sa libre inventivité³⁰. Le paradigme est essentiel pour mettre au clair l'action du politique et pour parvenir à écarter ses rivaux, autrement dit, pour satisfaire les exigences du sensible ou « les contraintes matérielles³¹ ». Il importe de remarquer que la connaissance que peut nous procurer l'usage du paradigme n'est pas de l'ordre de celle que procure la dialectique pure. L'analyse convaincante de Dixsaut de ce que nous pourrions appeler l'« épistémologie paradigmatique » démontre que le passage du rêve

à la veille représente dans le *Politique*, à la différence du *Ménon*, le passage de l'ignorance³² à l'opinion droite³³. Le paradigme est donc nécessaire pour répondre au problème de la participation, mais la descente de la définition de la science politique à la découverte de l'action politique implique une descente de l'*epistémé* à la *doxa*.

Cette résignation à la *doxa* est par ailleurs caractéristique de l'action politique décrite par le paradigme du tissage. L'action politique consiste à unifier la cité³⁴. En fait, il s'agit de tisser ensemble des types humains, des caractères vertueux. S'il est nécessaire de les rassembler, c'est qu'il existe un certain antagonisme parmi ces vertueux : les uns sont des modérés, les autres sont des courageux. Chacun a tendance à comprendre sa propre vertu comme le tout de la vertu, et à considérer comme ennemi celui qui devrait en fait le compléter³⁵. « La contrariété de ces vertus est la cause risquant d'entraîner la dissension puis la ruine des cités³⁶ ». Certes, le problème théorique de l'unité de la vertu est important du point de vue du dialecticien, mais ce n'est pas celui dont doit se préoccuper le politique qui veut bien agir³⁷. Meilleurs dialecticiens nous serons, meilleurs politiques nous serons, bien entendu³⁸. Mais aussi supérieure soit la science dialectique du meilleur politique³⁹, le propre de son action est plutôt du domaine de la *doxa*, puisque l'unité de la cité dépend de l'homodoxie⁴⁰ des citoyens bien plus que de la connaissance de ceux-ci. En effet, deux liens permettent de tisser ensemble courageux et modérés : le lien « divin », qui est celui de l'« opinion vraie accompagnée de fermeté⁴¹ » et les liens humains qui consistent en l'arrangement des mariages. La *doxa* et la corporalité constituent donc le propre de l'action politique. S'il est nécessaire qu'une connaissance véritable préside à ce tissage, il faut néanmoins consentir à une chute noétique dans l'application politique du philosophe : les « opérations du politique » imitent les opérations dialectiques mais elles ne font précisément que les *imiter*, la pratique politique demande la science du philosophe mais n'en est qu'une réplique inférieure⁴². La descente politique – la descente dans les affaires humaines, dans la *polis*, dans la caverne – s'accompagne inmanquablement d'une descente noétique.

2.3 Seconde descente : du bon régime aux pis-aller

Même une bonne politique, « une politique vraiment conforme à la nature⁴³ », s'accompagne donc d'une nécessaire descente du point de vue de la connaissance. Or, une fois cette première descente opérée, il faut voir que le politique véritable a de nouveaux rivaux⁴⁴ : les constitutions non idéales. Sont d'abord mentionnées la monarchie, l'oligarchie et la démocratie⁴⁵. En considérant trois critères de classification – contrainte et liberté, pauvreté et richesse, présence ou absence de lois, on parvient à diviser en deux chacun de ces trois régimes pour obtenir un total de six : la monarchie et la tyrannie, l'aristocratie et l'oligarchie et deux démocraties⁴⁶. On obtient donc une classification tout à fait analogue à celle d'Aristote dans ses *Politiques*⁴⁷, à la différence qu'au-dessus de ce schéma se tient pour Platon une septième constitution, un régime droit, celui du politique véritable⁴⁸. La seule constitution correcte est la mesure de la valeur des autres régimes : ceux-ci n'en sont que des imitations. Du bon régime aux autres régimes donc, il semble y avoir une autre chute qui, bien que différente, n'est pas sans faire penser à celle qu'on trouve dans les livres VIII et IX de la *République*. Les constitutions non idéales imitent bien ou mal la constitution droite selon qu'ils ont de bonnes ou de mauvaises lois⁴⁹ : le bon régime est celui dont les dirigeants gouvernent selon la science, en s'appuyant *ou non* sur des lois⁵⁰.

Sceptique à l'idée qu'un bon politique puisse diriger sans s'appuyer sur des lois, Socrate le Jeune demande à l'Étranger de clarifier ce point. Le problème principal des lois réside dans son caractère inflexible. La loi est incapable de s'adapter à la multiplicité et la contingence des cas particuliers et tend plutôt à s'ériger en règle universelle⁵¹. Si la loi est forcément imparfaite, si elle n'est pas ce qu'il y a de meilleur pour la politique, elle découle d'une nécessité (*anagkê*⁵²). Le premier argument de l'Étranger pour expliquer ceci « se fonde sur une nécessité structurelle de l'action politique, dans la mesure où elle est amenée à se soucier simultanément de plusieurs réalités différentes⁵³ ». Il est impossible de formuler des conseils, de poser des jugements, d'imputer des peines à autant d'individus que peut contenir une cité : de même que les gymnastes suivent

quelques règles générales pour s'entraîner convenablement, de même les citoyens d'une cité donnée suivent un code de lois qui indique une direction générale pour essayer d'être juste dans la mesure du possible⁵⁴. Étrangement, la nécessité de la loi repose sur la même difficulté que l'insuffisance de la loi et, conséquemment, de la préférence de l'Étranger pour un individu doué d'une grande *phronêsis*. Ou bien, comme le croit Stern⁵⁵, ceci pointe vers la solution d'une loi flexible au sein de laquelle la *phronêsis* peut avoir libre cours, ou bien il nous faut une autre raison à la nécessité de la loi. Le second argument de l'Étranger est fort étrange. Il s'agit d'une « politique-fiction » dans laquelle celui qui tâcherait de remettre en question les lois (les contester ou essayer de les améliorer) « se verrait accusé de corrompre la jeunesse et d'enseigner le mépris des lois » : il est impossible de ne pas percevoir ici une allusion au procès de Socrate⁵⁶. Dans cette logique démocratique, les figures savantes effraient les dirigeants de la cité et un certain conservatisme érige le règne des lois écrites pour se prémunir de l'émergence d'un tyran⁵⁷ : ainsi « il ne faut en rien être plus savant que les lois⁵⁸ », car « en soumettant la loi à examen, on lui ôte de sa force impérative et on fournit au tyran les prétextes dont il a besoin pour justifier ses fantaisies et son arbitraire⁵⁹ ». Pourquoi cette position – presque une atténuation de la gravité de la condamnation de Socrate – est-elle mise par Platon dans la bouche de l'Étranger ?

Nous risquerons ici une interprétation. Dans cette fiction de l'Étranger, ce n'est pas tant l'Athènes démocratique qui est en cause, mais bien l'Athènes tout court⁶⁰. Ceci revient à dire qu'il ne s'agit pas d'un régime particulier qui donne une forme quelconque à la cité, mais bien de la cité elle-même. La véritable erreur de la cité que met en lumière ce passage est cette « image fausse du savoir », qui tendait à réduire celui-ci aux « recherches sophistiques dont l'effet était de ruiner l'autorité traditionnelle du *nomos* et de vider la connaissance de toute efficacité éthique⁶¹ ». Puisque ce n'est pas la démocratie elle-même qui est ici problématique et qu'on voit mal pourquoi seule la cité d'Athènes serait exposée à ce genre d'erreur, il semble plutôt y en aller de la *nature de la cité* de mal percevoir la nature du savoir⁶². À leur point le plus haut, les savoirs pratiques

comprennent mal la nature des savoirs théoriques de telle sorte qu'ils semblent sinon incompatibles, au moins antagonistes. La cité est hostile à la philosophie jusque dans ses lois⁶³ : Socrate est condamné par Athènes⁶⁴.

La loi ne constitue donc qu'un « second choix », qu'un pis-aller étant donné la faible possibilité du premier, c'est-à-dire la possibilité d'un politique assez sage pour être indépendant des lois sans être un tyran⁶⁵ : « Il sera préférable pour une cité où le véritable politique fait défaut de s'en tenir à ses lois plutôt de vivre sans lois », car celles-ci confèrent « à la cité une certaine stabilité⁶⁶ ». Or, il importe de comprendre ce que signifie ici cette légalité. Elle est un code de lois écrites fixes voire figées, inchangeables. Ceci a pour cause que ces lois découlent indirectement de la science politique : elles sont des imitations de la vérité (*mimêmata tês alêtheias*⁶⁷). On comprendra donc que « sans loi » « ne veut pas dire ici une absence de toute loi ou coutume », mais bien un « mépris habituel des lois », de leur origine et de leur fixité salutaire⁶⁸. Un régime où un gouvernement changerait continuellement les lois au gré de sa volonté serait ici un régime « sans lois », un régime dont la gouvernance est, pourrait-on dire, arbitraire.

Le meilleur régime se situe *au-dessus* de la classification des régimes mentionnée plus haut. Une fois le critère de la loi précisé par la digression sur la loi et la connaissance, on peut reprendre une hiérarchisation des constitutions. L'Étranger se contente de dire quel régime est le meilleur et lequel est le pire, excluant ici le régime idéal. S'il s'agit de constitutions qui s'en tiennent au pis-aller d'une observation des lois, la royauté est préférable aux autres régimes puisqu'elle « offre l'avantage de ne pas être affaiblie sous l'effet de la division du pouvoir⁶⁹ ». De surcroît, il semble absurde que le grand nombre ait accès à la science politique⁷⁰ : il y a plus de chance qu'un seul roi imite aussi convenablement que possible le politique véritable. Le pire régime parmi ceux qui suivent les lois est donc la démocratie. En revanche, dans une perspective où aucun régime ne suivrait les lois, le régime d'un seul serait le pire. Cet homme aurait tout le pouvoir mais aucun guide lui permettant de gouverner selon ne serait-ce qu'une imitation de la vérité : ce régime serait une

tyrannie. Si aucun régime n'observait les lois, la démocratie serait celui où il fait le mieux vivre :

Oui, si tous les gouvernements sont dérégulés, c'est à la vie en démocratie que revient la victoire, tandis que si tous sont ordonnés, c'est le dernier gouvernement qu'il faut choisir pour y vivre, celui que nous avons nommé en premier étant de beaucoup le premier et le meilleur, si l'on excepte le septième. Car celui-là, comme un dieu parmi les hommes, il faut le mettre à part de tous les autres gouvernements⁷¹.

Les possibilités politiques opèrent deux descentes : du bon régime aux pis-aller des régimes qui suivent les lois, et de ce « second choix » à un troisième, c'est-à-dire au second pis-aller que constituent les régimes sans loi. Si l'on consent à renoncer au règne de la connaissance, au bon régime théorique dont l'éventualité pratique est difficile⁷², notre « second choix » se portera sur une monarchie qui suit des lois écrites ou sur la démocratie qui ne suit pas de telles lois. La démocratie est le pire des régimes qui suivent les lois, mais le meilleur de ceux qui ne les suivent pas⁷³. Or, il est fort possible, comme le fait remarquer Manent, qu'en pratique, nous n'avons le choix qu'entre les pires régimes⁷⁴.

2.4 De la cité à l'âme : la possibilité d'une ascension ?

De ces descentes politiques radicales pouvons-nous trouver en revanche la possibilité d'une remontée. Dans le *Politique*, la hiérarchie des régimes et le mythe ont ceci en commun que l'Étranger y évalue la valeur de ce qu'on pourrait appeler des « environnements humains » (régimes politiques ou époques cosmologiques/théologiques) en fonction des conditions qu'ils présentent pour permettre au bonheur humain de fleurir. Dans les deux cas, il est question de la possibilité de la recherche philosophique⁷⁵. La démocratie est le meilleur des pires régimes politiques⁷⁶ puisqu'elle laisse au moins ouverte la possibilité de la philosophie⁷⁷.

Dans la mesure où la descente « politico-noétique » du dialogue évoque la *possibilité* de bien vivre dans une telle démocratie, il faut saisir les implications de cette bonne vie. D'abord, force est de constater qu'il n'est pas question, dans un tel régime, de bonheur collectif, du bonheur d'une cité parfaitement une – la *République*

nous a suffisamment enseigné le caractère multiple et bariolé de la démocratie pour nous prémunir d'une telle naïveté⁷⁸. Si le bonheur est possible en démocratie, ce bonheur s'enracine dans la liberté de philosopher. Pour opérer une ascension noétique, il faut recentrer la philosophie politique vers l'individu. Il faut passer de la cité à l'âme, passage exprimé de manière élégante par Pierre Manent :

La démocratie athénienne a représenté une libération décisive des hommes, qui ont découvert qu'ils pouvaient *se gouverner eux-mêmes*. Cette première libération a ouvert la possibilité et suscité le désir d'une autre libération, plus radicale encore : le désir non plus seulement d'être libre *dans* la cité mais d'être libre *de* la cité⁷⁹.

Il n'est pas impossible en effet que la philosophie demeure politique – dans la mesure où sa question est toujours celle de la justice et de la bonne vie – même si la question qui se posait à l'échelle de la cité se métamorphose et devient celle de l'âme. On se rappellera à cet égard que la fondation de la cité idéale dans la *République* était un moyen de grossir les traits de l'âme humaine⁸⁰.

Si cette dernière proposition n'est pas explicite de la part de l'Étranger dans le *Politique*, elle semble s'esquisser dans l'action du dialogue⁸¹. Le bon politique doit savoir tisser ensemble deux types de vertueux pour assurer l'unité de la cité. Le bon philosophe ne devrait-il pas alors savoir tisser ensemble deux vertus pour assurer l'unité de l'âme – la sienne et celle de ses interlocuteurs ? Il est tentant, en lisant les dialogues platoniciens qu'on considère habituellement comme tardifs⁸², de voir dans le silence de Socrate et dans les changements méthodologiques apparents une transition du dialogue socratique vers une forme d'écriture qui ressemble de plus en plus au traité philosophique⁸³. Une telle tentation a cependant l'inconvénient majeur d'écarter de la lecture la recherche de la performativité du dialogue, l'action à proprement parler, sur nous et les interlocuteurs, du dialogue philosophique. Gardons-nous de cette erreur.

Il ne semble pas anodin à cet égard de revenir à la première leçon que donne explicitement l'Étranger à Socrate le Jeune au sujet de l'espèce et de la partie. La division des êtres vivants entre bêtes et hommes était trop rapide. Elle découlait de la fougue du jeune Socrate : de son empressement à répondre mais aussi de sa fierté à se

considérer, en tant qu'homme, supérieur aux bêtes de la même façon que les Grecs se prétendent supérieurs aux barbares : « La cause de l'erreur, c'est le *thumos* du Jeune Socrate qui a " précipité le logos " »⁸⁴. Cette erreur s'enracine dans une question d'honneur, où un certain désir de valorisation de soi revient à surestimer sa différence : c'est vraiment le *thumos* qui est ici à l'œuvre et qui contraste avec le *logos*, car le premier est prompt à protéger la *doxa*⁸⁵. Les hommes se croient supérieurs aux bêtes en raison de leur caractère rationnel. En guise d'humiliation, l'Étranger ne fera pas d'allusion à la raison humaine comme trait distinctif de l'homme dans ses premières divisions. Afin d'éviter toute division biaisée par l'opinion, mieux vaut simplement diviser en deux selon la moitié⁸⁶. Il procèdera donc à une division médiane, c'est à dire suivant la diagonale, division géométriquement certaine⁸⁷. Mais l'Étranger en profite pour jouer sur les termes de la division afin de ridiculiser davantage le Jeune Socrate et modérer par là son ardeur. En faisant une division qui fait de la bipédie le propre de l'homme par rapport aux quadrupèdes, l'homme se voit humilié et perdre sa supériorité rationnelle. Mais plus encore, il associe l'idée de diagonale et de bipédie de telle sorte que si l'on *rationalise* plus avant la station bipède qui caractérise les humains, on obtient un triangle rectangle dont les cathètes sont constituées par ses deux pieds. La diagonale que nous cherchons – le propre de l'homme, donc – équivaut à la racine carrée de la somme de ces deux pieds, soit la racine carrée de deux, nombre *irrationnel*. En formulant cette boutade mathématique, l'Étranger prévient Socrate le Jeune de s'enorgueillir de la raison humaine : il l'humilie par cette raison elle-même en le conduisant vers l'irrationnel : « Man is humiliated and rationalized simultaneously⁸⁸ ». Les mathématiques n'ont ici seulement qu'une fonction modératrice à l'égard du Jeune Socrate⁸⁹. Ainsi, fort de son enseignement dialectique, l'Étranger ne manque pas d'adoucir du même coup l'ardeur virile⁹⁰ de son interlocuteur⁹¹. Ce faisant, il agit comme le politique en tissant le courage et la modération dans l'âme de celui avec qui il discute, action opérée aussi par Socrate sur la personne de Théétète dans le premier dialogue de la trilogie⁹². L'action du dialogue nous permet de comprendre que la tâche du politique est centrée sur l'âme individuelle plus que sur

la cité. Le dialogue de l'action et de l'argument révèle la persistance de la correspondance de l'âme et de la cité et fait voir sa pertinence.

Mais il faut encore se demander pourquoi Platon accorde-t-il ici autant d'importance à ces deux vertus précises plutôt qu'à d'autres. Le mythe de l'âge de Chronos nous a enseigné l'origine de la politique. Jadis, les hommes pâtissaient dans l'abondance sous le règne du dieu. L'abandon des hommes par le dieu marqua la rareté des ressources et la nécessaire naissance d'une vie politique. Le mythe nous indique que la politique découle d'un manque, d'une incomplétude humaine. Sa raison d'être est de pallier cette incomplétude : dans l'âge de Zeus, à savoir le nôtre, nous ne sommes que potentiellement humains⁹³. L'être humain est cet étrange mélange de corps et d'âme, il est par nature entre la bête et le dieu. Dans le langage des vertus, l'homme ressemble à la bête par son ardeur, et au dieu par sa modération⁹⁴. Savoir tisser soigneusement ces deux vertus, c'est permettre à l'homme de faire l'unité de son âme, c'est lui permettre de devenir pleinement homme : la tâche du politique est tout à fait analogue à la tâche du philosophe. Ainsi, la pire des descentes politiques laisse toujours ouverte la possibilité d'une nouvelle ascension noétique, ascension sous le mode d'une philosophie politique, cette fois centrée sur l'âme⁹⁵.

3. Conclusion : argument et action du Politique

On a vu que le *drâma* général du *Politique* esquissait le questionnement de son *logos*. La question de la connaissance est liée à la question du politique. La condamnation de Socrate pose la question de la compatibilité entre la philosophie et la politique. Celle-ci évoque inmanquablement la question de la théorie et de la pratique. Le rapport entre la connaissance et l'action, après la définition ascendante de la science politique, se présente en une succession de descentes. Plus on descend vers l'« océan indéterminé de la dissimilitude » que semblent constituer les conditions de la *prâxis*, plus on s'éloigne de la science. En revanche, suite aux descentes qu'implique la politique s'ouvre la possibilité d'une nouvelle ascension philosophique : quoi que puisse suggérer l'inexistence du *Philosophe*, la politique ne peut éclipser complètement la philosophie.

La nouvelle ascension que suggère notre interprétation peut nous aider, comme on l'a vu, à répondre à la question de Socrate quant à la nature du sophiste, du politique et du philosophe. Malgré leur antagonisme manifeste à certains égards, le politique et le philosophe se ressemblent énormément. L'Étranger, comme on l'a vu est annoncé comme un philosophe et, implicitement, comme un roi. Il est clair aussi qu'il tisse chez son interlocuteur la modération au courage pour faire de son âme un tout unifié. Le lieu du politique, la cité, est par essence une certaine communauté. L'action du politique est autodirective mais elle ne peut diriger sa communauté de manière pleinement autonome, ni sans rendre nécessaire une quelconque chute noétique : « le politique ne peut de lui-même faire le pont entre la pratique et la théorie⁹⁶ ».

Or, la communauté de l'esprit, où règne l'accord dialectique, est un lieu où un politique peut procéder à son tissage avec une entière autonomie, sans avoir recours aux connaissances « incarnées » propres à la *praxis*. Le statut d'un politique dont le savoir est entièrement théorique n'est plus en tension dans la communauté que l'Étranger constitue avec ses interlocuteurs⁹⁷ :

L'art de marier pratiqué par le roi est apparenté à celui de Socrate (*Théétète*, 151b), ce qui signifie qu'il ne se confond pas avec lui. Si nous réussissions à comprendre la parenté entre l'art de marier propre au roi et l'art de marier propre à Socrate, nous aurions fait quelque progrès en direction de la compréhension de la parenté entre le roi et le philosophe. Voici ce que l'on peut dire en toute assurance : alors qu'il est possible et même nécessaire de parler du « troupeau humain » lorsqu'on essaie de définir le roi, le philosophe lui, n'a rien à faire avec des « troupeaux »⁹⁸.

Après tout, le politique est un politique qu'il gouverne ou non⁹⁹. Une telle politique est celle du philosophe et elle ressemble à celle dont se réclame Socrate dans le *Gorgias* : « Je crois être un des rares Athéniens, pour ne pas dire le seul, qui cultive le véritable art politique et le seul qui mette aujourd'hui cet art en pratique¹⁰⁰ ». La communauté dialectique est la communauté « politique » du philosophe, la seule au sein de laquelle son discours peut paraître aux yeux de la cité comme un silence, silence qu'on sait nécessaire¹⁰¹ :

rappelons-nous que la seule fois où Socrate s'adressa directement à Athènes, celle-ci le condamna à mort. Ainsi peut prendre tout son sens l'affirmation de l'Étranger selon laquelle la fin du *Politique* est de nous aider à « devenir meilleurs dialecticiens ».

-
1. Platon, *Politique*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2002, 285d. Les références au texte grec sont tirées de Platon, *Politique*, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1935.
 2. Leo Strauss, « Sur l'*Eutyphron* », La renaissance du rationalisme politique classique, trad. P. Guglielmina, Paris, Gallimard, 1993, p. 326.
 3. Platon, *Politique*, 257a.
 4. Platon, *Théétète*, trad. M. Narcy, Paris, GF-Flammarion, 1995, 210d.
 5. Platon, *Sophiste*, trad. N. L. Cordero, Paris, GF-Flammarion, 1993, 216b.
 6. Aristophane, *Les Nuées*, trad. V. Coulon, Paris, Les Belles Lettres, 2009, pp. 247-248.
 7. Platon, *Apologie de Socrate*, texte établi et traduit par M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1949, 19c et 24b.
 8. Euclide est le personnage qui a mis par écrit les trois dialogues qui lui ont été raconté par Socrate. Bien que le texte lui ait été rapporté de manière indirecte, via Socrate, Euclide a retranscrit le dialogue de manière directe et il prend soin de le préciser à Terpsion (Platon, *Théétète*, 143c).
 9. Cf. Seth Benardete, « On Plato's *Sophist* », *The Argument of the Action*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, pp. 323-324.
 10. Platon, *Politique* 257a, 258a.
 11. Platon, *Théétète* 189e-190a; *Sophiste* 263e-264a.
 12. Cf. Monique Dixsaut, « Une politique vraiment conforme à la nature », *Reading the Statesman : Proceedings of the III symposium platicum*, éd. C. J. Rowe, Sankt Augustin, 1995, p. 273.
 13. Jacob Klein en fait même le titre de son chapitre sur le *Sophiste*. Cf. Jacob Klein, *Plato's Trilogie*, Theaetetus, the Sophist and the Statesman, Chicago-London, University of Chicago Press.
 14. Mitchell Miller, *The Philosopher in Plato's Statesman*, Chicago, Parmenides Publishing, University of Chicago Press, 2004, p. 3.
 15. Jacob Klein, *op. cit.*, p. 200.
 16. Notons ici avec Miller (Mitchell Miller, *op. cit.* p. 13) que c'est en se référant à l'*Odyssée* que Socrate identifie l'Étranger à un dieu. Il s'agit du passage où Ulysse est déguisé en mendiant venu de loin. Ulysse n'est pas qu'un étranger : il est un roi, un politique. L'Étranger n'est pas qu'un philosophe : il semble avoir quelque chose du politique.

17. Platon, *Politique*, 267b-c.
18. *Ibid.*, 258b.
19. *Ibid.*, 258e.
20. *Ibid.*, 260e.
21. Monique Dixsaut, « Une politique vraiment conforme à la nature », p. 257.
22. Stern note aussi cette ambiguïté. Paul Stern, « The Rule of Wisdom and the Rule of Law in Plato's *Statesman* », *American Political Science Review*, 91 (2), June 1997, p. 267 : « But how can political science be both supervisory and critical, both practical-productive and theoretical (gnostic) ? ».
23. Leo Strauss, « Platon », *Histoire de la philosophie politique*, trad. O. Sedeyn, Paris, PUF, 1994, p. 84. Autrement dit, il n'y a pas lieu de parler, chez Platon, d'un *khôrismos* radical entre la vie contemplative et la vie pratique, ni entre le monde intelligible et le monde sensible (pour le dire selon les termes de la *République*, il y a une sortie ouverte vers l'extérieur de la caverne). Ajoutons ici, dans un même ordre d'idée, que l'intelligible n'a de pertinence que dans la mesure où le sensible y participe (cf. Sylvain Delcomminette, *L'inventivité dialectique dans le Politique de Platon*, Bruxelles, Ousia, 2000, pp. 153-156).
24. Monique Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001 p. 92.
25. Sylvain Delcomminette, *op. cit.*, p. 149.
26. *Ibid.*, p. 155.
27. Platon, *Politique*, 273d.
28. Jacob Klein, *op. cit.*, p. 157.
29. Platon, *Politique*, 271e.
30. Cf. Monique Dixsaut, *Les métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 245.
31. Sylvain Delcomminette, *op. cit.*, p. 219.
32. Il y a deux phases à cette ignorance. L'une est un « savoir de toutes choses comme en rêve » : une ignorance double, pourrait-on dire. L'autre est une ignorance de toutes choses qui a tout l'air d'une simple ignorance, une prise de conscience de notre ignorance quant aux choses que nous croyions savoir dans l'état précédant. Cet état de l'âme vis-à-vis de la connaissance est le point de départ de la philosophie socratique mais ici, il ne se parachève pas dans la science dialectique ni ne s'emploie à la discussion ou à l'exhortation à ce premier éveil : il se mute simplement en une opinion droite. Cf. Monique Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 250.
33. Cf. *ibid.*, p. 251.
34. Monique Dixsaut, « Une politique vraiment conforme à la nature », p. 259.
35. *Ibid.*, p. 265.
36. *Ibid.*, p. 261.
37. *Ibid.*, p. 262.
38. Monique Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 233. Notons que ce point est tout à fait en accord avec le livre VI et

VII de la *République*.

39. Cf. Monique Dixsaut, « Une politique vraiment conforme à la nature », pp. 265-66 : « C'est ce conflit entre fins (et nullement une antipathie psychologique) qui exige l'action politique, l'action d'un politique *inspiré par la connaissance de la seule fin qui soit véritablement absolue* » (les italiques sont nôtres).

40. Monique Dixsaut, « Une politique vraiment conforme à la nature », p. 262.

41. Platon, *Politique*, 309c.

42. Monique Dixsaut, « Une politique vraiment conforme à la nature », p. 273.

43. Platon, *Politique*, 308d.

44. *Ibid.*, 291a.

45. *Ibid.*, 291d.

46. *Ibid.*, 291e. Qu'elle soit bonne ou mauvaise, la démocratie porte le même nom (*ibid.*, 292a).

47. Aristote, *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993, III, 7, 1279a.

48. Platon, *Politique*, 293e.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*, 293c. Voir sur ce point Leo Strauss, « Platon », *Histoire de la philosophie politique*, p. 81.

51. Platon, *Politique*, 294a-b.

52. *Ibid.*, 294d.

53. Fulcran Teisserenc, « « Il ne faut en rien être plus savant que les lois ». Loi et connaissance dans le *Politique* » », *Les études philosophiques*, 2005/3 n° 74, p. 369.

54. Platon, *Politique*, 294d-295b.

55. Paul Stern, *The Rule of Wisdom and the Rule of Law in Plato's Statesman*. Benardete voit plutôt dans la loi une dilution du savoir. La science (*epistêmê*) se diluerait en sagesse pratique (*phronêsis*) pour assurer la participation du sensible à l'intelligible et la loi serait une dilution de la *phronêsis* (cf. Seth Benardete, *Plato's Statesman : Part III of The Being of the Beautiful*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1986 p. 133). Cela reflète bien l'idée d'une descente noétique irrémédiablement liée à la descente nécessaire de la politique.

56. Fulcran Teisserenc, *op. cit.*, p. 371.

57. *Ibid.*, p. 373.

58. Platon, *Politique*, 299c.

59. *Ibid.*, p. 374.

60. *Ibid.*, p. 375.

61. *Id.*

62. Cela est dû en grande partie au caractère corporel de la cité. Rappelons que ce sont des bipèdes sans plumes qui constituent de prime abord la cité : il n'est pas question de l'âme et il sera en fait du devoir du bon politique de convaincre

qu'il y a en l'homme une part divine qui transcende sa condition corporelle (cf. Monique Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 237). Voir aussi Benardete, qui le dit crûment : « the human herd [is] as mindless as it is helpless », ou encore « the lawful regime [is likened] to a collection of bodies in training » (Seth Benardete, *Plato's Statesman : Part III of The Being of the Beautiful*, pp. 92, 132).

63. Platon, *Politique*, 299e-300a.

64. Platon, *Théétète*, 210d.

65. Platon, *Politique*, 297e. Notons qu'en comparant le politique au médecin, l'Étranger rend parfaitement légitime l'usage de la force. Ce politique unique, indépendant des lois et du consentement de son peuple (296d) est, il faut l'avouer, ou bien un excellent roi ou bien un tyran ignoble. Seul un sage pourra distinguer l'un de l'autre en évaluant convenablement les finalités que se donne ce dirigeant et en y distinguant la justice, ce qui est hautement problématique.

66. Christopher James Rowe, « Le traitement des constitutions non idéales dans le *Politique* », *Les études philosophiques*, 2005/3 n° 74, pp. 385, 390.

67. Platon, *Politique*, 300c.

68. Leo Strauss, « Platon », *Histoire de la philosophie politique*, p. 83.

69. *Ibid.*, p. 393.

70. Platon, *Politique*, 300e.

71. *Ibid.*, 303b.

72. L'Étranger d'Élée dit que le meilleur régime est « comme un dieu parmi les hommes ». Voir à cet égard la remarque de l'Étranger d'Athènes aux débuts des *Lois*; Platon, *Lois* I 636a, trad. E. Des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1951 : « Il semble bien, étrangers, que les constitutions aient peine à être dans la pratique aussi indiscutables que dans la théorie ».

73. Cf. Paul Stern, *op. cit.*, p. 274.

74. Pierre Manent, « Le philosophe et la cité », *Enquête sur la démocratie*, p. 385.

75. Platon, *Politique*, 272c, 299c-300a.

76. Pierre Manent, *op. cit.*, p. 385.

77. Cf. *ibid.*, p. 386.

78. Platon, *République*, trad. G. Leroux, Paris, GF-Flammarion, 2004, 557d-562a.

79. Pierre Manent, *op. cit.*, p. 386.

80. Platon, *République*, 368e-369a, 435e, 441d.

81. Benardete défend même que le texte grec peut laisser ouverte cette suggestion. Cf. Seth Benardete, « The Plan of Plato's *Statesman* », *The Argument of the Action*, Chicago, University of Chicago Press, 2000 p. 356: « If however, political knowledge includes self-rule, it cannot be unexercised; and if it does not, no proof is offered that the land (*chôra*) a king rules is the same as a *polis* or an *oikos*. The structural implications in the words *polis* and *oikos* are not evident in the featureless *chôra*, which in this respect looks much more like the self of the individual. »

82. Les dialogues non-socratiques de Platon, à l'exception du *Philèbe*, sont considérés comme les plus tardifs de ses écrits selon les chronologies établies par Arnim, Lutoslawski, Raeder, Ritter, Wilamowitz et Ross (David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951, pp. 2, 10).
83. Cf. Mitchell Miller, *op. cit.*, p. 8.
84. Monique Dixsaut, *Les métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 235.
85. Platon, *République* 430b.
86. Platon, *Politique*, 262b.
87. *Ibid.*, 266a.
88. Cf. Seth Benardete, « The Plan of Plato's *Statesman* », p.364. Voir aussi Klein, *op. cit.*, pp. 152-153.
89. Seth Benardete, *Plato's Statesman : Part III of The Being of the Beautiful*, p. 86.
90. Le mot grec *andreia* est mieux rendu par la traduction anglaise « manliness ».
91. Leo Strauss, « Platon », *Histoire de la philosophie politique*, p. 77.
92. Comparer Platon, *Théétète*, 147c-d et 210c.
93. Seth Benardete, *Plato's Statesman : Part III of The Being of the Beautiful*, p. 88 ; Leo Strauss, « Platon », *Histoire de la philosophie politique*, p. 84.
94. Seth Benardete, *Plato's Statesman : Part III of The Being of the Beautiful*, p. 143 : « Courage discovers the distinction between man and beast, moderation acknowledges at a glance the distinction between man and god ». Voir aussi Joseph Cropsey, « Statesman », *Plato's World. Man's Place in the Cosmos*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1995, p. 139.
95. Il est à noter que, si l'on suit Aristote (*Les Politiques*, I, II, 1252b) cet accomplissement de l'homme entre dieu et bête est ce qui le caractérise comme animal politique. Ce n'est qu'en étant pleinement homme que l'homme peut être pleinement politique.
96. Xavier Márquez, « Theory and Practice in Plato's *Statesman* », *Ancient Philosophy*, 27 (2007), p. 50.
97. *Ibid.*, p. 47.
98. Leo Strauss, « Platon », *Histoire de la philosophie politique*, p. 83.
99. Platon, *Politique*, 259b.
100. Platon, *Gorgias*, 521d, trad. A. Croiset et L. Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 1955.
101. Monique Dixsaut, « Une politique vraiment conforme à la nature », p. 273.

La place de la *volonté générale* dans la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau

SIMON PELLETIER, *Université Laval*

Le *Contrat Social*¹ est une œuvre difficile et énigmatique, dont les envolées passionnées ont tout aussi bien marqué l'histoire de la pensée que suscité de multiples interprétations divergentes, voire complètement contradictoires. Croyant avoir découvert la cause des vices et malheurs des hommes dans la manière dont leurs rapports sociaux et politiques se sont agencés au fil de l'histoire, Rousseau y entreprend de chercher si un certain type d'organisation civile pourrait réparer le tort de l'association en général², et se révéler, pour les hommes qui y entreraient, un bien. En tentant de prendre les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles peuvent être, le philosophe conclut que seule l'association qui rendrait en son sein souveraine la *volonté générale* serait susceptible de réconcilier droit et intérêt, justice et utilité. Rendre souveraine la volonté générale, permettre à celle-ci de *légiférer*, voilà ce que vise à produire le pacte social qui constitue la clef de voûte de son ouvrage, car seul le règne de la volonté générale constitue, pour une société, une règle d'administration où légitimité et sûreté se prennent la main pour enfin se confondre.

Or les explications de Rousseau au sujet de la nature et du statut de la volonté générale sont extrêmement évasives, incomplètes et tortueuses ; elles permettent d'en faire les lectures les plus contrastées. En 1965, par exemple, Hans Barth³ écrivait voir dans la volonté générale un impératif moral transcendant et supérieur, une entité métaphysique qui serait l'incarnation de l'ardent sens de la justice de Rousseau. Une lecture plus récente, celle de Simone Goyard-Fabre, emprunte la terminologie kantienne pour nous enjoindre de la comprendre comme un « principe régulateur », dont la souveraineté, consacrée par le pacte social, serait une Idée de la raison exprimant un devoir-être politique, une norme pure, une règle valable « pour

tous les temps⁴ ».

Bien qu'intéressantes, ces explications ont le désavantage de négliger les longues études d'ordre psychologique et anthropologique qui traversent toute l'œuvre de Rousseau, ainsi que les liens capitaux que celles-ci entretiennent avec ses idées politiques. Rousseau soutient en effet à de nombreuses reprises la cohérence générale de ses idées : il aurait composé toutes ses œuvres sur les mêmes principes, les mêmes manières de penser, les mêmes maximes⁵. Le *Contrat Social* pourrait et devrait donc être éclairé à la lumière du reste de ses écrits. De plus, ces explications ne rendent pas bien compte de l'impulsion qui semble avoir été à la base de l'écriture du *Contrat Social*, impulsion qui paraît avoir une visée bien pratique. Dans le *Manuscrit de Genève*, la première version du *Contrat Social*, Rousseau indique même qu'il veut donner « une méthode pour la formation des sociétés politiques⁶ ».

Le présent article tentera de résoudre certaines difficultés entourant le concept de volonté générale. Pour ce faire, il suivra l'hypothèse selon laquelle la volonté générale constitue la solution à un vaste problème politique développé dans l'ensemble de l'œuvre de Rousseau, et particulièrement dans son *Discours sur l'inégalité*. J'y proposerai une interprétation du concept de volonté générale proche de celle d'Arthur M. Melzer⁷, qui voit en elle une construction artificielle destinée à satisfaire aux besoins pratiques des hommes, bien qu'elle doive s'en distinguer par un point crucial.

Dans un premier temps, nous explorerons en détail le *Discours sur l'inégalité* afin d'*isoler* ce qui est pertinent pour notre sujet, c'est-à-dire la pierre angulaire d'un problème politique auquel Rousseau aurait voulu remédier, et touchant l'ensemble des aspects de la vie humaine. Une telle plongée dans le *Second Discours* nous permettra de comprendre la *fonction* de la volonté générale. Revenant dans un deuxième temps au *Contrat Social*, nous étudierons plus en détail la volonté générale afin de comprendre sa nature et la manière dont elle remplit sa fonction.

De la contradiction sociale à la volonté générale

La reconstruction philosophique de l'Histoire que Rousseau

présente dans le *Discours sur l'inégalité* présuppose une certaine vision de la psychologie humaine ; sans une compréhension adéquate de cet arrière-fond, de cette clé de lecture, c'est le problème politique et social lui-même qui doit rester pour nous nébuleux.

Réfléchissant sur les opérations les plus simples et les plus primitives de notre esprit, Rousseau découvre deux principes antérieurs à la raison⁸. L'un nous intéresse ardemment à notre propre conservation et à notre bien-être, il est cet amour de l'existence que nous avons. C'est la seule passion qui naisse vraiment avec l'homme; les autres ne sont que des modifications et des modulations de cette passion première⁹. Rousseau dira ainsi, dans un fragment, que « tout ce qui semble étendre ou affermir notre existence nous flatte, tout ce qui semble la détruire ou la resserrer nous afflige¹⁰ ». Telle serait la source et l'origine de toutes nos passions. Ce principe premier en l'âme, ce premier amour, Rousseau le nomme *amour de soi*.

L'autre principe consiste en « une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible, et *principalement nos semblables*¹¹ ». Il s'agit de la *pitié*, qui ne se déploie que lorsqu'on *s'identifie* intimement avec l'autre, lorsqu'on voit qu'il souffre de maux dont on pourrait aussi souffrir¹². Voir en l'autre son *semblable* permet non seulement de ne pas lui vouloir inutilement du mal, mais encore de prendre pour lui un intérêt similaire à celui que nous avons pour nous-mêmes, de l'envelopper de l'amour que nous nous portons.

De la pitié découleraient toutes nos « vertus sociales », nos relations et nos liens basés sur l'affection et s'assistance mutuelle.

En effet, qu'est-ce que la Générosité, la Clémence, l'Humanité, sinon la Pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général ? La Bienveillance et l'Amitié même sont, à bien le prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier : car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre chose, que de désirer qu'il soit heureux¹³ ?

Cela suffit à faire de la pitié l'une des données centrales du problème politique. Une des tâches à laquelle Rousseau s'applique dans son *Discours sur l'inégalité* s'avère de déterminer de quelle manière l'enchaînement des événements de l'Histoire a modifié et

presque anéanti les conditions de déploiement de la pitié, et, par conséquent, de nos sentiments sociaux les plus sains. Cela revient à chercher ce qui, détruisant en l'homme cette tendance instinctive à voir en l'autre son semblable, érode ce qui le rend capable de se lier d'affection avec celui-ci.

L'analyse de Rousseau des opérations les plus primaires de notre esprit le conduit à soutenir que l'influence de l'amour de soi, conjuguée à celle de la pitié, devait inspirer aux hommes de l'état de nature leur comportement. Les voix de ces deux passions devaient constituer pour l'homme originel, encore un animal borné, une sorte d'instinct suivi aveuglement. Plus précisément, les passions primitives de l'homme devaient le porter à *faire son bien avec le moins de mal possible pour autrui*.

Rousseau voit la pitié modérer dans chaque individu l'amour de soi, et les dissuader de faire inutilement du mal à leurs semblables. « Tant qu'il ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération », dit Rousseau, « il ne fera jamais du mal à un autre homme ni même à aucun être sensible, *excepté* dans le cas légitime où sa conservation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-même¹⁴ ». L'homme se détourne naturellement de faire du mal à son semblable non parce qu'il est un être qui pense, mais parce qu'il est un être qui *sent*. Mais précisément parce que la bonté naturelle repose sur un sentiment, elle est soumise à une exception importante. La pitié, comme toutes les autres passions, est issue de l'amour de soi, et celui-ci se resserre et revient dans ses premières bornes lorsque l'homme est placé dans une situation où son bien et sa conservation entrent en conflit avec ceux d'un autre.

Si Rousseau dit l'homme naturellement bon, c'est parce que l'état de nature tel qu'il le décrit dans son *Discours sur l'inégalité* est précisément celui où « la conservation de chacun s'avère la moins préjudiciable à celle d'autrui¹⁵ ». Comme l'imagination et l'entendement de l'homme naturel ne pouvaient qu'y être fort bornés, ses désirs devaient se limiter à ce qui était nécessaire à la satisfaction de ses besoins physiques. Or ces besoins pouvaient très aisément être satisfaits par les forces propres de chacun. Les désirs, les besoins et les facultés de l'homme naturel étant tout à fait équilibrés, il devait

jouer, dans l'état de nature, d'une formidable *indépendance*. Le bien de l'un ne devait entrer en conflit avec celui de l'autre que rarement et sporadiquement, laissant à la pitié la possibilité de se déployer et de réguler ses actions.

En résumé, voir la pitié comme une passion issue de l'amour de soi implique de la comprendre comme intimement liée à la manière dont les intérêts se croisent ou non. Et découvrir que la condition originelle de l'homme en fut une d'indépendance n'est autre chose que de découvrir qu'il fut originellement bon¹⁶.

Mais l'homme civilisé est méchant, « une triste et continuelle expérience nous dispense de la preuve¹⁷ ». Tout l'intérêt de la déconstruction psychologique opérée par Rousseau repose dans la découverte que notre méchanceté a une *origine*, une origine sociale et politique. Plus précisément, la méchanceté prend racine dans la *dépendance* mutuelle des hommes.

Tant que les hommes (...) ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, et qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur Nature, et continuèrent à jouer entre eux des douceurs d'un commerce *indépendant* : mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre; dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons¹⁸.

La véritable Chute de l'humanité est l'instant où « un homme eut besoin du secours d'un autre », c'est-à-dire le moment où l'indépendance fut rompue pour faire place à la dépendance mutuelle. Ce bouleversement de la condition humaine est le fruit de la chaîne des conséquences et des effets qui suit l'invention de deux arts : l'agriculture et la métallurgie. « Pour le Poète, c'est l'or et l'argent, mais pour le Philosophe ce sont le fer et le blé qui ont civilisé les hommes, et perdu le genre humain¹⁹ ». La pratique de ces deux arts engendre d'une part la spécialisation des tâches, tandis

que, de l'autre, elle donne naissance à la propriété, qui elle-même entraîne l'apparition de l'inégalité des conditions. Dès lors, une multitude de nouveaux besoins *assujettissent* les hommes les uns aux autres : « riche, il a besoin de leurs services, pauvre, il a besoin de leurs secours, et la médiocrité ne le met point en état de se passer d'eux²⁰ ». Pour veiller à son bien, l'homme doit sans cesse chercher à intéresser son semblable à son sort, alors même que celui-ci est aussi premièrement intéressé à son propre bien. C'est *ceci* précisément qui constitue, aux yeux de Rousseau, la source de nos malheurs et de notre méchanceté : dans les relations humaines, il n'y a en effet rien de pis que « de se voir à la discrétion de l'autre²¹ ».

La thèse est surprenante. Elle détonne, voire s'oppose de manière radicale aux courants intellectuels contemporains de Rousseau. Les penseurs libéraux²² regardaient comme des chefs-d'œuvre de politique tous les liens qui resserrent entre les hommes les nœuds de la société par l'intérêt personnel, ceux que génèrent par exemple les arts, les sciences, le commerce ou encore le luxe. Ils concevaient la dépendance étroite qui lie les hommes comme leur fournissant des besoins réciproques et des intérêts communs, de sorte que chacun d'eux soit obligé de concourir au bonheur des autres pour pouvoir faire le sien. La dépendance mutuelle permettait à leurs yeux de tirer la sociabilité de l'égoïsme même des hommes.

Rousseau reproche à ces écrivains de présenter ces idées sous un jour favorable et trompeur. Pour avancer ces thèses, il faut taire toutes les rivalités, les concurrences et les conflits que font naître le croisement des intérêts et l'exacerbation presque illimitée de désirs qui ne peuvent être satisfaits, pour ainsi dire, qu'en mettant les bras des autres au bout des siens²³. En fait, Rousseau tient responsable la dépendance personnelle d'un changement radical dans la nature même de nos relations, un changement qu'il découvre à l'aide de ses idées sur notre psychologie. Rappelons-le, il conçoit nos liens sociaux les plus sains et les plus véritables, ceux de *l'affection mutuelle*, comme issus de la pitié. Leur existence est *conditionnelle à la sienne*. Or puisque la pitié est issue de l'amour de soi, son action dépend de la manière dont les intérêts se croisent ou non, entrent en conflit ou s'harmonisent. Et comme pour Rousseau la dépendance

personnelle génère infailliblement d'innombrables oppositions d'intérêts, il s'ensuit que les liens qui ont pour fondement la dépendance et ceux qui ont pour fondement l'affection mutuelle sont à ses yeux incompatibles, voire antagoniques. « On ne peut resserrer un de ces liens que l'autre ne se relâche d'autant²⁴ », dit-il en note de bas de page dans la préface de son *Narcisse*.

En d'autres mots, la dépendance personnelle rend l'existence d'une réelle sociabilité impossible. Les hommes qui lui sont soumis ne voient plus en l'autre leur *semblable*, ils voient en lui un rival ou un outil, et l'identification primitive qui rendait possible la pitié est par là rompue²⁵. Les nouvelles relations que suscite la dépendance n'ont *aucune* dimension affective, elles ne sont régies que par un égoïsme pur. Quant au calcul rationnel de notre intérêt, il ne saurait engendrer une sociabilité vraie, et ce, parce qu'il n'y a point de profit si légitime qui ne soit surpassé par celui qu'on peut faire illégitimement²⁶. Si l'on sait s'assurer de l'*impunité*, le tort fait au prochain est toujours plus lucratif qu'un commerce équitable où chacun est satisfait de ce qu'il obtient.

On comprendra mieux la raison pour laquelle Rousseau dénonce avec tant de vigueur la civilisation en soulignant le fait que, pour lui, l'invention de l'État n'est que l'extension de cette logique. Celui-ci, en effet, s'avère à ses yeux le résultat d'une gigantesque tromperie par lesquelles les riches s'assurèrent cette impunité, cet anneau de Gygès, en parvenant à faire croire à ceux dont ils avaient besoin, les pauvres, qu'ils *se rendraient* s'ils *les servaient*²⁷. Plus précisément, en faisant miroiter dans l'établissement de l'État un bien apparent – défendre la vie, la liberté et les possessions de tous²⁸ – ceux-ci réussirent à employer en leur faveur les forces mêmes de ceux qui les menaçaient. Ce mot de « *justice* », qui enveloppe d'une aura dorée le pouvoir de pratiquement tous les dirigeants, ne serait ainsi qu'un leurre servant trop souvent à rendre apparemment légitime la plus odieuse exploitation. « *Decipimur specie recti* », écrit-il au tout début de son *Discours sur les sciences et les arts*, c'est-à-dire : « nous sommes abusés par l'apparence du bien²⁹ ».

De manière générale, on pourrait dire qu'une profonde *contradiction* caractérise la vie des hommes de la plupart³⁰ des

sociétés de l'Histoire, une contradiction à deux volets, car elle est à la fois sociale et personnelle, extérieure et intérieure. D'une part, plus le besoin rapproche les hommes, moins ils sont capables d'une sociabilité saine ; plus ils sont ennemis, moins ils peuvent se passer les uns des autres. Il émerge de cette contradiction injustices et oppression, discordes internes silencieuses ou violentes, qui métamorphosent l'État tôt ou tard en tyrannie. D'autre part, les hommes vivent dans une situation « où la raison de chaque particulier lui dicte des maximes directement contraires à celles que la raison publique prêche au corps de la société³¹ », où leurs penchants les poussent dans une direction et leurs devoirs dans une autre, où la voix de nature en eux les incite à se préférer à tous les autres alors que celle des institutions exige d'eux qu'ils préfèrent le corps social entier à leur petite personne. Les sociétés fondées sur la contradiction de la dépendance personnelle produisent des hommes dont l'intériorité est partagée entre deux routes opposées. « Donnez [l'homme] tout entier à l'État ou laissez-le tout entier à lui-même, mais si vous partagez son cœur vous le déchirez³² ».

La solution politique de Rousseau vise ainsi à régler, par de nouvelles associations, le vice interne de l'association en général, à trouver un certain agencement de nos relations qui empêcherait cette double contradiction engendrée par la dépendance personnelle d'apparaître. Plus précisément, elle consiste à faire naître des associations qui soient plus que des agrégats de parties distinctes et rivales, à *unir* réellement les hommes en faisant d'eux des êtres authentiquement sociaux, civils jusque dans leur nature, citoyens jusque dans leurs inclinations, des êtres *uns*, bons et heureux. Ainsi conçoit-il l'objet de la recherche de tout homme politique authentique³³.

La tâche peut paraître d'une difficulté insurmontable, car, selon ses propres formulations, il faut, pour l'accomplir, enchaîner les volontés des hommes « de leur propre aveu », faire « qu'ils obéissent et que personne ne commande, qu'ils servent et n'aient point de maître³⁴ ». Il faut trouver « une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant

qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant³⁵ ». Bref, il faut substituer au règne de l'homme le règne de la *loi*³⁶. Or Rousseau souligne qu'on ne peut proprement appeler *loi* qu'une déclaration publique et solennelle de la volonté générale³⁷. Pour supprimer la contradiction de la dépendance personnelle, il faut donc rendre souveraine de l'association politique la volonté générale.

Supprimer la contradiction de la dépendance personnelle, tel paraît être le rôle, la *fonction* que Rousseau réserve à la volonté générale. C'est une fonction double, pour ainsi dire, parce que, rappelons-le, la contradiction de la dépendance personnelle a deux volets : elle génère d'une part troubles politiques, injustices et oppression, tandis que de l'autre elle divise l'âme humaine et est responsable de ses vices. Les grands problèmes auxquels ont essayé de répondre les philosophes politiques modernes (assurer la paix sociale et la sécurité de l'individu) comme ceux auxquels se sont attaqués les philosophes politiques anciens (produire le bonheur et l'excellence de l'âme) ne sont pas deux problèmes séparés, ils constituent selon Rousseau les deux faces d'une seule et même médaille. Aussi la souveraineté de la volonté générale est à ses yeux une solution globale, qui répond à la fois aux fins inférieures et aux fins supérieures de la politique, aux visées hobbesiennes et platoniciennes, à la santé du corps comme à celle de l'âme³⁸.

Qu'est-ce que la volonté générale ?

Les déclarations de Rousseau sur la volonté générale peuvent paraître étranges à tout lecteur qui connaît la manière dont il a précédemment caractérisé le cœur des hommes civilisés. Nous tâcherons de montrer qu'il ne tombe pourtant pas dans d'irrésolubles contradictions. « Toutes mes idées se tiennent », plaide-t-il, « mais je ne saurais les exposer toutes à la fois³⁹ ». Un certain effort de reconstitution s'avère donc nécessaire pour comprendre ses idées sur la volonté générale.

La manière dont Rousseau traite de la volonté générale a quelque chose d'une description sociologique. Dans son *Discours sur l'économie politique*, il demande à son lecteur d'examiner la dynamique que suivent les délibérations en général : « vous verrez

que la volonté générale est toujours pour le bien commun⁴⁰ ». De même, dans le *Contrat Social*, il affirme que « tant que plusieurs hommes réunis se considèrent comme un seul corps, ils n'ont qu'une seule volonté, qui se rapporte à la commune conservation, et au bien-être général⁴¹ ». Rousseau décrit la volonté générale non comme un quelconque idéal, mais comme une réalité concrète. Il observe que les quelques associations qui fonctionnent, même celles qui réunissent les pires fripons, mêmes celles, aux vues particulières, qui se forment au détriment du corps politique dans son ensemble, prennent de manière plus ou moins confuse et tacite cette volonté générale pour maîtresse. C'est ainsi que « les brigands mêmes, qui sont les ennemis de la vertu dans la grande société, en adorent le simulacre dans leurs cavernes⁴² ». Ainsi, bien que nous acceptions et faisons nôtre l'idée de Melzer⁴³ selon laquelle la volonté générale aurait pour fonction de satisfaire nos besoins pratiques les plus grands, cette seule remarque devrait nous empêcher de considérer comme lui la volonté générale comme un produit artificiel du pacte social. Ce que produit l'artifice du pacte social, c'est plutôt la *souveraineté* de cette volonté.

La volonté générale est un fruit de l'égoïsme humain. L'amour que nous nous portons nous intéresse naturellement à notre conservation et à notre bien-être ; par suite du même sentiment, nous aimons ce qui nous conserve, nous aimons « ce qui semble étendre ou affermir notre existence⁴⁴ ». La volonté, selon Rousseau, tend toujours au bien de l'être qui veut⁴⁵. Lorsque les hommes se considèrent en corps, lorsqu'ils se voient comme partie d'un tout uni par un même intérêt, ils veulent *naturellement* que se concrétise cet intérêt qu'ils partagent⁴⁶, ce qui ne signifie rien de plus qu'ils veulent *ensemble* que prospère le *corps* dont ils font partie.

On dit que cette volonté est *générale* non seulement parce qu'elle est partagée par tous les membres du corps, mais aussi parce qu'elle vise la réalisation d'un bien *commun*, parce qu'elle tend à « la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie⁴⁷ ». Rousseau va même jusqu'à dire que la volonté générale est celle du corps social lui-même, la volonté de la personne morale formée par l'association. La volonté générale, dans son essence, est cette volonté qui part « de tous pour s'appliquer à tous⁴⁸ ».

Si la position de Rousseau peut sembler difficilement défendable, c'est parce qu'on le lit souvent avec la prémisse qu'un homme ne peut avoir qu'une seule volonté à la fois, tendue vers un seul objet. Or ce n'est pas ce que pense Rousseau. « En effet chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière dissemblable à la volonté générale qu'il a comme Citoyen⁴⁹ ». Nous voulons ce qui nous semble dans notre intérêt, et nous pouvons parfaitement avoir plusieurs intérêts distincts et contradictoires. Notre intérêt particulier peut nous parler tout autrement que l'intérêt commun. En d'autres mots, la multiplicité de nos intérêts crée la multiplicité de nos volontés, et lorsque nos différents intérêts se contredisent, nos différentes volontés le font aussi : « Chacun, détachant son intérêt de l'intérêt commun, voit bien qu'il ne peut l'en séparer tout à fait, mais sa part du mal public ne lui paraît rien auprès du bien exclusif qu'il prétend s'approprier. Ce bien particulier excepté, il veut le bien général pour son propre intérêt tout aussi fortement qu'aucun autre. Même en vendant son suffrage à prix d'argent il n'éteint pas en lui la volonté générale, il l'élude⁵⁰ ». Bien qu'elle soit naturellement la plus faible des volontés qui nous habitent, la volonté générale reste « la volonté constante de tous les membres de l'État⁵¹ », et ce, parce que tous les membres de l'État ont un intérêt commun et permanent à en faire partie. Cet intérêt, nous l'avons dit, s'avère d'assurer, d'une part, leur vie, leurs biens et leur liberté, et, d'autre part, leur bonheur et leur bonté.

Comme le lien social ne saurait pour Rousseau se nouer qu'autour de l'intérêt commun, la volonté générale seule peut diriger les forces de l'État selon la fin de son institution⁵². L'art de l'habile politique consiste ainsi à rendre souveraine cette volonté générale, à assurer la domination de *cette* volonté sur les autres, voire à fondre les autres en elle. C'est ce que Rousseau entend produire par la formulation du pacte social, dont il synthétise de manière extrêmement condensée le contenu comme suit : « *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout*⁵³ ». Étudions tout ce qu'implique cette formule.

Le pacte social se produit en vertu d'une aliénation *totale*

de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. Il engendre un corps moral et collectif qui a son propre *moi*, qu'on nomme république, corps politique, cité, etc. C'est ce corps *entier* qui peut être appelé *État*, et lorsque celui-ci se prononce sur sa volonté, il exerce sa *souveraineté*. En effet, l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers : « chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport; savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le Souverain⁵⁴ ». Le cœur du projet de Rousseau est d'accorder l'obéissance et la liberté; ces mots de « Souverain » et de « Sujet » sont pour lui des « corrélations identiques », ils se réunissent dans celui de « Citoyen ».

Chaque contractant s'engage à obéir aux décisions qu'il a prises de concert avec tous les autres à propos des règles devant diriger l'ensemble. Il est ainsi au plus haut point *citoyen*, et il n'obéit ainsi, en un sens, qu'à lui-même. Lorsqu'il obéit aux lois qu'ont érigées ses aïeux, avec l'aide, bien sûr, d'un sage « Législateur », il n'obéit techniquement encore qu'à un des registres de sa volonté, car il a le pouvoir de les abroger. Le pacte social inaugure par là l'existence d'une entité au plus haut point *autonome*, qui ne s'organise en fonction de rien d'antérieur, de supérieur ou de transcendant à sa volonté. Cette autonomie est synonyme de liberté, car la liberté s'avère « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite⁵⁵ ».

Rien ne limite le pouvoir législatif du souverain. Rien, sauf la condition de possibilité de l'existence du souverain, ce qui rend possible l'union parfaite des parties, c'est-à-dire « l'aliénation totale de *chaque* associé avec tous ses droits à *toute* la communauté⁵⁶ ». Celle-ci ne signifie pas qu'il perd tout droit en entrant en communauté, mais plutôt qu'il accepte que ceux-ci soient entièrement déterminés⁵⁷ par un souverain composé de l'ensemble des citoyens, et dont les décisions touchent également chacun d'eux. L'aliénation suppose en fait une si grande égalité que dans cette institution, « chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres⁵⁸ ». On ne garde de droit sur son associé que celui que l'on cède sur soi-même. Autrement dit, l'aliénation qui engendre le pouvoir

souverain implique une si stricte égalité de convention et de droit pour chacun des contractants que les décisions de ce pouvoir ne peuvent toucher personne en particulier, elles obligent au contraire toute la communauté à la fois. Ce qui rend possible l'existence du souverain limite son pouvoir à n'embrasser que le corps entier de la nation⁵⁹. Lorsque les citoyens réunis « *en corps* » constituent le souverain, ils reçoivent « *chaque membre comme partie indivisible du tout*⁶⁰ ». La volonté qui règne sous ces conditions est dès lors réellement *générale*, elle part « de tous pour s'appliquer à tous⁶¹ ».

Cet artifice place l'homme sous le règne de la loi. « Quand tout le peuple statue sur tout le peuple il ne considère que lui-même, et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui la statue. C'est cet acte que j'appelle une loi⁶² ». La loi, d'une part, n'a jamais affaire à du *singulier*, à du particulier. Elle considère les actions par leur genre ou leur espèce, et s'applique uniformément à tout le corps de la nation. D'autre part, la loi n'a jamais non plus affaire à de *l'étranger*. Elle est l'instrument par lequel le tout s'autodétermine.

Nous avons précédemment vu que Rousseau plaçait de grands espoirs dans le règne de la loi. Il supprimerait la double contradiction de la vie en société, et répondrait aux fins inférieures et supérieures de la politique. S'il en est ainsi, c'est parce que la loi n'est possible qu'en vertu de cette aliénation qui, donnant chaque citoyen à la Patrie, « le garantit de toute dépendance personnelle⁶³ ». Le règne de la loi n'est plus le règne de l'homme, il ouvre une ère où chaque citoyen est dans une « parfaite indépendance de tous les autres, et dans une excessive dépendance de la *citée*⁶⁴ ».

Cette nouvelle dépendance possède des caractéristiques extraordinairement différentes de la dépendance personnelle. Obéir à un maître, c'est obéir à une volonté qui utilise *nos* propres forces pour *son* intérêt exclusif. Lorsqu'il nous juge, il juge ce qui n'est pas lui-même, ce qui lui est étranger, et n'est donc guidé par aucun vrai motif d'équité⁶⁵. Tout autre est l'obéissance du citoyen à la communauté dont il fait *partie* intégrante :

Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérivent de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme⁶⁶.

La grande confiance que Rousseau accorde à l'*infaillibilité morale* de la volonté générale est basée sur une hypothèse qui possède pour lui l'évidence des axiomes d'Euclide : chacun s'aime. L'égalité conventionnelle qu'entraîne l'aliénation place chacun dans la position où lorsqu'il doit légiférer, penser à tous les autres revient forcément à penser à lui-même. Égaux devant la loi, les citoyens sont *semblables* par leur condition. Cela réduit considérablement le champ des décisions que peut rationnellement prendre le souverain, et offre à chaque contractant une garantie solide pour sa sécurité : « un particulier ne saurait être lésé directement par le souverain qu'ils ne le soient tous, ce qui ne se peut, puisque ce serait vouloir se faire du mal à soi-même⁶⁷ ». Nul n'a donc intérêt à rendre la condition de citoyen onéreuse aux autres ; travailler pour autrui dans l'acte de légiférer, c'est simultanément travailler pour soi-même.

Lors de l'exercice de la souveraineté, chaque citoyen ne peut que voir dans le sort de tous les autres se jouer le sien, il s'approprie en secret le mot *chacun*, il *se* voit dans tous les autres. En cela, on pourrait voir dans le règne de la volonté générale une sorte de substitut légal de la *pitié*. Celle-ci nécessitait en effet, pour se déployer, que l'on s'identifie avec l'autre, que l'on se figure les maux dont il souffre comme pouvant aussi être les nôtres⁶⁸. En proposant d'*identifier*⁶⁹ la règle du juge et celle de la partie en politique, Rousseau caresse le projet de rétablir la bonté de l'homme sur des fondements complètement différents⁷⁰. Ces fondements lui paraissent *efficaces*, car ils canalisent les forces de notre passion la plus profonde ; en calquant le fonctionnement psychologique de ce qui produit nos comportements sociaux les plus sains, la pitié, l'artifice politique imaginé par Rousseau donne à la vertu et à l'amour des bonnes lois l'énergie de l'amour de soi.

Conclusion

Au terme de cette analyse, il nous est à présent possible de dégager une interprétation satisfaisante du concept de volonté générale. La volonté générale procède chez Rousseau de l'amour que chacun se porte ; elle est l'une des multiples voix par lesquelles cet amour parle, et peut-être la seule qui, si l'on consentait à lui obéir, pourrait donner naissance à des rapports sociaux sains. La volonté générale, en effet, ne saurait vouloir que ce que tous veulent, ne saurait ordonner que ce que tous veulent bien s'imposer.

Les termes du pacte social imaginé par Rousseau cherchent à isoler et consolider sa voix pour donner à celle-ci une expression politique, ou, autrement dit, pour que les lois de l'État puissent être écrites sous sa dictée. En *forçant* la nature, *l'égalité artificielle* instaurée par le pacte social permettrait de trouver dans la liberté, c'est-à-dire dans l'autonomie politique, le moyen de pousser l'amour de soi de chaque contractant à se généraliser et à embrasser l'ensemble du corps social, car elle place le citoyen qui exerce son pouvoir législatif dans une situation où il est contraint de lier le sort de chacun au sien. Le mécanisme de la pitié naturelle est ainsi reproduit dans un contexte radicalement antinaturel.

La souveraineté de la volonté générale fait donc office, dans la philosophie de Rousseau, de substitut artificiel à l'action de la pitié naturelle, et permet de fonder sur un sentiment *certain*, l'amour de soi, des rapports sociaux sains, exempts des maux qui découlent inévitablement de la dépendance ou de la soumission d'un homme à un autre, rapports sociaux où devoirs et penchants n'entrent plus en contradiction. Rousseau croit ainsi détenir, dans sa théorie de la souveraineté de la volonté générale, un fondement *solide* sur lequel bâtir une société morale.

Certaines lectures contemporaines de Rousseau, comme celle de Simone Goyard Fabre, présentent sa pensée politique comme une forme de « normativisme critique ». Selon cette interprétation, « l'État du contrat n'est pas le modèle ou l'archétype que la tâche des États modernes serait de réaliser afin de pouvoir échapper à la crise sociale et morale qui les mine. Il est un Idéal pur dont la valeur universelle réside en sa forme éternitaire⁷¹ ». Le pacte social serait

une simple « Idée de la raison », sans laquelle il ne serait pas possible, comme l'écrit Ernst Cassirer, de penser « la pure éthique de la loi⁷² ». Ces lectures donnent à Rousseau le visage d'un philosophe intéressé par la seule spéculation, qui aurait compris l'abîme infranchissable entre la force et la justice, entre le fait politique et la légitimité⁷³. Elles lui font prendre le visage d'un penseur qui aurait esquissé une condition humaine à jamais écartelée entre sa misère et le souvenir d'un bonheur originel perdu.

Cette lecture très répandue se révèle fortement problématique, car voulant voir en Rousseau un visionnaire qui aurait exploré *d'avance* le domaine du transcendantal, c'est en quelque sorte l'interpréter à rebours, c'est oublier de voir en lui un *héritier* chez qui se croisent et s'embranchent les influences de la philosophie politique antique et celle de la modernité libérale.

De l'enseignement de Platon et d'Aristote, Rousseau retient la manière dont sont irrémédiablement liés, d'une part, la forme politique dans laquelle se déploie toute existence individuelle, et, d'autre part, les opinions et les mœurs qui structurent l'horizon où la sensibilité et la pensée se meuvent. Méditant, s'appropriant leurs idées et leur donnant une forme nouvelle, il écrit, dans ses *Confessions*, qu'il avait « vu que tout tenait radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prit, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son gouvernement le ferait être⁷⁴ ». Rousseau irrigue sa propre modernité à même de très anciennes sources. Si à la fois les maux et les vices des hommes trouvent leur origine et leur fondement dans les mauvaises institutions politiques par lesquelles ils sont gouvernés⁷⁵, alors l'idée d'une *solution* globale aux problèmes humains peut être conçue, et cette solution prend racine dans la politique.

De sa lecture de Machiavel, de Hobbes et de Locke, Rousseau retient un certain réalisme psychologique⁷⁶ qui se conjugue avec un souci de l'efficacité. Le philosophe dit ainsi vouloir fonder son étude sur ce que *sont* effectivement les hommes : c'est-à-dire, selon lui, des êtres qui, par nature, s'aiment eux-mêmes avant toute chose. Cela signifie que le projet du *Contrat Social* débutera par le rejet du revers de la main de toutes ces lois abstraites de morale qui

prescrivent à l'homme « des devoirs dont il ne voit point la liaison avec sa constitution particulière⁷⁷ » parce que celles-ci sont d'emblée inapplicables et inutiles⁷⁸. En fait, la question de la validité théorique d'un modèle moral pour Rousseau ne peut entièrement être séparée de la question de son applicabilité dans la pratique⁷⁹. C'est pour cette raison qu'il rejette les doctrines de la loi naturelle. S'il concède qu'il existe sans doute « une justice universelle émanée de la raison seule », il s'en désintéresse parce que, faute de *sanction* naturelle, « les lois de la justice sont *vaines* parmi les hommes⁸⁰ ». Le souci de dégager la matière qu'il traite des spéculations *vaines* et *inapplicables* traverse ainsi tout le *Contrat Social*.

Rousseau cherche à asseoir la morale sur un socle solide, et ce, pour la rendre *effective*. Ce n'est pas le désespoir du divorce invincible entre l'idéal et la réalité qui anime la pensée et le cœur de Rousseau. Il ne faut pas confondre celui-ci avec la madame Bovary de Flaubert. Ce qui le conduit à tenter de marier nos devoirs et nos penchants, à vouloir assurer à la vertu et au dévouement toute la force de l'amour de soi, n'est-ce pas plutôt un éclatant scepticisme envers les possibilités les plus hautes et nobles de la nature humaine ?

1. *Contrat Social* dans Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. III, 1964.

Le *Discours sur les sciences et les arts*, le *Discours sur l'inégalité*, la *Lettre à Philopolis*, le *Discours sur l'économie politique*, les *Fragments politiques* et le *Manuscrit de Genève* seront cités également à partir de ce volume.

2. *Fragments politiques*, p. 479.

3. Hans Barth, « Volonté générale et volonté particulière » dans *Annales de la philosophie politique*, n° 5, 1965, pp. 35-50.

4. Simone Goyard-Fabre, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 2001, pp. 34 et 111.

5. *Lettre à Beaumont* dans Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. IV, 1969, p. 933.

L'Émile sera aussi cité à partir de ce volume.

6. *Manuscrit de Genève*, p. 297 ; nous soulignons.

7. Arthur M. Melzer, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, trad. Jean Mouchard, Paris, Belin, 1998.

8. *Discours sur l'inégalité*, p. 126.
9. *Émile*, pp. 491-492.
10. *Fragments divers* dans Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 1964, p. 1324. La *Préface au Narcisse* sera également cité à partir de ce volume.
11. *Discours sur l'inégalité*, p. 126.
12. *Ibid.*, p. 155 ; *Émile*, pp. 505-510.
13. *Ibid.*, p. 155 et 219 ; voir aussi *Émile*, p. 506.
14. *Ibid.*, p. 126 et 156 ; nous soulignons.
15. *Ibid.*, p. 153.
16. Voir aussi *Émile*, pp. 305-306.
17. *Op. cit.*, p. 202.
18. *Ibid.*, p. 171 ; *Émile*, pp. 308-311.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, p. 175.
21. *Ibid.*, p. 181.
22. Nous paraphrasons Rousseau. Voir *Préface au Narcisse*, pp. 968-969.
23. *Discours sur l'inégalité*, pp. 171, 174-175, 202-203 ; *Lettre à Beaumont*, p. 937 ; *Préface au Narcisse*, p. 968.
24. *Préface au Narcisse*, p. 968 ; *Discours sur l'économie politique*, p. 243 ; *Discours sur l'inégalité*, p. 202 ; *Émile*, pp. 492-493.
25. *Fragments politiques*, pp. 478-479 ; *Manuscrit de Genève*, p. 282.
26. *Discours sur l'inégalité*, p. 203.
27. *Ibid.*, p. 175 ; *Discours sur l'économie politique*, p. 253.
28. *Discours sur l'inégalité, op. cit.*, p. 177 ; *Discours sur l'économie politique*, p. 248
29. *Discours sur les sciences et les arts*, p. 5 ; *Lettre à Beaumont*, p. 967.
30. La plupart, mais pas toutes. Voir *Lettre à Philopolis*, p. 235.
31. *Discours sur l'inégalité*, p. 202.
32. *Fragments politiques*, p. 510 ; *Émile*, pp. 248 et 251.
33. *Discours sur l'économie politique*, p. 255 ; *Fragments politiques*, pp. 479 et 510 ; *Lettre à Beaumont*, p. 937 ; *Manuscrit de Genève*, p. 284.
34. Voir là-dessus Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévis, coll. « Hachette Littératures », 1987, p. 163.
35. *Discours sur l'économie politique*, p. 248 ; *Manuscrit de Genève*, p. 310.
36. *Contrat Social*, p. 360
37. *Ibid.* ; *Discours sur l'économie politique*, p. 248 ; *Émile*, p. 311 ; *Fragments politiques*, p. 492 ; *Manuscrit de Genève*, p. 310.
38. *Contrat Social*, p. 379 ; *Fragments politiques*, pp. 484-485.
39. Voir Arthur M. Melzer, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, p. 199.
40. *Ibid.*, p. 377.
41. *Discours sur l'économie politique*, p. 246.
42. *Contrat Social*, p. 437.

42. *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 247 ; *Contrat Social*, p. 360.
43. Arthur M. Melzer, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, p. 263.
44. *Fragments divers*, p. 1324 ; *Émile*, p. 492.
45. *Contrat Social*, pp. 369, 373 ; *Manuscrit de Genève*, p. 295.
46. *Discours sur l'économie politique*, pp. 245-247.
47. *Ibid.*, p. 245.
48. *Contrat Social*, p. 373.
49. *Ibid.*, p. 363.
50. *Ibid.*, p. 438.
51. *Ibid.*, p. 440.
52. *Contrat Social*, p. 367 ; *Manuscrit de Genève*, pp. 295, 305.
53. *Contrat Social*, p. 361.
54. *Ibid.*, p. 362.
55. *Ibid.*, p. 365.
56. *Ibid.*, p. 360.
57. En effet, le contrat social « dans l'État sert de base à tous les droits » (*ibid.*).
58. *Ibid.*, p. 374.
59. *Ibid.*
60. *Ibid.*, p. 361.
61. *Ibid.*, p. 373.
62. *Ibid.*, p. 379.
63. *Ibid.*, p. 364.
64. *Ibid.*, pp. 382, 394.
65. *Ibid.*, pp. 373-374.
66. *Id.* ; *Manuscrit de Genève*, p. 306.
67. *Contrat Social*, pp. 373-374 ; *Émile*, p. 841.
68. *Discours sur l'inégalité*, p. 155 ; *Émile*, pp. 505-510.
69. *Contrat Social*, p. 374.
70. *Discours sur l'inégalité*, p. 126.
71. Simone Goyard-Fabre, *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, *loc.cit.* p. 119.
72. Ernst Cassirer, « Le problème Jean-Jacques Rousseau » dans *Revue de métaphysique et de morale*, 91^e Année, no. 4, 1986 (Octobre-Décembre), p. 520.
73. *Discours sur l'inégalité*, *op. cit.*, p. 146.
74. *Confessions* dans Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1959, pp. 404-405.
75. *Préface au Narcisse*, p. 969.
76. Voir Alfred Cobban, *Rousseau and the Modern State*, Londres, Allen & Unwin, 1934.
77. *Manuscrit de Genève*, p. 286.
78. *Ibid.*, p. 287.
79. Voir Arthur M. Melzer, *Rousseau, La bonté naturelle de l'homme*, p. 225.
80. *Contrat Social*, p. 378.

Dworkin et l'approche des capacités : critique d'une expérience de pensée

CATHERINE RIOUX, *Université Laval*

1. Le dilemme de Dworkin pour les défenseurs de l'approche des capacités

Au chapitre 7 de *Sovereign Virtue*, « Equality and Capability », Dworkin soutient que l'approche des capacités d'Amartya Sen demeure ambiguë tant qu'elle ne détermine pas avec précision quelles sont les capacités pertinentes du point de vue de la justice distributive. Selon Dworkin, le partisan de l'approche des capacités qui souhaite éliminer cette ambiguïté se retrouve alors devant un dilemme : soit il se tournera vers les capacités nous permettant d'assurer notre bien-être, et ainsi il défendra une forme d'égalité de bien-être, avec toutes les difficultés que cela peut entraîner, soit il se concentrera sur les capacités qui nous permettent de réaliser nos plans de vie en tant qu'êtres rationnels, et donc il se fera l'avocat d'une forme d'égalité des ressources¹.

Mais est-ce vrai que les capacités ne constituent pas une « focalisation » possible pour faire état de l'égalité entre les individus ? Nous devons déterminer si la critique de Dworkin est fondée, car nous croyons que toute théorie égalitariste, comme le reconnaissent Dworkin et Sen, doit fournir une réponse satisfaisante à la question de « l'égalité de quoi² ». Cela est nécessaire pour que la revendication égalitariste d'une considération égale pour tous s'exprime sur un plan quelconque et ne demeure pas lettre morte.

Pierik et Robeyns ont affirmé que l'on peut utiliser une expérience de pensée intitulée « Amy and Ben » pour montrer que, contrairement à ce que Dworkin avance, l'approche des capacités diffère à la fois de l'égalité des ressources et de celle de bien-être. Nous allons tenter de prouver que cette expérience de pensée ne nous permet pas d'atteindre les résultats escomptés. En vérité, nous croyons qu'elle peut nous aider à distinguer l'approche des capacités de l'égalité de bien-être³, mais pas de l'égalité des ressources dworkinienne. Cela

ne signifie pas qu'il soit impossible de différencier ces deux théories, mais seulement que les tentatives effectuées par Pierik et Robeyns, ainsi que celle, semblable, de Williams⁴, ne sont pas concluantes.

2. L'approche des capacités vue par Sen

Selon Sen, l'approche des capacités doit nous permettre de déterminer quels sont les aspects du monde sur lesquels les théories politiques doivent se concentrer pour juger des inégalités et déterminer par-là si une société est juste. Toutefois, même si l'approche des capacités propose ainsi une « base informationnelle » pour les théories de la justice, elle n'offre aucune recette spécifique à l'action publique. Elle ne détermine pas, à elle seule, comment utiliser l'information qu'elle rend disponible, car ce serait là la tâche d'une théorie de la justice achevée. Celle-ci prendrait position sur une règle distributive à adopter, ce que Sen, lui, n'a jamais fait⁵.

Les capacités sont les opportunités ou les libertés réelles de réaliser des fonctionnements que nous avons des raisons de valoriser. Les fonctionnements désignent les accomplissements réels des individus, c'est-à-dire les états et les actions (« beings and doings »), que nous considérons comme constituant une vie proprement humaine. Selon Sen, les fonctionnements que les capacités nous permettent d'atteindre sont centraux dans notre compréhension de nous-mêmes en tant qu'êtres humains, voire constitutifs de notre existence⁶. Ainsi, la gamme des capacités est étendue : être bien nourri, ne pas mourir prématurément, pouvoir participer à la vie de la communauté et même être heureux peuvent toutes être des capacités. Sen, contrairement à Nussbaum, n'a jamais voulu fournir une liste exhaustive de capacités à favoriser. Comme nous le verrons, c'est qu'il considère qu'il est primordial d'éradiquer les injustices plutôt que de tenter de définir la justice parfaite. Il pense que ce but est mieux servi si l'ensemble des capacités à prioriser dans une société et le poids que l'on accorde à chacune d'entre elles sont déterminés par le raisonnement public⁷.

Si Sen croit que les comparaisons interpersonnelles doivent être effectuées relativement aux capacités des personnes et non pas à leurs fonctionnements, c'est à cause du caractère libéral de

l'approche des capacités. Celle-ci ne veut pas faire la promotion d'une conception de la vie bonne, en définissant par exemple l'atteinte de certains fonctionnements comme étant essentielle à la conduite d'une vie réussie. En nous tournant vers les capacités, nous faisons preuve d'une considération égale quant aux conceptions du bien des individus et leur garantissons la liberté de poursuivre ce qu'ils peuvent valoriser⁸.

Lorsque nous comparons des individus entre eux sur la base des capacités, nous nous concentrons sur leurs ensembles de capacités, c'est-à-dire sur leurs aptitudes respectives à réaliser des combinaisons de fonctionnements valorisés. C'est que se garantir certaines libertés réelles peut impliquer de renoncer à certaines autres. Par exemple, une personne démunie peut devoir renoncer à sa capacité de bien se nourrir pour maintenir celle d'être bien logée. Ainsi, même s'il est parfois utile de parler d'une seule capacité, nous devons évaluer la capacité globale d'un individu par les accomplissements combinés lui étant accessibles⁹.

3. Le retour à l'égalité des ressources

Nous allons maintenant montrer que l'objection de Dworkin voulant que l'approche des capacités ne diffère pas de l'égalité des ressources est plausible et mérite que l'on s'y arrête¹⁰.

Les ressources désignent l'ensemble des biens qu'un agent rationnel peut utiliser pour poursuivre ses plans. Elles peuvent être soit externes ou sociales, telles que la richesse, soit internes ou personnelles, telles que les aptitudes physiques, les talents et le caractère. Dworkin s'inspire de Rawls en soutenant que la distribution des ressources doit être indifférente aux circonstances dans lesquelles les individus sont placés. Mais il croit aussi qu'elle doit demeurer sensible à leurs aspirations. Cette exigence est spécifiée par la distinction que fait Dworkin entre la personne et ses circonstances : alors que les talents, les habiletés naturelles, le genre, l'ethnie ou l'origine sociale ont trait aux circonstances des individus, car ils échappent largement au contrôle individuel, les différences d'ambitions et de goûts relèvent de la personne, qui s'identifie avec elles. Elles ne peuvent ainsi fonder des demandes de compensation¹¹.

Pour rendre le partage des ressources sensible aux préférences, Dworkin a recours au dispositif théorique de l'enchère. Celui-ci vise à montrer que nous pouvons mesurer les ressources dont dispose un individu, et donc faire des comparaisons interpersonnelles, en s'intéressant au montant que les autres seraient prêts à déboursier pour se procurer ces ressources, dans un marché où chacun aurait un pouvoir d'achat égal¹². L'enchère s'accompagne de différents mécanismes d'assurance hypothétique, qui eux, visent plutôt à rendre la répartition des ressources indifférente aux dotations naturelles. En effet, au cours de l'enchère hypothétique, les individus ont l'option de s'assurer contre la possibilité d'un manque de talent naturel et d'un handicap. Chacun contracte l'assurance pour les aptitudes naturelles derrière un « voile d'ignorance » plutôt mince, qui lui permet de connaître quels sont ses talents, mais pas ce qu'ils pourront lui rapporter sur le marché du travail. Chacun peut donc se procurer une assurance contre la possibilité d'avoir des talents qui ne lui rapporteraient pas beaucoup. Une fois le voile levé, si le niveau de revenu pour lequel un individu s'est assuré est plus élevé que les revenus que ses talents réels lui garantissent, il a droit à une compensation correspondante. Parce que Dworkin considère la différence entre les talents et les handicaps comme étant seulement une différence de degré, le mécanisme assurantiel hypothétique pour les handicaps est semblable à celui pour les aptitudes naturelles.

L'approche des capacités s'est développée partiellement en réaction devant une difficulté de l'égalité des ressources et plus particulièrement de l'égalitarisme rawlsien. Sen croyait que la théorie de Rawls ne parvenait pas à considérer l'impact profond de certaines différences individuelles dans les ressources personnelles sur les possibilités réelles dont disposent les individus. Or, Dworkin soutient que l'on peut possiblement vouloir s'éloigner de l'égalitarisme rawlsien pour cette raison, mais pas de sa théorie¹³. Les mécanismes assurantiers hypothétiques visent justement à mitiger les inégalités dans le domaine des ressources personnelles. Ils permettent d'augmenter le nombre de ressources externes de ceux qui sont désavantagés par la répartition des ressources personnelles¹⁴. Donc, de ce point de vue, l'égalité des ressources de Dworkin et l'approche

des capacités chercheraient à produire les mêmes résultats.

Il demeure que, selon Sen, l'égalité des ressources ignorerait un fait crucial : différentes personnes ont différents degrés d'habileté à convertir des ressources en capacités, soit en possibilités ou libertés réelles de réaliser des fonctionnements. Sen soutient que selon la capacité d'un individu à transformer les ressources, son ensemble de capacités est plus ou moins grand. Ces différences interpersonnelles sont capturées par la notion de « facteur de conversion¹⁵ ». En fait, Sen identifie quatre sources principales de contingences provoquant des variations dans la conversion des ressources externes en possibilités : l'hétérogénéité personnelle (les différences individuelles, qu'elles soient physiques ou psychologiques), la diversité des environnements physiques, la variété des climats sociaux et les différences de perspectives relationnelles¹⁶. Dworkin concède que la théorie de Sen pourrait nous éveiller à des différences plus fines dans les ressources personnelles que la sienne. Par exemple, en se basant sur le facteur de conversion qu'est l'hétérogénéité personnelle, elle peut attirer notre attention sur les variations entre les métabolismes de base. Cependant, Dworkin ne voit pas là un point de divergence marquant avec sa théorie. Parce que le métabolisme d'un individu fait selon lui partie de ses ressources personnelles, l'égalité des ressources le considère, en principe, comme étant l'objet d'une préoccupation égalitariste¹⁷. La critique que fait Sen à l'égalité des ressources serait donc plus théorique que pratique, car dans les faits, sa théorie parviendrait aux mêmes conclusions que celle de Dworkin pour déterminer les désavantages individuels.

Lorsque nous définissons les capacités pertinentes du point de vue de la justice comme étant celles qui s'accordent avec la hiérarchie de fonctionnements que chacun construit, selon sa conception de la vie bonne, l'ambiguïté de la théorie de Sen est éliminée. Mais alors, l'approche des capacités devient presque indiscernable de l'égalité des ressources : les deux théories soutiennent que pour témoigner des inégalités sociales, il faut considérer les ressources personnelles et externes des individus, car elles permettent la poursuite de leurs objectifs et des « fonctionnements » qu'ils peuvent juger valables en tant qu'agents rationnels. Bref, les deux théories exposent le même

idéal, mais utilisent deux vocabulaires¹⁸.

4. *L'identification à l'égalité de bien-être*

Dworkin croit que si l'ambiguïté de la théorie de Sen n'est pas évacuée de la façon que nous venons de présenter, alors les capacités à favoriser sont celles qui permettent d'accroître le bien-être des individus. Selon Dworkin, l'égalité de bien-être affirme que les individus sont traités en tant qu'égaux lorsque les ressources sont transférées ou réparties entre eux jusqu'au moment où aucun transfert additionnel ne pourrait accroître leur égalité du point de vue du bien-être. Dworkin examine plusieurs formes de l'égalité de bien-être, en commençant par celle qui est définie en termes de réussite, selon laquelle le bien-être d'une personne est en rapport avec sa réussite dans la satisfaction de ses préférences, jusqu'aux théories des états de conscience, qui conçoivent le bien-être comme dépendant d'états psychologiques tels que le plaisir. Dworkin avance des arguments distincts pour rejeter chacune de ces théories, mais son objection décisive à leur endroit est vraiment celle des goûts dispendieux¹⁹. Il pense que l'approche de Sen est aussi en proie à cette objection, car il prétend qu'elle fait des capacités qui font la promotion de notre bien-être celles qui sont importantes.

La conviction de Dworkin que l'approche des capacités est une égalité de bien-être déguisée paraît s'appuyer sur plusieurs passages de l'œuvre de Sen. Il est vrai qu'à diverses occasions, Sen semble avancer que c'est parce que les capacités peuvent améliorer le bien-être des individus qu'elles constituent l'espace approprié pour déterminer leur désavantage relatif. Par exemple, dans un passage où il désigne sa théorie comme une alternative à l'économie du bien-être classique pour faire des comparaisons interpersonnelles, il écrit : « The 'capability set' can be seen as the overall freedom a person enjoys to pursue her well-being²⁰ ». D'autres extraits, pris hors contexte, paraissent aussi donner raison à Dworkin : « the primary focus of the analysis of equality is on well-being, or on the freedom to achieve well-being²¹ ». Est-ce que ces affirmations peuvent réellement supporter le poids argumentatif que Dworkin voudrait leur attribuer ? Nous verrons s'il est vrai que, pour Sen,

les capacités que l'on doit choisir pour témoigner des inégalités ne concernent *que* le bien-être des individus.

5. Amy et Ben

Nous avons montré que l'approche des capacités peut paraître indiscernable de l'égalité des ressources, parce que toutes deux prescrivent d'accorder une importance particulière aux variations individuelles dans les ressources personnelles pour juger des avantages relatifs. Pour prouver que Dworkin a tort de prétendre que sa théorie et celle de Sen peuvent avoir les mêmes conséquences pratiques, Williams a imaginé l'expérience de pensée « Ann and Bob », qui a été critiquée par Dworkin, et ce, avec raison²². En réponse aux critiques de Dworkin, Pierik et Robeyns ont alors développé une nouvelle expérience de pensée, « Amy and Ben », qui sert mieux les intentions de Williams.

Amy et Ben sont des jumeaux qui ont des ressources personnelles et externes égales. Tous deux espèrent ardemment pouvoir fonder une famille. Il y a trois catégories de personnes dans leur société : le travailleur à la maison (qui est le principal responsable des travaux domestiques et de l'éducation des enfants), le co-parent (qui partage son temps entre le travail à la maison et le travail rémunéré et divise son travail domestique avec un autre co-parent) et le travailleur modèle (qui priorise le travail rémunéré et est déchargé de toute tâche domestique importante).

La moitié des hommes de la société d'Amy et Ben préfère être des co-parents, tandis que l'autre moitié des hommes aime mieux être des travailleurs modèles. La moitié des femmes, elle, est indifférente à l'idée d'être soit des travailleuses modèles, soit des co-parents, 40 % d'entre elles veulent être soit une co-parent, soit une travailleuse à la maison, et le 10 % restant préfèrent être des travailleuses modèles. Suivant cette distribution des préférences chez les individus de l'autre sexe, Ben a 40 % de chances d'être un travailleur modèle tout en pouvant se trouver une partenaire (qui elle sera une travailleuse à la maison), 60 % de chances d'être un co-parent et 10 % de chances d'être un travailleur à la maison. Amy n'a aucune chance de devenir une travailleuse modèle et de pouvoir à la fois trouver un partenaire,

50 % de chances de devenir une co-parent et 50 % de chances de devenir une travailleuse à la maison. Par conséquent, peu importe quelles sont les préférences respectives d'Amy et de Ben, l'ensemble de capacités d'Amy est moins grand que celui de Ben. Amy n'a en effet aucune opportunité réelle d'être une travailleuse modèle et d'avoir des enfants, car aucun homme ne veut être un travailleur à la maison. Toutefois, elle ne peut prétendre qu'il y a inégalité entre elle et Ben ni dans l'espace des ressources ni dans celui du bien-être, car leurs dotations de bien-être et de ressources sont les mêmes.

6. Le jugement de la théorie non idéale

Selon nous, la possibilité qu'a l'approche des capacités de relever le désavantage qui sépare Amy de Ben s'explique au moins en partie par le fait que la théorie de Sen est non idéale. Ce type de théories, parce qu'il vise à déterminer ce que la justice sociale requiert dans nos circonstances actuelles, peut formuler des jugements d'inégalité en prenant en considération aussi bien les différences dans les caractéristiques relationnelles et sociales des individus que le phénomène des préférences adaptatives.

La distinction entre théorie idéale et théorie non idéale a suscité un vif débat au cours des dernières années. Depuis Rawls, le terme « théorie idéale » décrit une sorte de théorie de la justice qui vise à identifier quels principes doivent guider le design des institutions sociales en se référant à des conditions contre-factuelles et idéalisées. Ces théories étudient la justice sociale en se basant sur des expériences de pensée, ou en adoptant des postulats sur les comportements des individus et sur les conditions sociales ou économiques de leur société. Les théories non idéales, elles, impliquent souvent l'adoption d'une approche comparative pour déterminer la justice relative de différents arrangements sociaux réalisables.

Contrairement à la théorie rawlsienne, l'approche des capacités évite de postuler que les comportements individuels se conforment aux principes de justice²³. Elle prend acte des attitudes individuelles pouvant être la source d'injustices. Sen explique effectivement que la variété des climats sociaux, qui englobe à la fois le fonctionnement des institutions sociales et les relations entre les membres d'une

communauté, constitue un facteur de conversion important des ressources en fonctionnements. Il désigne aussi les différences de perspectives relationnelles, qui sont les modes de comportements établis dans telle ou telle société, comme pouvant faire varier les ensembles de capacités²⁴. En nous référant à ces facteurs de conversion, nous voyons que dans la société d'Amy et de Ben, le comportement établi chez l'homme de ne pas être un travailleur à la maison et le climat social qui en découle limite la capacité globale d'Amy.

Cette concentration de Sen sur l'impact des caractéristiques relationnelles et sociales sur les possibilités réelles des individus s'explique possiblement par sa préoccupation de longue date à éliminer les injustices que subissent les femmes. Sen considère qu'être libre de mener une carrière indépendante ou de se retrouver à des postes de direction font partie des multiples capacités vers lesquelles nous devons nous tourner lorsque nous faisons la promotion de l'égalité des sexes et ce, en Occident aussi bien qu'en Afrique²⁵.

En examinant cet intérêt pour la condition féminine, nous pouvons aussi voir plus clairement en quoi l'approche des capacités s'éloigne de l'égalité de bien-être. Sen juge que l'égalité de bien-être se bute au problème des préférences adaptatives, qui jouent un rôle particulièrement important dans la privation relative dont souffrent les femmes. L'égalité de bien-être fonde ses évaluations des avantages individuels uniquement sur la satisfaction des préférences subjectives ou sur l'atteinte d'états psychologiques. À la différence du point de vue des capacités, elle ne peut alors prendre en considération l'ajustement des désirs et des attentes des femmes de certaines sociétés à ce qu'elles jugent comme étant réalisable, adaptations qui ont un fort intérêt pratique²⁶. De là, en revenant à l'exemple d'Amy et Ben, il est manifeste que l'approche des capacités reconnaîtrait le désavantage d'Amy même si celle-ci jouissait d'un bien-être plus grand que Ben, car elle admet que les préférences d'Amy puissent s'être adaptées à l'impossibilité pour elle de devenir une travailleuse modèle.

Enfin, en faisant appel à la distinction entre liberté de bien-être

et liberté d'agentivité, que nous ne pouvons malheureusement pas approfondir beaucoup ici, nous pouvons cerner encore mieux la différence entre l'approche des capacités et l'égalité de bien-être. Sen explique que les capacités ne sont pas valorisées seulement dans la mesure où elles produisent du bien-être : la réalisation de notre propre bien-être fait partie de l'ensemble des objectifs que nous pouvons nous donner en tant qu'agents rationnels. Ainsi, pour identifier les avantages individuels, nous nous tournons selon le contexte soit vers la liberté d'agentivité, qui est la liberté d'atteindre tous les buts que nous pouvons nous fixer, soit vers la liberté de bien-être, qui est la liberté de favoriser notre bien-être²⁷. Par exemple, pour déterminer l'étendue de la privation d'un individu, lorsque celle-ci nécessite absolument une assistance étatique pour être éradiquée, la liberté de bien-être nous semble plus pertinente que la liberté d'agentivité. Par contre, une évaluation de la liberté d'agentivité nous permet aussi de porter des jugements politiques et moraux sur les sociétés où seulement certaines personnes ont l'opportunité de promouvoir l'ensemble des objectifs qu'elles peuvent se donner.

Parce que le bien-être peut être compris comme la satisfaction des préférences, advenant qu'Amy n'ait pas la préférence de devenir une travailleuse modèle, nous concluons que la liberté réelle d'être une travailleuse modèle n'améliorera pas sa liberté de bien-être. Toutefois, nous pouvons tout de même penser que cette possibilité ferait progresser sa liberté d'agent, relativement à laquelle Ben est pour l'instant avantagé.

7. Les difficultés présumées de la théorie idéale

Williams a soutenu qu'il est très difficile pour Dworkin de constater une inégalité lorsque lui sont présentés des exemples semblables à celui d'Amy et Ben²⁸. C'est que les différences dans les ensembles de capacités de ces individus découlent des ambitions individuelles des autres membres de leur société. En effet, si plus d'hommes voulaient être des travailleurs à la maison, Amy aurait la possibilité réelle d'être une travailleuse modèle et de fonder une famille. Williams, pour tenter de répondre au dilemme de Dworkin, s'est rapporté aux deux premiers chapitres de *Sovereign Virtue*, dans

lequel il est expliqué que la répartition des préférences au sein de la population ne peut être invoquée pour accuser la distribution des ressources d'être inégale, car on courrait alors le risque de revenir à l'égalité de bien-être²⁹. L'égalité des ressources, contrairement à l'égalité de bien-être, postule que les gens doivent décider du genre de vie qu'ils veulent mener en étant conscients des coûts réels que leurs propres choix imposent aux autres. Ce postulat, qui souligne que les préférences relèvent du choix et non des circonstances, permet à Dworkin de soutenir que les individus qui développent des préférences dispendieuses n'ont pas droit à un surcroît de ressources, contrairement à ce que sont contraints d'admettre les défenseurs de l'égalité de bien-être.

Selon nous, l'interprétation qu'offre Williams de l'application possible de l'égalité des ressources au cas d'Amy et Ben est erronée, car elle passe sous silence le caractère idéal de la théorie de Dworkin. En nous tournant vers le chapitre 3 de *Sovereign Virtue*, dans lequel est exposé le corrélat non idéal de l'égalité des ressources, nous montrerons que cette dernière pourrait parvenir aux mêmes conclusions que l'approche des capacités sur la situation d'Amy.

Dans les deux premiers chapitres de *Sovereign Virtue*, Dworkin tient pour acquis que les préférences des individus sont authentiques et indépendantes, c'est-à-dire qu'elles sont véritablement les leurs et qu'elles ne leur sont pas imposées par des préjugés. Cette supposition, caractéristique des théories politiques idéales, est nécessaire pour que l'enchère puisse entraîner une distribution équitable des ressources, qui respecte l'égalité morale des individus³⁰. Une société dans laquelle les préférences sont authentiques et indépendantes est une société sans discrimination, sans préjugé et sans sexisme. Au niveau théorique idéal, il est donc vrai que l'on ne peut se dire victime d'injustice simplement sur la base de la répartition de ces préférences.

Cependant, l'exemple d'Amy et Ben ressemble le plus possible à un cas réel. Pierik et Robeyns ont bien vu qu'il fallait donc lui appliquer la théorie de l'accroissement de l'égalité du chapitre 3. Cependant, ils en ont tiré des conclusions à nuancer. Ils soutiennent, à tort, que dans le chapitre 3 de *Sovereign Virtue*, Dworkin ne nous a

fourni aucun outil pour penser l'inégalité entre Amy et Ben³¹.

Tout d'abord, pour savoir si Dworkin évaluerait la situation d'Amy et Ben de la même façon que Sen, c'est-à-dire comme présentant une inégalité dans la liberté réelle d'être un travailleur modèle, il faut connaître les idées de Dworkin sur la liberté. Elles sont elles aussi exposées au chapitre 3. Dworkin y définit la liberté négativement, comme l'ensemble des choix que l'on peut faire en étant libre de contraintes par la loi. Il explique que toute conception plausible de la liberté ne protège pas la liberté en tant que licence, c'est-à-dire en tant que capacité des individus de faire tout ce qu'ils souhaitent, et ce peu importe les conséquences pour les autres, mais identifie un ensemble de droits distincts à des garanties légales particulières. Dworkin ne traite pas la liberté comme une ressource parmi d'autres à égaliser : il reconnaît que les garanties légales ne pourraient être mise aux enchères, parce qu'alors il ne serait pas intelligible de vouloir se procurer des ressources³². Parce qu'il faut préalablement connaître la façon dont il nous sera loisible d'utiliser des ressources avant de souhaiter nous les procurer, la liberté fait plutôt partie du contexte initial (ou contexte de postulats) de la vente aux enchères.

Parmi tous les contextes de liberté dans lesquels peut avoir lieu l'enchère, Dworkin explique que nous en choisissons un qui est conforme à la stratégie du pont, donc qui est apte à faire le pont entre l'idée égalitariste centrale de l'égalité de considération et l'idée voulant que cette égalité de traitement soit réalisée dans la vente aux enchères. Cette stratégie en tête, nous définissons un ensemble de garanties juridiques et d'interdictions, selon lequel les individus sont juridiquement libres d'agir comme ils l'entendent, sauf lorsqu'il est nécessaire de limiter leurs libertés pour protéger la sûreté des personnes et des biens, ou pour corriger certaines imperfections du mécanisme de marché³³. Les libertés fondamentales, comme la liberté d'expression, la liberté d'association, la liberté de conscience, le droit à la propriété et le droit à la sécurité juridique, constituent le contexte initial de l'enchère.

Dans le monde réel, certaines contraintes légales, qui ne coïncident pas avec celles constituant l'arrière-plan de la vente aux

enchères, peuvent miner la liberté des individus, qui connaissent alors un déficit de liberté. Celui-ci dépend de la mesure dans laquelle une interdiction empêche quelqu'un de faire ce qu'il serait capable de faire, rapportée à ce qu'il aurait pu réaliser s'il s'était trouvé dans la situation lui ayant été assignée dans le cadre d'une distribution idéale. L'objectif de la théorie non idéale de l'accroissement de l'égalité présentée au chapitre 3 est de réduire à la fois ce déficit et celui de ressources, qui est défini comme l'écart entre les ressources externes auxquelles une personne aurait droit dans une distribution égalitaire idéale et celles auxquelles elle a effectivement accès³⁴.

Considérant la façon dont il définit la liberté, est-ce que Dworkin pourrait affirmer qu'Amy connaît un déficit de liberté relativement à la liberté d'être une travailleuse modèle, alors que Ben, lui, n'en connaît pas ? Avec ce que Dworkin explique au chapitre 3, il est vrai qu'il peut sembler difficile de savoir comment il traiterait du cas d'Amy et Ben. En effet, Dworkin paraît se concentrer exclusivement sur les libertés fondamentales et sur les libertés juridiques réelles, comme l'ont soulevé Pierik et Robeyns. Or, même en supposant que la liberté d'être une travailleuse modèle fasse partie du contexte initial de l'enchère, il demeure que ce n'est pas en raison du système légal qu'Amy est dépourvue de la possibilité de se prévaloir de cette liberté : c'est à cause de la distribution des préférences dans sa communauté.

Comme nous l'avons expliqué, l'authenticité et l'indépendance des préférences sont des postulats, au même titre que le système de libertés conforme à la stratégie du pont, que nous adoptons pour voir comment l'enchère fonctionnerait dans des conditions idéales. Lorsque nous retournons vers le monde réel, nous savons que ces postulats ne sont pas respectés. Ainsi, nous croyons que, tout comme Dworkin reconnaît que les libertés juridiques et les interdictions réelles auxquelles font face les individus peuvent différer de leurs libertés idéales, il sait que les préférences réelles des individus peuvent s'écarter des critères d'authenticité et d'indépendance et donc limiter leurs possibilités par rapport à celles dont ils jouiraient dans la situation idéale. Dworkin croit effectivement que l'égalité des ressources prescrit de mettre ceux qui sont victimes de préjugés dans

une situation aussi proche que possible de celle qu'ils occuperaient si les préjugés n'existaient pas³⁵.

En réalité, bien que cela ne soit pas très explicite dans *Sovereign Virtue*, Dworkin argue dans « *Sovereign Virtue Revisited* » que la théorie de l'accroissement de l'égalité jugerait qu'il y a inégalité entre des individus comme Amy et Ben :

whatever difference now exists between the genders in their desires to combine a career with child care is very likely, at least in considerable part, the upshot of social expectations that are themselves the consequence of long-standing and unjust patterns of discrimination and stereotyping. As chapter 3 explains, equality of resources presupposes a society free from such injustices and would therefore argue for just the remedial measures, including special child-care support for women at work, that Williams says a capability approach would support³⁶.

Si nous croyons que, dans le contexte initial de l'enchère où il y a authenticité et indépendance des préférences, Amy aurait la possibilité réelle d'être une travailleuse modèle, et si nous croyons aussi que les préférences des membres de sa communauté ne sont pas indépendantes, car elles témoignent de préjugés sur les rôles que les femmes et les hommes doivent occuper, alors nous pouvons dire qu'Amy, contrairement à Ben, est désavantagée par rapport à la situation idéale et qu'elle subit une injustice. Pour Dworkin, il en va de même avec la possibilité qu'auraient les homosexuels de mener leur vie sexuelle privée comme ils l'entendent³⁷. Si, à cause des préjugés, les homosexuels ne peuvent se prévaloir de cette possibilité, qui leur serait garantie dans le contexte idéal, alors ils sont traités de façon injuste. Bref, la théorie de l'accroissement de l'égalité est sensible à une multitude de caractéristiques du contexte des individus, y compris la distribution des préférences non indépendantes.

8. Conclusion

Selon nous, l'expérience de pensée de Pierik et de Robeyns met en lumière certaines différences entre l'approche des capacités et l'égalité de bien-être. Alors qu'Amy et Ben sont égaux relativement au bien-être, l'approche des capacités considère le climat social

et les perspectives relationnelles de la société d'Amy comme des facteurs de conversion qui empêchent celle-ci de transformer ses ressources en liberté réelle de mener une carrière de premier plan. L'approche des capacités prétend que cette possibilité réelle relève de la liberté d'agent d'Amy, et pas toujours de sa liberté de bien-être, et s'intéresse à l'adaptabilité des préférences des femmes comme Amy. L'égalité des ressources de Dworkin, elle, postule l'authenticité et l'indépendance des préférences au niveau théorique idéal. Par contre, lorsqu'elle effectue une descente vers le monde réel, elle soutient que les opportunités des individus peuvent être limitées non seulement par leur système juridique, mais aussi par les préférences non indépendantes des membres de leur communauté.

Contrairement à ce que Williams, Pierik et Robeyns ont affirmé, nous avons essayé de montrer que l'égalité des ressources dworkinienne pourrait parvenir aux mêmes conclusions que l'approche des capacités sur les inégalités qui séparent Amy de Ben. Elle aboutit en plus, comme l'a remarqué Dworkin, aux mêmes jugements que la théorie de Sen sur la situation des personnes dont les ressources personnelles sont inférieures à la moyenne, comme les handicapés. Par conséquent, au terme de cette brève exploration de la question de l'« égalité de quoi », nous ne sommes pas encore convaincu que l'approche des capacités nous ouvre à un espace théorique complètement nouveau pour comparer les avantages individuels.

1. Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 286.

2. *Ibid.*, p. 11 ; Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, pp. 16-19.

3. Roland Pierik et Ingrid Robeyns, « Resources versus Capabilities : Endowments in Egalitarian Theory » dans *Political Studies*, vol. 55 (2007), pp. 133-152.

4. Andrew Williams, « Dworkin on Capability » dans *Ethics*, vol. 113 (Octobre 2002), pp. 23-39.

5. En définissant une règle distributive, nous pourrions entre autres opter soit

- pour l'égalité des capacités, soit pour le maintien d'un seuil minimum, comme Nussbaum. Cf. Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice : Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, p. 71.
6. Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, *op. cit.*, pp. 12 ; 65 ; Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, p. 284.
7. Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, *op. cit.*, pp. 44-49 ; Amartya Sen, *The Idea of Justice*, *op. cit.*, pp. 241-243.
8. Amartya Sen, *The Idea of Justice*, *op. cit.*, p. 292.
9. Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, *op. cit.*, p. 22 ; Amartya Sen, *The Idea of Justice*, *op. cit.*, p. 286.
10. Pour présenter l'égalité des ressources, nous nous référerons tout au long du travail à *Sovereign Virtue* et pas à *Justice for Hedgehogs* (2011), parce que dans son dernier livre, Dworkin donne des explications moins détaillées sur les mécanismes de redistribution de l'égalité des ressources et sur la place qu'y occupe la liberté (chap. 16 et 17). Il essaie surtout de lier les différents éléments de sa théorie avec la thèse de l'unité de la valeur. Cf. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.
11. Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, p. 82.
12. Nous ne pouvons expliquer ici ce mécanisme en détail. Notons seulement que dans l'enchère, chacun enchérit sur les ressources pouvant lui être utiles pour réaliser son plan de vie. Au terme de l'enchère, la distribution des ressources est sensible aux préférences, car chacun a le panier de ressources qui correspond le mieux à ses aspirations. Cf. Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, pp. 65-73.
13. Dworkin croit que le principe de différence rawlsien n'est pas assez sensible aux caractéristiques personnelles, à cause de la façon qu'a Rawls de définir le groupe des plus défavorisés (auquel ce principe profite) en s'intéressant seulement aux caractéristiques économiques des individus. Cf. Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, pp. 113-116.
14. Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, p. 300.
15. Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, *op. cit.*, pp. 19-21 ; 26-30 ; 37-38 ; Amartya Sen, « Equality of What ? » dans *Tanner Lectures on Human Values*, édité par L. McMurrin. Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 215-216.
16. Ces facteurs de conversion désignent respectivement les caractéristiques physiques disparates des individus, leur contexte environnemental, la nature des relations sociales et les modes de comportement établis dans leur société.
17. Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, pp. 300-301.
18. *Ibid.*, pp. 302-303.
19. L'égalité de bien-être peut paraître un idéal séduisant, car il prescrit de distribuer plus de ressources aux individus placés dans des circonstances qui font en sorte que leur bien-être est souvent inférieur à celui des autres, comme les handicapés. Mais ce pouvoir de séduction s'accompagne d'une conséquence

- contre-intuitive, car l'égalité de bien-être prescrit aussi de subventionner les goûts dispendieux délibérément cultivés. Selon Dworkin, elle ne dispose pas des ressources conceptuelles appropriées pour éviter cette conséquence et ne peut le faire qu'en se référant à une théorie des justes parts, qui elle, est définie par l'égalité des ressources. Cf. Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, op. cit., pp. 48-59.
20. Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, op. cit., p. 150.
21. *Ibid.*, p. 72.
22. Dans cette expérience de pensée, Ann et Bob veulent tous deux devenir des co-parents, mais Ann, contrairement à Bob, a de la difficulté à trouver un partenaire avec qui partager les tâches domestiques, car dans leur société, beaucoup moins d'hommes que de femmes veulent devenir des co-parents. Ainsi, Williams soutient qu'Ann n'a pas la liberté réelle d'être une co-parent et que son ensemble de capacités est plus restreint que celui de Bob. Dworkin a accusé Williams de ne pas avoir reconnu que l'ensemble de capacités d'Ann est en réalité aussi étendu que celui de Bob, qui n'a pas la capacité d'être un travailleur à la maison, capacité qu'Ann possède. Cf. Ronald Dworkin, « Sovereign Virtue Revisited » dans *Ethics*, vol. 113 (octobre 2002), p. 137.
23. C'est un des postulats centraux de Rawls qui fait que sa théorie est idéale.
24. Amartya Sen, *The Idea of Justice*, op. cit., p. 255.
25. Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, op. cit., pp. 122-125 ; Amartya Sen, *The Idea of Justice*, op. cit., p. 257.
26. Amartya Sen, « Equality of What ? », op. cit. ; Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, op. cit., p. 10 ; Amartya Sen, *The Idea of Justice*, op. cit., pp. 282-284.
27. Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, op. cit., pp. 69-72 ; Amartya Sen, *The Idea of Justice*, op. cit., pp. 286-290.
28. Andrew Williams, op. cit., pp. 32-33.
29. Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, op. cit., pp. 69-71.
30. *Ibid.*, pp. 70 ; 158-162.
31. Roland Pieriket Ingrid Robeyns, op. cit., p. 147.
32. Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, op. cit., pp. 143-145.
33. L'ensemble de ces libertés et interdictions juridiques devra s'accorder avec le principe d'abstraction, qui établit une forte présomption en faveur de la liberté de choix, ainsi qu'avec le principe de sécurité et avec celui de correction, qui vise la correction des défaillances de marché. Cf. Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, op. cit., pp. 148-149 ; 155-158.
34. *Ibid.*, pp. 165-166.
35. *Ibid.*, p. 162.
36. *Ibid.*, pp. 136-137.
37. *Ibid.*, p. 180.

Responsabilité collective en contexte d'inaction collective

MARGAUX RUELLAN, *Université de Montréal*

Face à des enjeux internationaux comme la pauvreté dans le monde ou la détérioration de l'environnement, nous avons tendance à être totalement désemparés sur la marche à suivre. Devrions-nous prendre en charge individuellement la responsabilité de ces problèmes ? Sommes-nous responsables de ne rien faire ? La question se pose également à une échelle plus réduite. De nombreuses personnes ont été choquées par le viol collectif survenu le 24 mai 2001 dans un wagon d'un train pour Lille (France). En plus de l'atrocité inqualifiable du crime, il s'avérait choquant qu'aucun des 64 passagers présents dans le wagon pendant l'événement n'ait réagi pour venir en aide à la jeune victime. Il serait légitime de blâmer le groupe de passagers pour son inaction car *une action collective aurait pu empêcher le viol*. Mais jusqu'où peuvent aller nos exigences morales ?

La question que je poserai ici sera celle de savoir s'il est légitime de tenir un agrégat de personnes – ou une collection non structurée (CNS), c'est-à-dire un rassemblement spontané d'individus ne possédant *a priori* aucune structure ou caractéristiques collectives pour agir collectivement¹ – pour *moralement responsable* de ne pas avoir agi pour empêcher un malheur d'arriver. Je ne discuterai pas dans cet essai de la pertinence de la notion de « responsabilité morale collective » en général. Je questionnerai en revanche la pertinence normative d'attribuer une responsabilité collective à des collections d'individus qui ne sont pas déjà formées ou structurées comme des groupes. J'entends la « responsabilité collective » comme le blâme ou l'éloge qu'on attribue à un collectif pour son action collective. Mon intuition de départ est qu'un léger changement des circonstances peut changer le statut moral d'une CNS : on passe d'un état de fait où le hasard rassemble des individus (par exemple, des passagers dans un train) à une situation d'obligation morale où les personnes rassemblées sont tenues d'agir en tant que groupe, sont sollicitées

pour « faire groupe » (des passagers d'un train en présence d'un crime en train de se faire, par exemple). Dans quelles circonstances donc une collection non structurée d'individus a-t-elle l'obligation morale d'intervenir collectivement pour empêcher un méfait de se produire ? Et que gagne-t-on du point de vue normatif à tenir un collectif potentiel pour responsable de son inaction ?

Ces questions se heurtent d'emblée à deux obstacles. Premièrement, la définition traditionnelle de la responsabilité collective – qui s'adresse à des collectifs déjà constitués comme des agents, ou présentant des caractéristiques objectives leur donnant la capacité *a priori* d'agir en tant que collectifs – semble aller à l'encontre de l'idée même qu'on puisse attribuer une responsabilité à un agrégat d'individus qui n'est pas un agent constitué, ou plutôt qui ne dispose d'aucune structure minimale qui le rend capable d'agir collectivement. Les membres d'une CNS ne partagent en effet aucun intérêt, but, volonté ou intention en commun qui leur permettraient d'agir et d'être responsables collectivement. Comme le montre Peter French², les individus sont rassemblés à un moment et à un temps donnés (dans un train par exemple) parce qu'ils poursuivent leurs buts individuels. Pour lui, nous ne sommes en droit d'attribuer une responsabilité morale qu'aux corporations organisées, disposant d'une hiérarchie définissant les rôles et les fonctions de chacun des membres, ayant des structures de décision, et qui sont donc de véritables agents capables de faire des choix responsables. Cependant d'autres auteurs ont plaidé pour un élargissement de l'attribution de la responsabilité morale collective aux groupes qui ne disposent pas d'une organisation interne, ni de structures décisionnelles formelles (Tracy Isaacs (2011)), ni même d'intention ou de volonté collective (Elizabeth Cripps (2011)), mais qui témoignent d'une orientation commune (but, objectif, croyance, intérêt, liens commun, etc.) liant les membres du groupe à une action collective. Certains parmi ces auteurs³ sont allés encore plus loin, et ont argumenté en faveur d'une attribution de responsabilité à des collections ou des agrégats pour leur inaction : une CNS *aurait dû* agir collectivement pour prévenir un tort, même si elle manque de structures collectives pour agir. Tous ces auteurs parviennent à un paradoxe qu'ils peinent à résoudre :

peut-on blâmer une collection pour son inaction, alors qu'elle ne disposait *a priori* d'aucun élément structurel lui donnant la *capacité* de décider collectivement d'une action ? Ne faut-il pas simplement blâmer les individus pour leur inaction individuelle ?

Deuxièmement, une prescription morale fondée sur une potentialité hypothétique (la capacité potentielle à s'organiser) est-elle pertinente du point de vue normatif ? Il apparaît en effet difficile de déceler si tel agrégat possède potentiellement, ou en puissance, les caractéristiques structurelles ou méthodologiques requises pour décider d'une action. Il apparaît encore plus difficile de savoir si ces potentielles caractéristiques correspondent aux prérequis demandés pour parer le tort en question. En quoi le conditionnel « aurait dû » adresse-t-il à telle collection d'individus en particulier une obligation forte d'agir dans telle situation ? C'est la question que soulève très justement David Copp⁴ : si nous basons l'obligation morale sur la potentialité d'une CNS à pouvoir se donner une structure, il n'est pas clair de savoir pourquoi une CNS n'aurait pas eu également la possibilité de décider d'autres actions pour d'autres causes, même les plus improbables : les habitants de la ville de Montréal seraient-ils responsables de ne pas s'organiser collectivement pour sauver les ours polaires ? Finalement, quelles sont les limites et la légitimité de nos exigences morales ? Si David Copp a bien décelé le paradoxe de la responsabilité morale d'une CNS, il peine toutefois à y répondre d'une manière qui soit efficace d'un point de vue normatif. Pour cela, il faudrait *définir les conditions de possibilité d'émergence* d'un groupe potentiellement capable et responsable, ce que je me propose d'exposer dans ce cours essai.

Selon moi, il est légitime de blâmer moralement une CNS de ne pas avoir agi contre un méfait, *si les conditions la rendant capable de s'organiser pour agir étaient réunies*. Des conditions minimales déterminant la capacité à décider collectivement sont requises pour qu'il y ait devoir d'agir collectivement. Je montrerai que l'obligation collective conditionnée à ces critères minimaux acquiert un sens conceptuel et normatif plus clair. Mais avant cela, voyons d'abord ce que sont des groupes putatifs, quel type d'obligation ils détiennent et comment cette obligation se répartit chez leurs membres.

1. Inaction collective et groupe putatif

Virginia Held⁵ définit une « random collection », collection d'individus due au hasard – ce que d'autres nomment « groupe faiblement structuré » ou agrégat et que j'ai choisi d'appeler collection non structurée⁶ (CNS) – comme une série de personnes distinguables (par le lieu, un trait identitaire, une appartenance quelconque) des autres personnes, mais à laquelle manque une méthode de décision pour agir collectivement, par exemple, les passagers d'un train, un public dans une salle de spectacle ou des baigneurs sur une plage. Dans certaines circonstances, lorsqu'un tort est en train de se commettre et que seule l'action concertée et coordonnée d'un collectif peut l'arrêter, la CNS peut avoir une existence légale ou morale. Dans ce cas on dira qu'elle est blâmable à titre de « groupe putatif », de ne pas avoir trouvé de méthode collective pour agir, alors que les circonstances l'exigeaient.

Mais que signifie « inaction collective » ? Il y a inaction collective lorsqu'un groupe capable de décider d'une action ne prend aucune décision. Ce qui est différent d'une omission collective, qui est une décision collective de ne pas agir⁷. Il est important de bien préciser cette idée, à savoir qu'un groupe putatif n'est pas coupable d'avoir échoué dans son action pour prévenir le tort en question, mais de ne pas s'être donné la capacité de décider collectivement d'une action à prendre. Pour Virginia Held, la probabilité du succès de l'action peut être extrêmement basse, mais cela n'entache pas la validité du blâme moral⁸. Ce qui est à blâmer chez un groupe putatif, c'est de ne pas s'être organisé pour décider. Autrement dit, les collectifs qui ont décidé d'agir mais dont l'action a échoué d'une manière ou d'une autre ne sont pas condamnables en tant que « groupes putatifs » ; ils peuvent l'être cependant du point de vue des actions qu'ils ont réalisées. Et les CNS qui n'ont pas tenté de décider collectivement d'une action à prendre sont blâmables en tant que « groupes putatifs ».

Quel est le but de cette lecture morale de l'inaction collective ? Elle vise à attribuer aux CNS une responsabilité de se coordonner collectivement pour agir en cas de tort, ainsi qu'à faciliter la compréhension de l'action individuelle. La prescription morale

attribuée au collectif détermine en effet également les obligations morales des membres individuels qui composent ces CNS. Si les deux niveaux d'obligation (collective et individuelle) sont à différencier, ils ne sont pas moins en étroite relation. L'action de l'individu en contexte d'action collective (effective ou potentielle) acquiert un sens moral lorsqu'elle est pensée comme une contribution à un acte collectif. Par exemple, un meurtre commis par un individu prend un sens complètement différent dans le cadre d'une action collective comme un génocide. De même dans le cadre d'un groupe putatif, l'inaction de l'individu n'a de sens moral que dans un contexte qui exigeait qu'une méthode de décision collective soit élaborée : il serait injuste de blâmer un individu de ne pas avoir agi pour empêcher un viol, s'il avait été le seul passager du wagon. Lui attribuer une responsabilité individuelle dans le tort commis reviendrait à exiger de lui un acte d'héroïsme ; alors que dans le cadre d'un groupe putatif, il serait tenu pour responsable de ne pas avoir suscité d'action collective. À l'inverse, dans des conditions normales où aucun viol ou tort quelconque n'est commis, si un passager se lève et fait un discours à ses voisins sur l'obligation de s'organiser collectivement pour mettre fin à un tort, il passerait pour un fou. C'est au nom de *l'obligation collective* attribuée à un groupe putatif en présence d'actes d'agression, que le discours de l'individu aurait eu un sens dans le train de Lille. La responsabilité collective n'efface donc pas la responsabilité individuelle. Au contraire, l'obligation individuelle de contribuer à organiser une action collective est issue de l'obligation collective putative.

Mais contrairement aux membres des groupes déjà constitués à qui on peut attribuer des responsabilités différenciées proportionnellement à leur contribution à l'acte collectif⁹, il est impossible d'évaluer le degré de responsabilité de chacun des membres d'un groupe putatif, car nous ne pouvons pas prévoir quelle sera la contribution de chacun. Étant potentiellement un acteur essentiel de la constitution d'une organisation collective efficace, chacun porte la même charge de responsabilité individuellement : la responsabilité collective d'un groupe putatif se distribue *de manière égale* entre tous ses membres. L'idée d'un partage différentiel¹⁰ de la

responsabilité ne serait envisageable que si nous pouvions dresser une analogie entre les leaders potentiels de la CNS et les leaders officiels du collectif putatif. Or les rôles que les membres occupent dans une CNS n'ont pas le même sens que dans une organisation formelle. Et ensuite, il serait vain et inefficace d'un point de vue normatif de se baser sur les compétences et les vertus qui auraient été utiles à l'élaboration du groupe putatif, pour attribuer des responsabilités individuelles aux personnes qui possédaient ces qualités. Chaque individu avait la responsabilité égale de développer avec les autres une méthode d'action collective, en tant que membre du groupe putatif.

Dans certaines circonstances, les individus qui composent une CNS détiennent donc l'obligation putative de développer des pré-requis pour agir collectivement. Mais comment blâmer une CNS de ne pas avoir user de ces pré-requis, si précisément elle ne les possédait pas ?

2. Le paradoxe

May et Copp cherchent à définir les mécanismes structurels minimaux nécessaires pour qu'un groupe développe une action intentionnelle. Ils souhaitent déterminer les caractéristiques précises qu'une CNS aurait dû développer pour qu'un groupe émerge, et ainsi fonder l'obligation putative sur des revendications claires. Or ce faisant, ils peuvent difficilement échapper à un paradoxe de taille : on impute à un non-agent (CNS), étant a priori et par définition incapable d'agir, de ne pas avoir agi. Si ce paradoxe fonctionne, il serait impossible d'attribuer une quelconque obligation d'agir à une CNS, ou plutôt on pourrait lui imputer n'importe quelle obligation. Si on blâme une collection de ne pas développer des capacités qu'elle n'aurait que potentiellement, nous ne nous trouvons pas seulement devant un paradoxe logique, nous sommes également devant une impasse normative : nous ouvrons le champ de l'attribution de la responsabilité à des possibilités d'action collective infinies. On pourrait en effet attribuer des responsabilités à n'importe quelle collection d'individus pour tout et pour rien, puisqu'il n'est pas nécessaire que la collection possède des caractéristiques particulières

pour qu'elle puisse répondre de ses obligations collectives.

C'est la critique que David Copp adresse à la théorie de la responsabilité putative de Larry May. Pour ce dernier, un groupe putatif aurait pu se créer en temps et lieux un mécanisme de décision au service d'une intention commune (empêcher le tort de se commettre) s'il avait développé une solidarité, un leadership et une communication inter-personnelle entre ses membres qui auraient alors permis aux intentions individuelles de se transformer en intentions du groupe. Ce faisant, May tient pour responsable une CNS même si ses membres ne témoignent d'aucune marque de solidarité, et même s'ils n'entretiennent aucune relation de leadership ou de communication *a priori*. Comment alors être sûr qu'une CNS aurait pu développer ces pré-requis, alors que par définition elle ne les possédait pas ? Et deuxièmement, pourquoi n'aurait-elle pas dû également agir pour d'autres causes, pourquoi ne serait-elle pas blâmable d'inaction envers d'autres maux ?

Pour David Copp, ces pré-requis (leadership, solidarité et communication) sont à la fois trop substantiels et trop arbitraires : d'une part, rien ne permet de vérifier qu'une CNS les possédait de manière potentielle, et d'autre part, rien ne justifie la pertinence de ces pré-requis plutôt que d'autres (l'empathie, l'esprit collectif, l'indignation, la délibération ou l'entraide pourraient être des critères pertinents d'émergence d'un groupe). Copp s'emploie donc à définir des conditions d'émergence plus universelles et objectives, qui puissent convenir à n'importe quelle CNS. Pour qu'une action collective puisse avoir lieu, il suffit que certains membres fassent part de la situation aux autres (information), que les autres soient réceptifs (réception) et qu'ensemble ils parviennent à s'accorder sur un consensus minimal (accord consensuel). La solidarité, le leadership et la communication inter-personnelle sont des pré-requis surrogatoires, le seul pré-requis nécessaire pour qu'une CNS se structure en groupe est qu'elle parvienne à un *consensus sur une intention partagée*¹¹. Il est plus clair d'exiger qu'une collection d'individus développe une intention commune minimale.

Mais le paradoxe resurgit à nouveau, et David Copp ne parvient pas à y répondre : peu importe que les pré-requis à l'action collective

soient substantiels ou minimales, ce sont des caractéristiques étrangères à une CNS. Il est toujours incertain qu'une CNS puisse les développer. L'obligation putative reste donc fondée sur *la possibilité d'une capacité* d'intention collective chez une CNS qui, par définition, n'est pas capable. Finalement, on pourrait très bien exiger d'une CNS qu'elle agisse pour d'autres causes.

C'est avec Tracy Isaacs que l'on parvient à sortir du paradoxe. Elle montre que la recherche des deux philosophes est vaine et constitue un faux problème. Rappelons-le, ils cherchent tous deux à définir des pré-requis au développement d'un collectif capable d'intentions et d'actions. Or il y a là un risque de régresser à l'infini sans parvenir à trouver le lien entre l'effectif et le potentiel : développer des caractéristiques qui font qu'un groupe est capable d'action collective est déjà une action collective. L'argument est faussé car les caractéristiques fondamentales d'un groupe (avoir des intentions communes) sont les mêmes que celles qui sont requises pour le développement du groupe. Il serait vain de chercher ces caractéristiques sous forme de prémisses dans des CNS, et de définir le moment précis où les prémisses s'actualisent. Par contre, il est possible de dire qu'il n'y a pas eu de transformation et qu'une telle transformation est pourtant exigée. La question « comment blâmer une collection d'individus de ne pas avoir user de ces pré-requis, si précisément elle ne les possédait pas ? » est donc faussée parce que les pré-requis à la transformation sont les caractéristiques d'un collectif doté d'intentions et capable d'agir (et non celles d'une CNS).

Cependant il reste nécessaire de définir les conditions pré-requises dans lesquelles une CNS a une obligation putative d'agir collectivement – ce que ne fait pas Isaacs –, sinon n'importe quelle action pourrait être demandée à n'importe quelle collection d'individus. Il s'agit donc d'éclairer la question laissée dans l'ombre : celle de savoir quelles sont ces « circonstances », ou « conditions » particulières dans lesquelles une action collective peut être légitimement exigée d'une CNS.

3. Conditions de la responsabilité collective dans le cadre de groupes putatifs

Dans les articles de Copp et May, on retrouve des expressions comme « il y a *des circonstances dans lesquelles* un GFS [groupe faiblement structuré] *peut* agir sans avoir les structures appropriées d'avance¹² », « si un GFS *est en position de faire* quelque chose concernant un problème, il devrait *prima facie* faire quelque chose¹³ » ou « *quand* il est possible et raisonnable de penser qu'une collection d'individus *aurait pu* développer les structures requises *en temps et lieux*¹⁴ ». Les auteurs tiennent pour acquis qu'il existe des situations exigeant une action collective de la part d'un collectif qui n'en a pas les moyens *a priori*. Cependant, comme nous l'avons vu, ils ne parviennent pas à répondre aux objections qui veulent que, premièrement, si on attribue des obligations aux groupes putatifs, alors tout type d'action collective peut être exigé de toute collection d'individus, et que, deuxièmement, ces groupes putatifs n'ont aucune caractéristique permettant de les reconnaître comme porteurs d'obligation. Quelles sont donc ces situations où il est légitime d'attribuer une obligation collective putative ? Qu'est-ce qui fait que le conditionnel « aurait dû » reste de l'ordre du devoir effectif, plutôt que du souhait irrationnel ?

Virginia Held soumet l'attribution de la responsabilité à une CNS à un critère de clarté de la situation. Pour elle, lorsque la situation d'action est « claire pour une personne raisonnable¹⁵ », la collection peut être tenue responsable d'agir. Une « personne raisonnable », précise-t-elle, est une personne consciente de l'immoralité d'une situation en plus d'être rationnelle. Elle ajoute que dans le cas où la situation n'apparaîtrait pas clairement à une personne raisonnable, le groupe n'est pas blâmable de ne pas avoir agi, mais qu'il reste responsable de ne pas s'être donné les moyens collectifs de décider d'une action à prendre. Held donne l'exemple de trois passants qui entendent l'appel à l'aide d'une personne prise sous les décombres d'un immeuble effondré. Comprenant qu'ils ont besoin les uns des autres pour sauver la personne, ils tentent de se mettre d'accord sur l'action à accomplir ensemble, mais n'y parviennent pas. Il n'est certes pas évident de savoir quelle pierre les trois passants auraient

dû soulever en premier pour sauver la personne, mais il est *évident pour toute personne raisonnable* qu'il aurait été préférable de décider d'une action collective plutôt que de laisser la victime mourir de ses blessures.

Cependant, Held ne précise ni ce qu'est cet idéal-type de personnalité raisonnable (et en particulier, ce qu'est la conscience morale), ni en quoi le critère de rationalité des individus lui paraît insuffisant. On comprend que la « personne raisonnable » est un outil heuristique pour légitimer l'obligation morale collective. Mais cette formule s'apparente plutôt à une autorité de principe qui permettrait de justifier toute obligation morale sans plus de justification. La condition de l'évidence d'une situation pour une personne raisonnable n'apporte donc en réalité aucune précision sur la légitimité des obligations collectives putatives. Il nous faut donc établir avec plus de précision les critères permettant de définir une situation d'obligation putative.

4. Les deux conditions et deux variables de l'attribution de responsabilité à une CNS

Je soutiens qu'une CNS peut se voir légitimement attribuer une responsabilité collective si plusieurs conditions et facteurs sont réunis. La première condition pour qu'une CNS puisse être tenue responsable de son inaction est que les individus qui la composent soient *conscients* de la situation où un méfait est en jeu. Selon Tracy Isaacs¹⁶, l'ignorance épistémique permet d'excuser des individus et des collectifs de leur passivité. Par contre, ce qu'elle appelle « l'ignorance affectée » où un individu pourrait savoir mais préfère ne pas savoir, n'est pas excusable. La négligence épistémique, comme le fait de ne pas faire l'effort de tirer les conclusions morales d'une situation par exemple, est blâmable.

La deuxième condition est celle de la *capacité à communiquer*. Si les membres d'une CNS ne peuvent pas communiquer entre eux, ils ne pourront jamais établir de consensus sur une action collective. La capacité à communiquer suppose des capacités cognitives et de socialisation normales¹⁷ : un groupe de personnes handicapées mentales, ou présentant des troubles de schizophrénie ne peut pas

s'organiser collectivement même si les personnes peuvent être conscientes de la gravité du tort auquel elles assistent. Là encore le déficit de capacités communicationnelles doit être réel et non affecté. Si certains des individus de la CNS ne font aucun *effort* pour établir un échange minime alors qu'ils en ont les capacités physiques et mentales, c'est qu'ils préfèrent s'exclure de l'action collective. En cela, ils sont blâmables à titre de membres potentiels d'un groupe putatif ; et la CNS est responsable de ne pas avoir mis en place un moyen de communiquer minimal. Ces deux conditions doivent être jumelées pour qu'une CNS soit dite « en situation de se transformer en véritable collectif ».

À ces deux caractéristiques, qui déterminent la possibilité de la CNS à se convertir en groupe capable d'agir, s'ajoutent deux variables pragmatiques, propres à la situation dans laquelle le tort se produit, et qui conditionnent la demande d'action collective. La première est la *garantie de la préservation* des membres de la CNS. Si une concertation collective s'avère dangereuse, directement ou indirectement, pour la santé ou la vie d'un des membres du groupe putatif, alors la CNS n'est pas blâmable de ne pas s'être développée en groupe capable d'une intention et d'une action collective. Si les passagers du train avaient été menacés par les armes des adolescents, il aurait été injuste de leur assigner l'obligation collective de s'organiser pour mener une action contre les agresseurs. Même s'il aurait été souhaitable qu'ils se concertent malgré tout, la réunion du collectif aurait été un acte héroïque surrogatoire. La situation doit laisser la liberté au groupe putatif de se réunir et de délibérer sur la marche à suivre en toute sécurité. Évidemment, il peut toujours y avoir un risque à s'engager dans une organisation collective, mais s'il reste minime et n'entraîne pas de grave danger pour le groupe, le groupe est responsable de son échec.

La deuxième variable qui conditionne l'exigence d'une concertation en vue d'une action collective est la présence d'un *cadre spatio-temporel propice à la coordination*, l'élaboration d'une méthode de décision et la mise en place d'une action collective. Larry May¹⁸ évoque la nécessité de disposer du temps adéquat pour mettre à l'œuvre une action collective. Pour lui, il serait irréaliste de penser

qu'une collection d'individus sur une plage publique aurait pu se former en brigade suffisamment rapidement (quelques minutes) pour décider comment sauver un enfant qui se noie. Si la variable espace-temps intervient, c'est en tant que condition de possibilité pour une CNS de se former dans les temps en collectif disposant d'une structure intentionnelle et décisionnelle. Il relève ensuite de la responsabilité du collectif putatif de s'organiser suffisamment rapidement pour que l'action puisse avoir les effets escomptés (empêcher le tort de se produire). Je rajoute la variable de l'espace : le groupe putatif doit pouvoir se réunir dans l'espace réel ou virtuel (espace public) pour échanger et se mettre d'accord sur un consensus de base et une méthode de décision, mais il a la responsabilité de choisir une action réalisable dans l'espace.

Ces deux variables, la sécurité et le cadre spatio-temporel propice, couplées aux deux capacités épistémique et communicationnelle conditionnent l'obligation collective putative. Ces conditions sont certes externes, mais elles sont constitutives du statut du groupe. Elles permettraient de circonscrire plus précisément le blâme moral adressé à une CNS pour son inaction. Ces critères me semblent en effet plus rigoureux pour évaluer les situations où il pourrait y avoir obligation collective putative. Tout d'abord, parce qu'ils sont précis et objectifs, ils rendraient le jugement moral d'une CNS plus rigoureux et moins arbitraire que si ce dernier est établi en référence à des idéaux-types assez flous, comme le jugement d'une personne raisonnable (Held).

Ensuite, ils permettent d'écarter le paradoxe dont Copp et May ne parviennent pas à s'extraire : au moyen de ces critères, l'imputation d'une responsabilité à des groupes putatifs ne reviendrait pas à les blâmer de ne pas être ce qu'ils ne sont pas par définition, c'est-à-dire un collectif doté d'une intention et de structure de décision. Il serait possible de les tenir pour responsables en vertu de l'existence (dans un certain contexte) de conditions épistémiques et communicationnelles, ainsi que de la garantie de la sécurité des membres et d'un espace-temps favorable à l'action collective. Ces critères sont en effet différents des caractéristiques propres aux collectifs structurés – hiérarchie des rôles et des fonctions, intention commune, structure

et organisation décisionnelle (French), caractéristiques identitaires communes (Held) et orientation commune (Cripps, Isaacs).

Enfin, ces critères établissant la capacité des CNS à se transformer en agents collectifs seraient des outils utiles pour circonscrire les contours de l'accusation de responsabilité. Ils permettraient de protéger la CNS contre des accusations morales trop grandes : il ne serait plus possible de blâmer une CNS de ne pas avoir agi pour prévenir un tort dont elle n'a pas pu avoir connaissance et dont elle n'a pas pu communiquer à l'interne (conditions épistémiques et communicationnelles). Il ne serait pas plus permis de la désigner comme fautive de ne pas avoir su s'organiser pour empêcher un malheur dont elle n'était pas en présence (cadre spatio-temporel) ; pas plus qu'il ne serait permis de l'incriminer si sa tentative d'organisation aurait pu coûter la vie de certains de ses membres (sécurité). Ainsi les passagers du train ne seraient pas responsables de ne pas s'être organisés collectivement contre le terrorisme international, par exemple : les connaissances à ce sujet sont parfois réinterrogées et la communication aurait pris, au mieux, la forme d'un débat argumenté, au pire, celle de disputes ; par ailleurs, ils n'étaient pas dans un contexte spatio-temporel favorable à la tenue d'une action anti-terroriste ; enfin cette action aurait pu s'avérer dangereuse pour la vie ou la santé des membres du groupe. Tracy Isaacs, en refusant de donner des critères externes permettant l'attribution de la responsabilité, expose sa théorie de la responsabilité des groupes putatifs à la critique d'être trop large et non pertinente. Sans critère externe à la définition de la CNS, il serait possible (logiquement) d'incriminer la CNS des passagers du train de ne pas s'être organisée contre le terrorisme international. Conditionnée à certains critères objectifs externes, l'obligation morale acquiert donc une légitimité normative plus précise, qui renforce l'obligation des individus membres d'un groupe putatif.

Le devoir d'agir collectivement peut être assigné à des collections non intentionnelles, non structurées, et qui ne disposent pas de méthode de décision, si premièrement elles présentent des caractéristiques spécifiques qui témoignent de leur capacité à s'organiser en véritables collectifs, et si deuxièmement la situation est

propice à ce que se tienne une concertation collective sur un moyen d'agir collectivement. L'obligation collective putative n'est pas exagérée lorsque toutes ces conditions sont présentes : au contraire, elle a plus de sens, elle apparaît justifiée, légitime et a plus de poids moral. Les précisions que nous venons d'apporter à la théorie de l'obligation putative visent en réalité à proscrire toute imputation arbitraire de la responsabilité à des membres d'un agrégat ou d'une CNS, et toute exigence morale trop forte, comme l'obligation d'agir de manière héroïque. Elles renforcent le cadre de l'obligation collective et clarifient par conséquent le rôle de l'individu, facilitent l'élaboration d'une action individuelle dans un contexte qui demande une action collective alors que le collectif qui se doit d'agir n'existe que potentiellement.

C'est dans le cadre de l'obligation collective putative que l'action individuelle trouve un sens pour faire face à des problèmes de grande envergure, comme ceux de l'extrême pauvreté ou du réchauffement climatique. Ainsi une personne sera responsable de son inaction face à un tort, même si elle n'est pas l'auteur du problème : elle ne sera pas responsable individuellement, mais en tant que membre potentiel d'un collectif putatif. De même, les passagers du wagon où a eu lieu le viol sont responsables moralement de l'inaction du groupe putatif dont ils faisaient partie, car ils ne pouvaient pas ignorer le crime qui était en train de se dérouler sous leurs yeux, ni la réussite d'une action collective qui l'aurait empêché. Du moins, la plupart des individus pouvaient communiquer entre eux pour s'accorder sur une décision, rien ne les mettait en danger de mort, et il leur était possible de s'organiser rapidement dans les lieux mêmes où le tort avait lieu.

1. Cette définition succincte sera précisée dans la suite de cet essai. Elle me semble suffisamment large pour pouvoir inclure des groupes issus de contextes très différents.

2. Peter A. French, « The Corporation as Moral Person » dans *American Philosophical Quarterly*, vol. 16, no. 3 (Juillet 1979), pp. 207-215.

3. Virginia Held, « Can a Random Collection of Individuals be Morally

- Responsible ? » dans *The Journal of Philosophy*, vol. 57, no. 14 (Juillet 1970), pp. 471-481 ; Larry May, « Collective Inaction and Shared Responsibility » dans *Noûs*, vol. 24, no. 2 (1990), pp. 269-277 ; David Copp, « Responsibility for Collective Inaction », dans *Journal of Social Philosophy*, vol. 22, no. 2, (1991), pp. 71-80 ; et Tracy Isaacs, « Collective obligation, individual obligation, and individual moral responsibility » dans Tracy Isaacs, *Moral Responsibility in Collective Context*, Oxford : Oxford University Press, 2011, pp. 130-145.
4. David Copp, « Responsibility for Collective Inaction », *loc. cit.*, p. 71.
 5. Virginia Held, « Can a Random Collection of Individuals be Morally Responsible ? », *loc. cit.*, p. 471.
 6. L'expression « Collection non structurée » me semble plus claire car elle met d'emblée l'accent sur la particularité de ce type de collection, particularité qui est au cœur de l'enjeu moral : l'absence de toute structure permettant l'agentivité collective, minimale (un intérêt commun) ou sophistiquée (ordonnance des rôles, règles de prise de décision).
 7. David Copp, « Responsibility for Collective Inaction », *loc. cit.*, p. 73 ; Larry May, « Collective Inaction and Shared Responsibility », *loc. cit.*, p. 270.
 8. Virginia Held, « Can a Random Collection of Individuals be Morally Responsible ? », *loc. cit.*, p. 448.
 9. Les organisateurs politiques d'un génocide ont des responsabilités et des obligations plus grandes que les simples soldats qui ont directement donné la mort, pour reprendre le même exemple.
 10. Une idée qui vient de Larry May : selon lui, la responsabilité se partage selon le rôle que chacun *aurait pu* jouer dans l'acte collectif. Les individus qui possèdent des qualités de leader-ship ou des compétences particulières auraient une responsabilité plus grande.
 11. *Ibid.*, p. 76.
 12. *Ibid.*, p. 75 (je traduis et je souligne).
 13. *Ibid.*, p. 76 (je traduis et je souligne).
 14. Larry May, « Collective Inaction and Shared Responsibility », *loc. cit.*, p. 270 (je traduis et je souligne).
 15. Virginia Held, « Can a Random Collection of Individuals be Morally Responsible ? », *loc. cit.*, p. 476.
 16. Tracy Isaacs, « Individual moral responsibility in wrongful social practice », *op. cit.*, pp. 156-176.
 17. Je ne rentre volontairement pas dans les détails.
 18. Larry May, « Collective Inaction and Shared Responsibility », *loc. cit.*, p. 271.

« Nul ne fait le mal de son plein gré » : remarques sur les implications pénales du paradoxe socratique

UGO GILBERT TREMBLAY, *Université de Montréal*

An involuntary act, as it has no claim to merit, so neither can it induce any guilt : the concurrence of the will, when it has its choice either to do or to avoid the fact in question, being the only thing that renders human actions either praiseworthy or culpable¹.

1. Prolégomènes

Pour anachronique qu'elle puisse paraître ainsi placée en exergue d'une étude portant sur la pensée grecque, cette citation de Blackstone n'en a pas moins le mérite de nous faire prendre immédiatement la mesure de l'abîme philosophique qui sépare les critères modernes de l'imputabilité pénale de la position socratico-platonicienne sur l'impossibilité de la faute volontaire. D'entrée de jeu, avant même d'avoir pénétré les détails du paradoxe antique, nous sommes déjà à même de constater à quel point l'assise juridique de la culpabilité, telle que décrit par l'éminent jurisconsulte britannique, et telle qu'elle figure toujours aujourd'hui au fondement du droit criminel en Occident, tranche résolument avec l'adage socratique voulant que « nul ne commette le mal de son plein gré² ». Si l'estampille du vouloir, comme l'écrit Blackstone, est l'unique chose qui puisse rendre les actions humaines condamnables, et par le fait même punissables, alors il faudrait d'emblée conclure que la philosophie platonicienne de la peine se situe en deçà – si ce n'est au-delà – du régime moderne de distribution des blâmes et des châtements. Toutefois, si fondamentale soit-elle, cette disparité ne devrait pas tellement nous surprendre, si l'on veut bien admettre que le concept de volonté, entendu au sens d'une faculté psychologique autonome, source d'autodétermination absolue dans la conduite des actions humaine, ne faisait tout simplement pas partie de l'horizon philosophique des Grecs. On peut citer à cet égard le verdict éloquent

d'Hannah Arendt, qui fait remonter pour sa part l'apparition de la liberté du vouloir à saint Paul et saint Augustin : « Il n'y a pas, écrite-elle, de préoccupation concernant la liberté dans toute l'histoire de la grande philosophie depuis les présocratiques jusqu'à Plotin, le dernier philosophe antique³ ». Mais ce refus d'accorder aux Grecs le mérite d'avoir su hisser le concept de liberté, borné qu'il était à l'origine à sa seule signification sociale et politique (où être libre équivalait à ne pas être esclave), à une réflexion spéculative authentique sur ses dimensions psychologique et métaphysique n'est cependant pas, il faut bien le dire, une originalité exégétique de la philosophe allemande. On trouve le même jugement catégorique chez Hegel⁴, aussi bien d'ailleurs que chez Heidegger⁵. Il faut dire également que cette lecture est devenue à ce point consensuelle parmi les commentateurs que même ceux qui adoptent un point de vue discordant quant au statut de la liberté chez les Anciens n'hésitent pas à reconnaître que la volonté, pour autant qu'elle empruntait peut-être déjà chez eux quelque forme embryonnaire, voire quelque préfiguration du concept chrétien, ne saurait néanmoins en aucun cas être assimilée à une fonction séparée de l'âme humaine, au même titre que l'étaient pour Platon et Aristote la raison (*logistikon*) ou l'intellect (*noûs*)⁶.

On comprend mieux, dès lors, à la lumière de ces brèves remarques, combien la citation de Blackstone pouvait difficilement s'avérer plus anachronique eu égard à Platon. Le concept de volonté qu'elle sous-tend, qui postule que le criminel serait à même de se déterminer positivement ou négativement d'une manière tout à fait inaugurale, en arrêtant qui plus est sa décision en toute connaissance de cause, ne figurait même pas pour ainsi dire dans l'éventail de ses possibilités conceptuelles. C'est pourquoi Platon, en toute logique, n'a pas pu envisager de faire tenir la charpente tout entière de sa doctrine pénale sur le socle ténu et ô combien philosophiquement hardi de la liberté du vouloir. Il s'ensuit que ce n'est donc pas seulement, comme l'écrit Jean-Pierre Vernant, « tout le système conceptuel impliqué dans notre représentation du volontaire qui se trouve mis en cause dans le contexte grec⁷ », mais aussi subsidiairement toute notre compréhension de la pénalité qui se voit, au contact dépayçant

de Platon, radicalement confondue. Il ne tombe en effet pas sous le sens de notre sensibilité moderne que l'on puisse punir un homme indépendamment de la conscience volontaire qui l'a fait choisir son acte, suivant la capacité de discernement du bien et du mal dont on le préjuge dépositaire. Or c'est pourtant ce *préjugé*, justement, que la sagesse platonicienne nous oblige à retirer du domaine de nos certitudes confortables, afin de le remettre en mouvement sous le signe d'interrogations aussi profondes que dérangementes : comment concevoir un système pénal qui ferait absolument abstraction de la volonté de ceux qui violent la loi ? Peut-on toujours dans ce cas parler de punition au sens strict ? Le fait que les hommes injustes ne soient pas le théâtre d'une volonté librement consentie pour le mal devrait-il radicalement changer le regard que nous portons sur eux ? Ce sont là quelques-unes des questions qui retiendront ici mon attention. Pour y répondre, je procéderai en deux temps : 1) j'exposerai d'abord (§ 2) les principaux présupposés du paradoxe socratique du mal involontaire⁸ ; 2) je chercherai ensuite (§ 3) à dégager les diverses implications pénales de ce paradoxe tout en insistant sur le sens que la notion de châtiment persiste néanmoins à y recouvrir.

2. Postulats anthropologiques

Par paradoxe, il faut surtout entendre ici, conformément à sa signification étymologique première, une position philosophique qui va à l'encontre (*para*) de l'opinion commune (*doxa*)⁹. Mais pour bien saisir en quoi le paradoxe socratique de la méchanceté involontaire s'opposait frontalement aux intuitions dominantes du 5^e siècle av. J.-C., encore faut-il en éclairer la portée à l'aune de la constellation des postulats éthiques qui lui confèrent son sens¹⁰. Car le paradoxe du mal involontaire ne saurait être compris isolément ; non seulement s'enracine-t-il dans tout un système de propositions cohérentes, mais il constitue même l'aboutissement syllogistique de certaines d'entre elles. Syllogistique, en effet, dans la mesure où il est d'abord la conclusion nécessaire de deux prémisses bien précises, sans lesquelles on ne saurait qu'obscurément en percevoir la logique : 1) il n'est aucun désir humain qui ne se fixe pour

objet autre chose que son bien propre, à savoir ce qui est agréable à l'homme, avantageux, profitable, utile, etc. ; 2) or le bien, pour Socrate, même compris en ce sens, c'est-à-dire en tant qu'intérêt, est en son essence également conforme au beau (*to kalon*), qui lui-même s'assimile par définition au bien moral (*to agathon*). Il en résulte non seulement que tout homme désire le bien moral, mais qu'aucun ne saurait désirer son envers – l'injustice, le mal moral – de son plein gré¹¹. L'hypothèse anthropologique fondamentale est ici qu'un lien irréductible, inaliénable, existe entre le désir humain et le bien, qui est pour ainsi dire sa seule étoile. La morale socratique peut ainsi à bon droit être qualifiée de morale de l'immanence, dans la mesure où tout agir juste y trouve son fondement dans la nature humaine elle-même, à la manière d'une impulsion vitale, d'une inclinaison consubstantielle, et non dans l'extériorité surplombante d'un devoir qui serait contraire aux penchants instinctifs de cette nature, comme ce sera par exemple le cas pour Kant, chez qui le bien n'est pas immédiatement ce qu'on désire, mais à l'inverse ce qu'on *devrait* désirer, et où par conséquent nature et moralité, bonheur et vertu, ne s'équivalent pas d'emblée¹². En d'autres termes, tandis que la morale socratique participe du mouvement même de l'être, que la vertu, pour reprendre les mots du *Cratyle*, s'y présente comme « ce qui coule¹³ », les morales du devoir projettent plutôt leur source dans un impératif transcendant, dans un au-delà de l'agir spontané, bref dans un devoir être, lequel doit en quelque sorte freiner, par le biais d'une écluse artificielle et exogène, l'écoulement naturel de nos convoitises les plus inavouables¹⁴. Mais s'il ne s'agit bien sûr pas ici de départager laquelle de ces deux voies présente la plus grande adéquation au témoignage empirique, il n'en faut pas moins souligner en quoi l'option anthropologique favorisée par Socrate heurte plus directement le sens commun, sens commun avec lequel les morales du devoir sont quant à elles plus enclines à s'accorder. L'opinion commune veut en effet que le chemin qui conduit au bien moral soit « long, plein d'embûches et escarpé¹⁵ », contrairement à l'avenue du vice qui serait, elle, plutôt placée sous le signe de l'abandon ravi, du laisser-faire complaisant, permettant la satisfaction sans entrave des désirs immédiats, sans qu'un surmoi scrupuleux ne fasse office

envers eux de gendarme castrateur. L'intuition pessimiste du sens commun, telle qu'elle, se trouve diversement exprimée chez Platon, notamment par Glaucon, Thrasymaque, Polos ou Calliclès, est que non seulement le méchant est heureux, et en ce sens que le crime paie, mais aussi que le vouloir humain s'oriente plus spontanément vers l'injustice que vers la justice, la vertu renvoyant de ce fait à un idéal moral aride, rigoriste, dont la rare concordance avec le plaisir ne serait de surcroît qu'accidentelle. On ne se conformerait à la justice, aux dires de Glaucon, que par contrainte, c'est-à-dire qu'en raison du regard d'autrui et des impératifs calculateurs conjugués de l'honneur public et de la loi¹⁶. Pour la *doxa*, comme pour La Rochefoucauld, l'hypocrisie est l'unique hommage que le vice rend à la vertu¹⁷. L'homme se pare en effet volontiers des *habits* du bien, mais ce n'est que pour autant où il n'a pas la chance de Gygès le Lydien, celle d'être invisible et impuni, auquel cas il retournerait vite ses fallacieux costumes de moralité au néant et s'abandonnerait aux plus débridés fantasmes de puissance¹⁸. Je ne peux hélas pas ici m'attarder plus avant sur cet aspect, mais retenons au moins que cette intuition de la *doxa* est contraire à la conviction socratique voulant que malgré les apparences, le méchant, en sa *psychè* profonde, est foncièrement malheureux. Au-delà, en effet, de l'agrément béat qu'on lui prête, Socrate postule que fourmille en lui l'empire de mille insatisfactions dévorantes, son existence entière étant à la remorque de biens éphémères, c'est-à-dire à mille lieues des soins que requiert l'âme pour atteindre le bonheur, lequel dépend non de la quête emportée de biens apparents, mais de la poursuite acharnée du bien véritable¹⁹. En somme, pour récapituler mon propos, le différend du sens commun avec Socrate tient à l'incapacité du premier à accepter le passage de la première prémisse (l'homme recherche son bénéfice) à la deuxième (le bien bénéfique *est* le bien moral). Le paradoxe socratique du mal involontaire tient donc d'abord à ce premier paradoxe, celui qui consiste à dire que l'homme est magnétiquement tourné non seulement vers son bien propre – ce que nul ne peine à reconnaître –, mais que son bien propre implique aussi de *ne pas* commettre l'injustice.

À la lumière de ce bref exposé, le paradoxe socratique pourrait

se présenter au lecteur comme une hypothèse anthropologique passablement ingénue, si ce n'est franchement éthérée. S'il fallait en rester là, en effet, sans doute d'aucuns ne manqueraient pas d'y trouver matière à fortifier l'image railleuse d'Aristophane, dont le Socrate était comme on sait perché au sommet d'une nacelle, la tête embrouillée dans les nuages, obnubilé par la contemplation des choses célestes²⁰. Mais avaliser cette vision reviendrait à sous-estimer les mérites de celui qui est après tout le père de la philosophie (*parens philosophiae*), pour reprendre l'expression cicéronienne²¹. Il eût été pour le moins indigne de sa part de larguer une proposition philosophique d'une telle envergure en omettant de l'inscrire dans la cohérence d'un réseau de signification plus large. Bien que je ne puisse malheureusement pas ici entrer dans les détails de ce réseau conceptuel, il me faut au moins présenter une autre de ses implications cardinales, laquelle réside dans l'affirmation d'un rapport de stricte réversibilité entre le savoir et la vertu (vertu = science ; science = vertu). Il s'agit du célèbre paradoxe dit de la vertu-science, qui a pour corollaire direct l'affirmation non moins paradoxale d'une identité du vice et de l'ignorance. C'est précisément cette nouvelle hypothèse qui permet de répondre à la principale question laissée non résolue par le premier postulat anthropologique de Socrate, question que l'on pourrait formuler comme suit : s'il est vrai que le désir humain est naturellement tendu vers le bien moral, alors comment rendre compte de l'omniprésence de l'injustice et de la malignité parmi les hommes ? Cet état de choses n'implique-t-il pas une réfutation par le fait de la thèse dont Socrate prétendait pourtant trouver le fondement dans la nature elle-même ? Tout au contraire, cet état de choses, ce fait brut de l'injustice et du mal, sont pour lui l'occasion de raffiner son modèle, en lui adjoignant une clause supplémentaire, à même cette fois d'expliquer l'errance du désir lorsque celui-ci se fixe *malgré lui* sur des biens qui n'en sont pas. La thèse sous-jacente est ici que le désir seul ne suffit pas à atteindre son objet, qu'il ne contient pas en lui-même les ressorts indispensables à la réalisation de son penchant, ce dernier fût-il tout à fait naturel. Autrement dit, la tension désirante vers le bien moral ne suffit guère à garantir l'exactitude de son orientation. Encore faut-

il que le désir trouve à éclairer son chemin par l'éclat de quelque source lumineuse extérieure, et cet éclat ne saurait provenir d'autre chose pour Socrate que de la connaissance elle-même, véritable phare de notre inclination morale. C'est elle seule qui permet de restaurer la rectitude au sein d'un désir constamment courbaturé, prompt à dévier de sa trajectoire, trébuchant sans cesse vers les ombres et les reflets frauduleux d'une proie – le bien – qu'il poursuit certes continuellement, mais *sans le savoir* qui lui permettrait d'en reconnaître la forme authentique²². Insistons : « sans le savoir », voilà bien la privation qui rend compte de tous les visages du vice aux yeux de Socrate, tant le savoir fait chez lui figure de condition nécessaire et suffisante de la vertu. Selon ce nouveau postulat, il suffirait en effet que nous possédions la science à propos de telle ou telle vertu pour que nos actes s'accordent infailliblement à cette dernière, et ce, sans dérogation possible²³. Il s'ensuit que celui qui connaît la justice ne peut commettre l'injustice²⁴. Or c'est cet aspect précis de l'éthique socratique que nous qualifions généralement d'intellectualisme moral, dans la mesure où c'est la connaissance intellectuelle qui, en dernière instance, assure la bonne marche de nos conduites²⁵. On comprend un peu mieux maintenant en quel sens il est contradictoire pour Socrate qu'un homme choisisse, pour ainsi dire les yeux ouverts, le mal en tant que mal²⁶ ; il ne peut le faire que par ignorance, en confondant un bien apparent, souvent immédiat, avec son bien réel, et c'est en cela que l'ignorance représente pour Socrate le plus odieux des maux²⁷. Pour le dire encore autrement, le mal ne peut être chez lui l'objet de quelque vouloir que ce soit, et ce n'est qu'en s'infiltrant dans les interstices du non-savoir, déjouant par le fait même la vigilance restreinte du désir, qu'il consolide son règne tout en multipliant ses occurrences.

Il me faut à présent dire au moins quelques mots de ce qui dans cette thèse s'oppose radicalement au sens commun. Contrairement à Socrate, la *doxa* n'éprouve aucun mal à admettre la possibilité que l'homme n'agisse pas en conformité avec son meilleur jugement²⁸. À suivre cette dernière, en effet, l'intelligence ne constitue pas un secours suffisant pour l'être humain, et la science se présente moins en lui comme un centre de commandement imparable que comme

une puissance assiégée, pour ne pas dire comme un esclave tiraillé de tout bord, tantôt par la peur, tantôt par la colère ou encore par quelque autre affection, jusqu'à ridiculiser tout espoir de salut par la connaissance²⁹. On trouve la formulation paradigmatique de cette insuffisance chez Euripide, alors que sa Médée, folle de rancune envers Jason, s'apprête à perpétrer le meurtre de leurs deux enfants : « Je suis vaincue, c'est trop de malheur. Je *sais* devant quel crime je me trouve, mais la colère emporte mes résolutions, la colère qui a perdu tant d'hommes³⁰ ». Au 8^e siècle de notre ère, on doit également au poète latin Ovide une reformulation particulièrement éloquente de cette réplique : « je vois le bien et je l'approuve, mais c'est au mal que je me livre » (*Video meliora proboque, deteriora sequor.*)³¹. C'est en cela que se résume d'ailleurs tout le problème de l'*akrasia* (absence de maîtrise), dont Socrate niait fermement la possibilité³², arguant qu'en ces cas le mal ne provenait nullement d'une impuissance du savoir, mais plutôt du fait que la proximité d'un plaisir ou d'une peine ne manque pas d'engendrer aussitôt chez certains hommes (insuffisamment savants) de faux jugement, c'est-à-dire de l'ignorance, de telle sorte que la personne qui agit peut bien prétendre connaître le bien verbalement, à l'instar de Médée, mais ce sont ses gestes, non son discours, qui attestent ultimement de l'état objectif de sa privation en matière de science. Pour le dire dans une terminologie moderne, tout le différend entre Socrate et la *doxa* tourne cette fois autour du statut *motivationnel* qu'il convient d'accorder au savoir dans la conduite des actions humaines, l'un (Socrate) affirmant qu'il motive intégralement l'agir (du moment que ce savoir n'est pas lui-même parcellaire), l'autre (la *doxa*) affirmant qu'intégral ou non, il est des passions qui, à partir d'un certain seuil, terrasseront toujours la raison, *volens nolens*³³.

3. Implications pénales

J'ai cru nécessaire de consacrer pratiquement la moitié de cet article aux fondements éthiques du paradoxe socratique du mal involontaire. Ce choix s'imposait de lui-même dans la mesure où la doctrine pénologique de Platon découle naturellement des principes de sa philosophie morale³⁴. De cette doctrine pénologique, toutefois,

je n'aborderai ici que quelques aspects spécifiques, à savoir ceux qui s'inscrivent immédiatement dans le sillage de la négation par Socrate de la catégorie de faute volontaire. La question qui doit nous préoccuper ici résulte en effet en droite ligne des prémisses que nous avons établies précédemment : comment concevoir la peine dès lors qu'on a évacué toute notion, fût-elle minimale, de liberté pour le mal ? Cette question apparaît d'autant plus vertigineuse si l'on considère, comme l'affirme Hugues Parent, que sans le concept de libre arbitre, c'est « tout le système pénal tel que nous le connaissons aujourd'hui, avec ses jugements et ses récriminations, [qui] serait condamné à se fractionner et à s'autodétruire³⁵ ». Est-ce à dire que la position socratique condamne toute punition, quelle qu'en soit la forme, à n'être autre chose que le fruit d'une pulsion illégitime, si ce n'est d'une irrationalité primitive ? C'est ce que je tâcherai de vérifier à présent, en explorant tour à tour les renversements décisifs opérés par Socrate en matière de justice pénale.

1. Tout d'abord, le paradoxe du mal involontaire n'est certainement pas sans rapport avec le refus socratique de la loi du talion (*lex talionis*). Bien que ce refus soit justifié en lui-même chez Socrate, en tant qu'il ne faut jamais répondre à l'injustice par l'injustice³⁶, force est de reconnaître que cette logique de la rétribution symétrique³⁷ perd encore plus de sa légitimité si l'on admet que l'auteur d'un crime est toujours *a priori* exclu de la genèse causale de ses actes en tant que principe volontaire (c'est d'ailleurs là tout le sens étymologique du mot excuser : *ex-causare*, mettre en-dehors de la cause). Comme le souligne G. Vlastos, Socrate est le premier Grec à avoir saisi que le fait de subir l'injustice ne constituait nullement en soi une justification *morale* suffisante pour la commettre en retour³⁸. Il en va là, on s'en doute, d'une innovation philosophique et civilisationnelle tout à fait inestimable, d'autant plus étonnante, d'ailleurs, qu'elle rompt brutalement avec les principes constitutifs de la morale traditionnelle (d'essence rétributive). Or si cette intuition originale me semble trouver un certain écho dans l'intuition socratique selon laquelle le méchant perpétue toujours le mal par erreur, c'est précisément en ce sens que l'ignorance du criminel commande un tout autre remède – lequel sera décrit plus loin – que

l'application coûte que coûte du remboursement du mal par le mal. Dans l'horizon moral ouvert par Socrate, en effet, le ressentiment vindicatif paraît subitement coupé de ses racines et de sa raison d'être. C'est au contraire la pitié, telle qu'évoquée dans le *Gorgias* notamment, qui en ressort mieux fondée, puisque c'est elle et non la haine qui s'impose naturellement à la vue d'un homme dont la faiblesse et l'impuissance n'ont d'égal que l'avilissement. Nul n'est plus à plaindre que l'homme injuste pour Socrate, car il n'y a pas d'infortune plus grande que celle qui consiste à ignorer jusqu'aux plus infimes lueurs de son bien véritable³⁹. En se soustrayant à la sphère du mérite, le méchant se soustrait donc en même temps aux principes fondateurs de la *lex talionis*. En somme, quoique cette dernière ait pu représenter dans l'histoire des mœurs la première tentative de fournir un déversoir licite et mesuré aux impulsions sans mesure de la vengeance, Socrate n'y voit encore, pour reprendre la formule de Protagoras, que le réflexe déraisonnable d'une « bête sauvage⁴⁰ ».

2. Cette dimension des pratiques punitives de l'Athènes classique était cependant loin d'être le seul point d'achoppement eu égard à la sensibilité philosophique de Socrate. Ce dernier, en accord ici avec la position énoncée par Protagoras dans le dialogue du même nom, opposait deux approches de la pénalité⁴¹. L'une (*timoria*), que l'on pourrait traduire par l'idée de punition par vengeance, se résume au vain espoir d'une rectification du passé, tandis que l'autre (*kolasis*), qui recèle le sens étymologique premier du mot châtiment, se tourne plutôt vers le seul et unique temps sur lequel l'homme peut escompter exercer quelque maîtrise, à savoir l'avenir, seul espace temporel ouvert au changement, et dans ce cas précis à la possibilité d'une amélioration morale du criminel⁴². La *timoria* est jugée irrationnelle dans la mesure où, comme le réitérera Platon beaucoup plus tard dans le livre IX des *Lois*, « ce qui est fait ne pourra jamais s'abolir⁴³ ». La *kolasis*, à l'inverse, ne se préoccupe que de ce qui adviendra, et résiste à la tentation d'une illusoire remontée en arrière, où rien de ce qui a été brisé ne saurait de toute façon être véritablement remplacé, et ce d'autant moins si l'on doit pour ce faire infliger de nouvelles pertes, introduire de nouvelles

béances, dans le monde à venir, c'est-à-dire déshabiller le monde de demain en vue de rapiécer fantasmatiquement les tissus souillés de la veille. Aux yeux de Socrate, le calcul rétributif fonctionne selon une logique comptable qui ne peut aboutir qu'à accroître la faillite morale contre laquelle il cherchait pourtant désespérément à se prémunir. Or ce qu'il s'agit d'accroître, c'est non pas mécaniquement le nombre des maux commis au nom d'une injustice antérieure, de toute façon révolue, mais bien plutôt l'étendue de la connaissance du bien moral qui permettra ensuite d'amoindrir la prégnance des injustices futures. On le voit, dès lors, le paradoxe socratique du mal involontaire conduit à une réorientation des finalités du châtement : il s'agit moins de s'attaquer aux crimes, en stigmatisant leurs auteurs, qu'aux *conditions* qui en chacun d'eux en sont venues à rendre l'avenue du mal désirable, c'est-à-dire à détourner le désir de son objet de prédilection naturel⁴⁴.

3. Il s'ensuit logiquement que si le mal est involontaire et que sa source est l'ignorance, comme je l'ai exposé précédemment, alors le châtement ne saurait guère emprunter d'autre forme que l'éducation⁴⁵. La peine se remplit ainsi d'une fonction essentiellement pédagogique, la finalité étant de réacheminer progressivement le criminel vers le « droit chemin », selon l'expression populaire, mais d'une manière autrement plus exigeante que ne le conçoit généralement cette dernière. Car alors que le sens commun prétend pouvoir imposer cette droiture morale par le biais de menaces et d'admonestations⁴⁶, si ce n'est par le détour d'un pur conditionnement pavlovien, où le changement est tout entier rattaché à une détermination extérieure, loin de toute conversion authentique (par définition intérieure), Socrate croit que l'apprentissage patient de la vertu est la seule manière véritablement humaine d'envisager une réhabilitation profonde, et non pas simplement de façade, du criminel⁴⁷. Cela, d'une part, comme le dira Socrate à Polémarque, parce que ce n'est pas en maltraitant les hommes, comme on maltraite les chevaux ou les chiens, qu'on obtiendra d'eux le meilleur, à savoir la réalisation de leur excellence propre⁴⁸, et d'autre part, parce que la véritable connaissance du bien ne peut prendre d'autre chemin que celui d'une intériorisation *vivante* de ses principes (ce qui passe d'abord par une

connaissance de soi⁴⁹). Toutefois, et il vaut la peine d'y insister, faute de quoi l'intellectualisme socratique passera pour la caricature qu'il n'est pas, la connaissance telle qu'entendue ici ne peut se limiter à un pur savoir logique, verbal et abstrait, à la manière d'une banale définition que l'on mémoriserait par cœur ; il est impératif qu'elle engage « tout l'homme », comme le dit Dodds, par une prise de conscience intime et viscérale des fins naturelles de l'existence humaine⁵⁰. La fonction dévolue à l'éducation par Socrate est donc on ne plus ambitieuse, puisque c'est entre ses mains que résident la tâche inouïe non pas simplement, pour paraphraser le beau passage du livre VII de la *République*⁵¹, de transvider le savoir dans l'homme comme on verse de l'eau dans un vase vide ou comme on mettrait la vue dans les yeux d'un aveugle, mais bien de faire en sorte que l'homme *lui-même* en vienne à retourner son âme toute entière vers le bien qu'il portait déjà en lui, afin que la vertu aimante de nouveau la flèche de son désir⁵².

4. Je voudrais en terminant aborder une dernière conséquence du paradoxe socratique, qui condense celles que j'ai présentées jusqu'ici tout en leur fournissant le cadre d'un vocabulaire unitaire. Tout l'enjeu consiste en une retraduction socratique du dispositif pénal dans un langage qui soit conforme avec le postulat du mal involontaire. Cette retraduction a pour effet de présenter le système punitif comme un système de soins, dont les finalités sont subordonnées à ce qu'on pourrait appeler le paradigme médical ou thérapeutique. Dans cette perspective, il s'agit non plus de punir, mais de soigner, non plus de faire souffrir pour expier, mais de redonner la santé, ou encore comme le dira Timée à Socrate au tout début du *Critias*, « de rendre harmonieux ce qui est discordant⁵³ ». Puisque la maladie est au corps ce que l'injustice est à l'âme, à savoir le symptôme d'une carence et non le produit d'une volonté éclairée, il s'ensuit que le système pénal devient ni plus ni moins « une médecine pour la méchanceté de l'âme⁵⁴ ». Le soin, par définition, vise la réparation d'une blessure, d'une infection, d'un cancer ; il s'attache à une personne présente en vue de son rétablissement futur⁵⁵. Le désir malade du criminel trouve ainsi dans l'éducation le vaccin qui le remettra sur pied. C'est pourquoi Socrate considère que « ne pas être puni est pire qu'être

puni⁵⁶ », de la même façon que le fait de voir sa maladie s'aggraver faute de soins est évidemment pire que le fait de recevoir les bons traitements au moment opportun. De ce point de vue, croire comme la *doxa* qu'il est dans l'intérêt de tout homme commettant une injustice de demeurer impuni revient à penser qu'il vaut mieux laisser une hémorragie suivre son cours sans intervenir de quelque manière pour en juguler l'effusion. La peine proprement socratique, répétons-le, n'implique pas l'ouverture d'une nouvelle plaie dans l'espoir de racheter la première, conformément à la loi du talion. Car le « soin » pénal ainsi compris dégènerait aussitôt en une tactique retorse qui rendrait l'homme non pas plus sain, mais doublement dépravé. En médecine comme dans le domaine de la justice pénale, le seul remède adéquat doit être conforme au diagnostic initial. C'est donc dire que si le mal qui accable l'homme méchant est l'ignorance, alors ce mal ne saurait trouver sa délivrance ailleurs que dans le châtement qui lui correspond comme son antithèse immédiate. Or si, comme Socrate le proclame, c'est du non-savoir que procède le mal, alors il s'ensuit que son contrepoison ne saurait résider ailleurs que dans l'infinie corvée du savoir. C'est là une position qui a au moins le mérite de sa cohérence.

1. William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, vol. IV, New York & London, Garland Publishing, 1978, pp. 20-21.

2. Il importe de préciser qu'à partir de la fin du XIX^e siècle, et ce jusqu'à tout récemment, la pensée juridique a largement succombé à la tentation positiviste suivant laquelle le droit criminel devait être expurgé, ne fût-ce que dans son vocabulaire, des viscosités morales et métaphysiques héritées de la philosophie classique (c'est-à-dire ultimement du christianisme, et tout particulièrement de la réception thomiste d'Aristote). Or il semble que l'approche descriptive et technique qui caractérisait cette parenthèse positiviste laisse de nouveau place, depuis ces dernières décennies, à la réaffirmation assumée de principes philosophiques tels que le libre arbitre et la volonté en tant que pierres de touche irréductibles de l'édifice pénal. Pour s'en convaincre, on lira avec intérêt H. Parent, *Traité de droit criminel*, t. I, Montréal, Thémis, 2003, pp. XXIII-XXVIII, 1-48. Parent promeut lui-même explicitement l'abandon du positivisme juridique au profit d'un retour au « fondamentalisme volontaire »

de la pensée classique (p. XXVII).

3. Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? » dans *La crise de la culture*, trad. A. Faure et P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 189. Arendt réitère également le même verdict dans le deuxième tome de *La vie de l'esprit*. Voir notamment Hannah Arendt, *La vie de l'esprit. La pensée. Le vouloir*, trad. L. Lotringer, Paris, Puf, Quadrige, 2013, p. 296.

4. G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1967, p. 27-28.

5. Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1987, p. 31. Voir aussi Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1948, p. 296, de même que les remarques éclairantes de R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, Louvain/Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1970, tout particulièrement pp. 217-220. Encore tout récemment, le sociologue et philosophe M. Freitag réitérait en substance le même diagnostic : « c'est seulement dans le champ civilisationnel ouvert par l'hypothèse du monothéisme qu'un tel concept abstrait et absolu de la liberté comme pure volonté a pu voir le jour » M. Freitag, *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber, 2011, p. 12.

6. Voir à ce sujet l'étude imposante de Robert Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin, 1997, p. 99. On retrouve aussi le même aveu chez A. Solignac, « Vouloir et volonté chez les philosophes grecs » dans *Ainsi parlaient les Anciens. In honore Jean-Pierre Dumont*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 111.

7. Jean-Pierre Vernant, « Ébauche de la volonté dans la tragédie grecque » dans *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, t.I, Paris, La Découverte, 2001, p. 47.

8. Signalons tout de suite que ce paradoxe est un véritable leitmotiv de l'œuvre platonicienne. Cf. *Apologie*, 25e-26a ; *Protagoras*, 345d-e, 358c-d ; *Gorgias*, 467c-468c, 509e ; *Ménon*, 77b-78b ; *République* IX, 589c ; *Sophiste* 230a ; *Timée* 86d-e ; *Lois* V 731c, 734b et IX, 860d. Il est à noter que le thème se retrouve également dans les écrits de Xénophon, ce qui rend plus probable l'appartenance de cette position au Socrate historique. Voir *Mémorables*, III, 9, 4 et IV, 6, 6.

9. Louis-André Dorion, *Socrate*, Paris, Puf, 2001, p. 74.

10. Nous verrons plus loin que c'est moins le statut involontaire de la faute qui heurte le sens commun, que l'origine de ce qui détermine à la méchanceté. Voir *infra*, notamment note 33.

11. Je suis redevable ici à Anne Merker, « Nul n'est méchant de son plein gré » dans L. Brisson et F. Fronterotta, *Lire Platon*, Paris, Puf, 2006, p. 195. J'escamote sciemment ici les nombreux problèmes exégétiques impliqués par la thèse hédoniste du *Protagoras*.

12. Ce n'est que dans l'au-delà que bonheur et moralité promettent de s'unir chez Kant, ce qui implique à la fois pour lui les postulats de l'immortalité de

l'âme et de l'existence de Dieu. « C'est bien pourquoi la morale n'est pas à proprement parler la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous rendre heureux, mais comment nous devons devenir dignes du bonheur » Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, Paris, Gallimard, Folio, 1995, p. 176.

13. Platon, *Cratyle*, trad. C. Dalimier, 415d (à noter que toutes les traductions utilisées pour cet article proviennent des plus récentes éditions des dialogues de Platon parues chez GF-Flammarion).

14. Voir à ce sujet les remarques lumineuses d'André Vergez, *Faute et liberté*, Paris, Les Belles Lettres, 1969, pp. 51-52, 285-308. La démonstration de Vergez est particulièrement convaincante lorsqu'il pointe les contradictions internes de la position kantienne sur la faute volontaire telles qu'elles se manifestent dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

15. Platon, *République II*, trad. G. Leroux, 364d.

16. *Ibid.*, 358c. Précisons que Glaucon rapporte l'intuition commune, sans pour autant prétendre l'épouser.

17. François de La Rochefoucauld, *Réflexions, sentences et maximes morales*, Montréal, B. D. Simpson, 1946, maxime CCXVIII.

18. Voir le mythe de l'anneau de Gygès, *République II*, 359c-360d. Selon la légende, Gygès était un berger ordinaire qui, du jour au lendemain, succomba aux sirènes du vice (tour à tour, il séduisit la reine lydienne, tua le roi et s'empara du trône), après avoir fait la découverte d'un anneau lui permettant de devenir invisible et de se dérober ainsi au regard civilisateur d'autrui. Voir aussi *République II*, 366d.

19. Voir Platon, *Apologie*, 29d-e, où Socrate condamne l'hégémonie des biens corporels (richesse, honneur, réputation, beauté). Notons que l'impératif du soin de l'âme est tout à fait central chez Platon, d'autant plus central que le « soi » de l'homme coïncide selon lui avec l'âme et nullement avec le corps. Cf. *Charmide*, 156d-157c, de même que la note 34 de la traduction de L.-A. Dorion. Voir aussi *Alcibiade*, 130c-131a.

20. Voir Aristophane, *Les nuées*, vers 228.

21. Cicéron, *La nature des dieux*, I, XXXIV, 93.

22. Le désir humain est à la fois, comme le formule judicieusement A. Merker, assurance et errance. Assurance quant à la finalité qui préside à sa mise en mouvement (le bien) ; errance quant à la détermination précise de cet objet. C'est donc cette propension à l'errance qui fonde la nécessité du savoir, en tant qu'auxiliaire, voire béquille, du désir, le savoir intervenant à la façon d'une mire pour assurer que l'être désirant qu'est l'homme ne rate pas sa cible. Voir Anne Merker, « Nul n'est méchant de son plein gré », *op. cit.*, pp. 197-199.

23. Platon, *Protagoras*, 352b-d.

24. Platon, *Gorgias*, 460c-461a ; *République*, I, 335 c-e.

25. Tous ne s'accordent toutefois pas sur le rôle à donner à cet intellectualisme dans la genèse du paradoxe socratique de la méchanceté involontaire. Anne

Merker, que nous avons suivie ici sur ce point, le considère comme une *conséquence* de l'identification du désir au bien moral. À l'inverse, Louis-André Dorion lui confère une antériorité *causale*. Voir à cet égard : Anne Merker, *Une morale pour les mortels. L'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 323, note 5. De même que Louis-André Dorion, *Socrate, op. cit.*, p. 82.

26. Platon, *Gorgias*, 468a-c ; *Ménon*, 77c-78b.

27. Platon, *Gorgias*, 458a-b.

28. Platon, *Protagoras*, 352d.

29. Platon, *Protagoras*, 352b-c. Cette idée d'un asservissement de la raison aux passions n'est pas sans rappeler Hume, dont l'image platonicienne anticipe d'ailleurs largement la fameuse formule du *Traité de la nature humaine* : « la raison est, et elle ne peut qu'être, l'esclave des passions ; elle ne peut prétendre à d'autre rôle qu'à les servir et à leur obéir » David Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. Leroy, Paris, Aubier, t. II, 1946, p. 524.

30. Euripide, *Médée*, trad. M. Delcourt-Curvers, 1078-1082 (je souligne). E. R. Dodds suggère qu'il est possible qu'Euripide ait cherché à réfuter directement Socrate dans ce passage. Mais certaines répliques de Phèdre dans une pièce plus tardive intitulée *Hippolyte*, paraissent à cet égard encore plus clairement destinées à démentir l'intellectualisme socratique. Cf. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. M. Gibson, Paris, Champs Flammarion, 1977, pp. 186-187. De même qu'Euripide, *Hippolyte*, plus particulièrement les vers 372-430.

31. Ovide, *Les Métamorphoses*, trad. J. Chamonard (légèrement modifiée), VII, 21-22.

32. Voir à ce sujet Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 2, 1145b 25-26 ; *Grande Morale*, II, 6, 1200b 25-29.

33. Je dois m'attarder quelque peu ici à différencier la spécificité de la position socratique telle qu'elle se présente dans les dialogues de jeunesse et de transition chez Platon, de celle qui se développera plus tard dans les dialogues de maturité, surtout à partir du *Phédon*, de la *République* et du *Phèdre*. Le thème de l'*akrasia* figure en effet parmi les dix points de doctrine qui permettent à G. Vlastos de démontrer la présence de deux Socrate contradictoires dans le corpus platonicien. Voir à ce sujet G. Vlastos, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, Paris, Aubier, 1994, p. 73 de même que l'intégralité du chapitre 2 intitulé « Socrate contre Socrate chez Platon ». À ce propos, je me limiterai seulement à quelques remarques générales. J'ai présenté jusqu'ici la position du Socrate des premiers dialogues, en intégrant certains passages de la *République* propres à éclairer cette position. Mais d'autres passages du même texte (cf. la tripartition de l'âme humaine au livre IV) montrent que Socrate s'est éloigné considérablement du paradoxe de la vertu-science, en reconnaissant notamment un rôle causal aux émotions dans la détermination des actions humaines. On peut parler à cet égard d'une rupture au moins partielle du Platon de la maturité par rapport à l'intellectualisme socratique. Avec le temps, Platon semble en

effet avoir concédé du terrain au sens commun, en admettant l'importance des éléments affectifs dans la genèse des fautes morales (cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, pp. 210-211). Mais que l'on ne s'y méprenne surtout pas, cette évolution de la pensée platonicienne ne saurait nullement entraîner un reniement de la thèse socratique sur la méchanceté involontaire. Bien au contraire, il semble même que ce soit précisément cette évolution qui ait permis à Platon de maintenir le paradoxe à l'abri du discrédit dans lequel son rationalisme austère l'avait fait choir. En déployant une psychologie morale à la fois plus fine et plus complexe, Platon a pu pour ainsi dire piéger le sens commun dans les filets qu'il s'était lui-même tendus. Car en cherchant à contredire Socrate par l'affirmation d'une suprématie des affections passionnelles sur la raison, la *doxa* aboutit subrepticement, quoique par le biais d'une trajectoire à strictement parler inverse, à la même conclusion que Socrate, à savoir que nul ne fait le mal de son plein gré. Mais tandis que Socrate, on l'a vu, attribuait la cause de cette errance à l'ignorance, ou encore à une sorte de court-circuit du bon jugement, le sens commun en faisait plutôt remonter l'origine à un débordement passionnel irrésistible, au triomphe d'une force étrangère. Partant, il ne restera plus à Platon qu'à intégrer cette position adverse à une nouvelle théorie de l'âme – hétérogène cette fois, c'est-à-dire admettant la cohabitation (virtuellement conflictuelle) de plusieurs principes (*logos, thumos, épithumia*) –, de manière non à amoindrir, mais à fortifier le paradoxe même que le sens commun cherchait pourtant à révoquer en bloc. Ainsi, le débordement passionnel, cette possibilité d'une victoire soudaine du *pathos* sur le *logos* qui était jusqu'alors déniée par Socrate, deviendra chez Platon une réalité reconnue, même si elle se présente toujours comme une maladie, une difformité, une déraison, une folie, un dérèglement corporel (Platon, *Sophiste*, 228e ; Platon, *Lois* V, 733e ; Platon, *Timée*, 86b). Or on voit bien que rapatrier la faute dans l'horizon d'un tel champ lexical, c'est tout le contraire que d'admettre le caractère volontaire du mal. Platon a donc littéralement retourné contre la *doxa* ses propres armes, et celle-ci ne pouvait s'en trouver que plus embarrassée et confondue.

34. Cf. Mary Margaret Mackenzie, *Plato on punishment*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1981, p. 134.

35. Hugues Parent, *Traité de droit criminel*, t. I, *op. cit.*, p. 14.

36. Platon, *Criton*, 49c-d.

37. Rappelons la célèbre formule de l'*Exode* (21, 24-25) : « [...] œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, coup pour coup ».

38. G. Vlastos, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, *op. cit.*, p. 264, de même que l'intégralité du chapitre 7.

39. Platon, *Gorgias*, 469a-b. Voir aussi les paroles attribuées à Protagoras par Platon : *Protagoras*, 323d.

40. Platon, *Protagoras*, trad. F. Ildefonse, 324b.

41. *Protagoras*, 324a-c.

42. En grec, châtier (*kolasein*) veut dire « rendre pur », en « élaguant, tronquant, émondant » ce qu'il y a de mauvais. À rigoureusement parler, le châtement ne concerne donc que la personne qui le reçoit, et non le paiement d'une dette à autrui. Son objectif est de rendre meilleur, non de « faire payer » conformément au vœu populaire. On consultera à ce sujet les distinctions étymologiques éclairantes d'A. Merker, *Une morale pour les mortels...*, op. cit., pp. 361-362.

43. Platon, *Lois IX*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, 934a. Cela n'implique pas nécessairement, comme certains l'ont prétendu (Frédéric Gros, *Et ce sera justice. Punir en démocratie*, Paris, Odile Jacob, 2001, pp. 105-107) que la pénologie platonicienne néglige le statut des victimes. Mais je ne peux malheureusement pas ici approfondir cette question.

44. Il faut bien saisir ici que le bien recherché par la peine ne concerne qu'*indirectement* la société dans son ensemble (contrairement à la justification conséquentialiste du système pénal qui ne juge l'arbre global qu'en fonction des fruits qui maximisent l'utilité sociale). Indirectement, en effet, dans la mesure où la société profite certes du perfectionnement et de la régénération morale de l'un de ses membres, mais le bénéficiaire premier de l'action publique demeure le criminel considéré pour lui-même. Voir à ce sujet Bertrand Guillaume, *Penser la peine*, Paris, Puf, 2003, p. 13. En outre, les conditions auxquelles il s'agit de s'attaquer ne concernent nullement pour Socrate un contexte extérieur jugé délétère et propice au développement de comportements déviants (par exemple l'indigence économique) ; elles se limitent à l'espace intérieur du sujet, et plus particulièrement aux conditions spirituelles de sa désorganisation cognitive.

45. Dans l'*Apologie* (25e-26a), c'est là d'ailleurs exactement ce que demande Socrate à ses juges : être instruit et non puni. Alors qu'il cherche à réfuter Méléto à propos de l'accusation de corruption de la jeunesse, Socrate plaide en effet l'ignorance. Sa plaidoirie consiste à établir qu'il ne pouvait pas *vouloir* corrompre les jeunes à dessein et que, par conséquent, s'il l'a fait, c'est nécessairement par ignorance. En filigrane, Socrate pointe par là toute la perfidie du système pénal grec, qui aurait dû non pas le traîner devant un tribunal pour éventuellement le condamner à mort, mais, avant tout chose, essayer de lui faire comprendre en quoi son activité était véritablement corruptrice.

46. Platon, *Sophiste*, 229d-230a.

47. Sur ce point, il faut dire que les œuvres de maturité afficheront un pessimisme croissant. Platon est donc loin d'avoir toujours partagé l'optimisme de son maître quant à l'universelle aptitude des hommes à se hisser jusqu'à la vertu grâce au savoir rationnel.

48. Platon, *République I*, 335b-c.

49. Cf. Platon, *Alcibiade*, 129a.

50. Voir Eric Robertson Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, op. cit., p. 177, de même que André Vergez, *Faute et liberté*, op. cit., p. 71.

51. *République VII*, 518b-519b. Rappelons que Platon confère lui-même un primat à l'éducation en vue de l'élaboration de sa cité idéale. Cf. *République*

IV, 423e.

52. Il paraît souhaitable à ce stade d'établir une distinction supplémentaire. Dans le *Sophiste* (230b-d), l'Étranger d'Élée fait de la dialectique réfutative (*elenchos*) un préalable à l'éducation. Dans la mesure, en effet, où le véritable mal est moins l'ignorance au sens strict (le fait de *savoir* que l'on ne sait pas) que la double ignorance (le fait d'ignorer que l'on ignore), la réfutation semble être requise en vue de paver la voie à l'éducation. Pour retrouver en lui-même la vérité enfouie de son désir, l'injuste doit préalablement reconnaître son incompétence en matière de justice ; pour ce faire, il doit subir une réfutation en bonne et due forme, propre à installer en son âme une humilité féconde à l'apprentissage. Dans le même passage, l'Étranger d'Élée assimile d'ailleurs l'*elenchos* à une purification, ce qui n'est pas sans faire écho à la signification première de la notion de châtement (cf. note 41). Reste à savoir, maintenant, comment la réfutation socratique pourrait être pratiquée dans les prisons contemporaines sans faire de remous...

53. Platon, *Critias*, trad. J.-F. Pradeau, 106b.

54. Platon, *Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber, 478d.

55. Dans les *Lois*, notons que Platon cherchera à introduire une distinction entre curables et incurables, tout en restant néanmoins fidèle au paradoxe du mal involontaire. Cf. *Lois* IX, 862e.

56. *Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber, 474b.

Politique éditoriale de la revue *Phares*

Tous les textes reçus font l'objet d'une évaluation anonyme par les membres du comité de rédaction selon les critères suivants: clarté de la langue, qualité de l'argumentation ou de la réflexion philosophique et accessibilité du propos. En outre, il est important pour les membres du comité que les textes soumis pour un dossier prennent en charge la question proposée de manière effective. La longueur maximale des textes recherchés est de 7 000 mots, **notes comprises**. Les textes soumis à la revue doivent respecter certaines consignes de mise en page spécifiées sur le site Internet de la revue, au www.revuephares.com. Un texte qui ne respecte pas suffisamment les consignes de mise en page de la revue ou qui comporte trop de fautes d'orthographe sera renvoyé à son auteur avant d'être évalué, pour que celui-ci effectue les modifications requises. Les auteurs seront informés par courriel du résultat de l'évaluation.

Les propositions doivent être acheminées par courriel à l'adresse électronique revue.phares@fp.ulaval.ca avant la prochaine date de tombée. Toute question concernant la politique éditoriale de la revue *Phares* peut être acheminée au comité de rédaction à cette même adresse. Les auteurs sont incités à consulter le site Internet de la revue pour être au fait des précisions supplémentaires et des mises à jour éventuellement apportées à la politique éditoriale en cours d'année.

