



## *Numéro 1*

*Année 2006-2007*

<b>Présentation de la revue</b>	<b>7</b>
Chantal JAQUET, Directrice de la revue	
<b>Avant-propos</b>	<b>9</b>
Jean GAYON, Directeur de l'École Doctorale de Philosophie	
<i>Contributions des Doctorants</i>	
<i>Action et connaissance</i>	<b>11</b>
Valérie AUCOUTURIER	
<i>Goffman et l'ordre de l'interaction.</i>	
<i>Un exemple de sociologie compréhensive</i>	<b>31</b>
Céline BONICCO	
<i>Langage et pouvoir dans le Traité politique de Spinoza</i>	<b>49</b>
Céline HERVET	
<i>Ethique de la discussion et éthique de la libération :</i>	
<i>un dialogue philosophique Nord-Sud</i>	<b>65</b>
Fatima HURTADO-LOPEZ	
<i>Le moi peut-il être sauvé ? La subjectivité, de Mach au premier Wittgenstein</i>	<b>85</b>
Sabine PLAUD	
<i>Varia</i>	
<i>Questions concernant la morale de Bergson</i>	<b>103</b>
Yannis PRELORENTZOS	



## **PHILONSORBONNE**

### **Revue de l'École Doctorale de Philosophie de Paris I**

- *Philonsorbonne* est la revue de l'École Doctorale de Philosophie de l'université Paris I, créée en partenariat avec les Publications de la Sorbonne. Elle a pour vocation principale de publier les textes des doctorants ou d'étudiants de Master dont l'excellence est reconnue et, le cas échéant, les travaux de chercheurs confirmés, notamment de professeurs invités, qui interviennent dans le cadre des activités de l'École Doctorale de Philosophie. Son objectif est de permettre aux jeunes chercheurs de faire connaître leurs travaux et de refléter le rayonnement de l'École Doctorale et de ses diverses composantes dans les domaines de l'histoire de la philosophie ancienne et moderne, de la philosophie contemporaine, de la logique, de l'histoire et de la philosophie des sciences, de la philosophie morale et politique, de la philosophie de l'art et de l'esthétique.

- *Philonsorbonne* est également une revue en ligne consultable sur le site de l'École Doctorale de Philosophie :

<http://edph.univ-paris1.fr/phs.html>

Contact : phirevsrb@univ-paris1.fr

**Directrice de publication :** Chantal Jaquet

**Responsable de la mise en ligne :** Ramine Kamrane

**Conception et mise en page :** Marco Dell'Omodarme

#### **Comité de rédaction :**

Jocelyn Benoist, Bertrand Binoche, Christian Bonnet, André Charrak, Marco Dell'Omodarme, Chantal Jaquet, Jean-Baptiste Joinet, Ramine Kamrane, Pierre-Marie Morel, Ariel Suhamy.

#### **Comité de lecture :**

Renaud Barbaras, Jean-François Braunstein, Christiane Chauviré, Elsa Dorlin, Jacques Dubucs, Catherine Fricheau, Jean Gayon, Bruno Haas, Annick Jaulin, Jean-Baptiste Joinet, Denis Kambouchner, Jean-François Kervégan, David Lapoujade, Catherine Larrère, Éric Marquer, Jean Mosconi, Anne Moeglin-Delcroix, Emmanuel Picavet, Pierre-Yves Quiviger, Jean Salem, Isabelle Thomas-Fogiel.

### **Conditions de publication :**

- Les textes des doctorants soumis à la publication doivent être présentés avec l'accord du directeur de recherche qui s'engage à en vérifier la qualité scientifique et à faire rectifier les erreurs. Aucun texte ne sera examiné sans l'accord préalable du directeur de recherche. Dans le cas de colloques ou de conférences de collègues invités, c'est l'organisateur ou le correspondant qui est responsable des textes proposés.
- Les textes doivent être présentés selon les normes éditoriales des Publications la Sorbonne qui figurent sur le site.
- Conformément aux critères des revues internationales, les textes sont ensuite expertisés, sans mention de l'auteur pour préserver l'anonymat, par les membres du comité scientifique qui établissent un rapport déterminant s'ils peuvent ou non être publiés. En cas de refus ou de demande de modification, les rapports sont communiqués aux intéressés sans mention de l'auteur.

Les contributions sont à adresser à :

Revue *Philonsorbonne*, École Doctorale de Philosophie  
1 rue d'Ulm, 75005 Paris.

Revue en vente à la librairie des Publications de la Sorbonne :  
212 rue Saint-Jacques 75005 Paris. Tél. : 01 43 25 80 15.  
Mail : [publisor@univ-paris1.fr](mailto:publisor@univ-paris1.fr)

## SOMMAIRE

<b>Présentation de la revue</b>	<b>7</b>
Chantal JAQUET, Directrice de la revue	

<b>Avant-propos</b>	<b>9</b>
Jean GAYON, Directeur de l'École Doctorale de Philosophie	

### *Contributions des Doctorants*

<b><i>Action et connaissance</i></b>	<b>11</b>
Valérie AUCOUTURIER	

Cet article entend montrer qu'une enquête concernant les rapports entre intention et action doit se débarrasser de tout présupposé métaphysique visant à qualifier les contenus mentaux et doit plutôt s'interroger sur l'intention comme forme de description de l'action. Il s'agit donc de critiquer les tentatives d'explications de l'action attribuant notamment un rôle causal aux intentions. Cette critique passe par une remise en cause du dualisme cartésien et de son influence, mais aussi par une défense de la thèse wittgensteinienne du critère nécessairement public de reconnaissance des pensées, intentions, etc. L'analyse par Anscombe des différents usages du concept d'intention, la conduit à introduire l'idée que nous aurions, en un sens, une connaissance « sans observation » de nos propres intentions. Cet article essaie en dernier lieu d'élucider ce que pourrait être ce type de connaissance et en quoi il se distingue de la connaissance introspective.

**Mots-clés :** *Anscombe, Wittgenstein, action, intention, esprit*

<b><i>Goffman et l'ordre de l'interaction.</i></b>	<b>31</b>
<b><i>Un exemple de sociologie compréhensive</i></b>	
Céline BONICCO	

Cet article se propose de montrer comment l'épistémologie d'Erving Goffman est indissociable de son objet d'étude, l'interaction en face-à-face. L'interaction a pour condition de possibilité un sens commun partagé par le sociologue et les acteurs sociaux, qui l'organise de manière immanente. L'analyse sociologique, loin de devoir rompre avec ce sens commun, doit au contraire s'efforcer de l'élucider.

**Mots-clés :** *interaction, face, sens commun, sociologie compréhensive, relation*

<b><i>Langage et pouvoir dans le Traité politique de Spinoza</i></b>	<b>49</b>
Céline HERVET	

Le langage n'a pas dans le domaine politique le pouvoir que lui donnent l'opinion commune et certains philosophes. La parole, incapable de fonder un ordre politique durable, est dépendante du contexte temporel et social qui lui donne son sens et sa puissance. Elle constitue cependant l'instrument possible d'une expression et le signe d'un partage de la souveraineté au profit de la multitude.

**Mots-clés :** *langage, pouvoir, politique, discours, délibération*

**Éthique de la discussion et éthique de la libération :  
un dialogue philosophique Nord-Sud**

65

Fatima HURTADO-LOPEZ

Dans cet article nous présentons le dialogue entre l'Éthique de la discussion et l'Éthique de la libération. Bien que nées dans des contextes différents, chacune de ces deux éthiques propose une approche pour une éthique universelle préoccupée des problèmes d'échelle planétaire. Nous allons dès lors étudier leur enrichissante et conflictuelle complémentarité.

**Mots-clés :** *dialogue Nord-Sud, éthique de la discussion, éthique de la libération, K.-O. Apel, E. Dussel*

**Le moi peut-il être sauvé ? La subjectivité, de Mach au premier Wittgenstein** 85

Sabine PLAUD

La conception machienne de la subjectivité nous confronte à un paradoxe : alors que Mach semble faire du sujet une condition de possibilité de l'existence du monde, il affirme pourtant de ce même sujet qu'il « ne peut être sauvé ». On trouve un paradoxe analogue à la section 5.6 du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein qui défend une position solipsiste tout en conduisant à une élimination du sujet. Pourtant, le sujet que Wittgenstein élimine n'est pas le même que celui qu'il sauve : dans un cas il s'agit d'un sujet psychologique, dans l'autre d'un sujet éthique.

**Mots-clés :** *Mach, Wittgenstein, subjectivité, solipsisme, éthique*

**Varia**

**Questions concernant la morale de Bergson**

103

Yannis PRELORENTZOS

Enseignant-chercheur à l'Université de Ioannina (Grèce)

La morale, un des deux objets principaux du dernier grand ouvrage de Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, a besoin d'une méthode appuyée uniquement sur l'expérience, au sens large du terme (comprenant l'introspection et l'expérience des grands mystiques), aidée du raisonnement. La documentation jouant un rôle important dans la composition de tous les livres de Bergson, nous dressons une liste (non exhaustive) des travaux étudiés ou lus par lui durant la période très longue de préparation de l'ouvrage mentionné afin d'arriver à des conclusions dont il se sentait certain. S'appuyant sur la distinction fondamentale entre le clos et l'ouvert, Bergson distingue la morale close, caractérisée par l'obligation, par la pression sociale, de la morale ouverte ou plutôt absolue, caractérisée par l'aspiration de la conscience individuelle. Nous étudions une série de questions concernant les deux genres de morale, notamment le rôle de la société et de la vie comme base de la morale et la façon dont les personnalités morales exceptionnelles influencent par leur propre existence l'orientation morale de l'humanité.

**Mots-clés :** *aspiration, Bergson, expérience, méthode, morale, mysticisme, obligation, ouvert-clos*

## Présentation

Chantal Jaquet  
Directrice de la revue

« Philon : La connaissance que j'ai de toi  
(ô Sophie) engendre en moi amour et désir ».  
Léon Hébreu, *Dialogues d'amour*, I

L'École Doctorale de Philosophie de l'Université de Paris I est la seule en France qui soit entièrement et spécifiquement une École Doctorale de Philosophie. À cette École unique, il fallait une revue pour refléter son rayonnement et faire connaître les travaux de toutes ses composantes dans les divers domaines de l'histoire de la philosophie ancienne et moderne, de la philosophie contemporaine, de la logique, de l'histoire et de la philosophie des sciences, de la philosophie morale et politique, de la philosophie de l'art et de l'esthétique. Ainsi est née *Philonsorbonne*, la revue en ligne de l'École Doctorale de Philosophie créée en partenariat avec les Publications de la Sorbonne qui pourront en éditer une version papier.

*Philon* évoque, par homonymie, le célèbre philosophe juif d'Alexandrie connu pour son universalisme et son ouverture d'esprit, et par homophonie, la veine des jeunes chercheurs qui constituent la richesse de l'École Doctorale, mais c'est aussi et surtout, depuis la Renaissance et les *Dialoghi d'amore* de Juda Abravanel, dit « Léon Hébreu », le personnage qui aime Sophie, la sagesse, d'un amour intellectuel sans pareil, et qui dialogue sans relâche avec elle. C'est sous l'égide de ce Philon épris de Sophie que nous plaçons cette revue en ligne dans l'espoir de pouvoir largement diffuser une sagesse des Modernes à la hauteur de celle des Anciens.

*Philonsorbonne* a pour vocation principale de publier les textes des doctorants ou d'étudiants de Master dont l'excellence est reconnue, et également les travaux de chercheurs confirmés, notamment de professeurs invités, qui interviennent dans le cadre des activités de l'École Doctorale de Philosophie. Dans un souci de rigueur et de qualité, les textes ne sont publiés qu'avec l'approbation d'un comité de lecture dans lequel figurent statutairement le directeur de l'UFR, le directeur de l'École Doctorale, les directeurs des différentes équipes de recherche, les directeurs de Master ainsi qu'une liste de personnalités scientifiques choisies parmi les enseignants chercheurs titulaires de l'UFR. Une fois publiés et répertoriés sur le site, les textes ne peuvent plus être modifiés.

*Philonsorbonne* n'aurait pu voir le jour sans la confiance de tous les collègues qui ont accepté d'être membres du comité de rédaction et du comité scientifique de lecture. Qu'ils en soient ici remerciés ainsi que Ramine Kamrane et Marco Dell'Omodarme qui ont travaillé à la construction du site sans ménager leur peine.



## Avant-propos

par

Jean Gayon

Directeur de l'École doctorale de philosophie  
de l'Université Paris I

*Philonsorbonne* est la revue de l'École doctorale de philosophie de l'Université Paris I. Elle a pour vocation de faire connaître les travaux de ses jeunes chercheurs, ainsi que de chercheurs confirmés ou de professeurs invités dans l'une ou l'autre de ses composantes. Comme le rappelle Mme Chantal Jaquet, directrice de la revue, le nom de la revue, par sa référence à Philon d'Alexandrie, et à la Sorbonne, fait doublement écho à la valeur de l'universalisme. En 1942, dans un texte fameux sur l'*ethos* scientifique moderne, le sociologue Robert King Merton avait ainsi défini l'universalisme : c'est l'exigence selon laquelle l'acceptation ou le rejet des assertions résulte de l'application de critères impersonnels, c'est-à-dire de manière indépendante des titres et rôles sociaux des protagonistes. L'universalisme de *Philonsorbonne* a sans doute une visée plus large. Au-delà du fonctionnement interne de la communauté philosophique, il connote la promotion de valeurs universelles dans la communauté humaine entière.

Ce fonctionnement interne importe néanmoins. En souhaitant bonne chance à la nouvelle revue, il faut se réjouir que la maxime mertonienne, dûment aménagée en fonction des spécificités du travail philosophique, anime en profondeur sa stratégie éditoriale. L'ouverture d'esprit, la curiosité, la confrontation des écoles de pensée dans la rigueur et la tolérance, sont essentielles à *Philonsorbonne*.

Ce premier volume rassemble six études écrites par des doctorants appartenant à diverses équipes de l'école. Que ces doctorants, ainsi que ceux, nombreux, qui ont soumis des textes, soient félicités et remerciés pour leurs travaux de qualité.

Au nom de l'École doctorale de philosophie tout entière, je souhaite enfin vivement remercier Mme Chantal Jaquet. C'est à elle qu'on doit l'initiative d'une revue de l'École doctorale de philosophie, et c'est elle qui a su mener le projet à terme, en concertation et en collaboration avec toutes les composantes de l'École, chercheurs et enseignants-chercheurs, doctorants et administratifs.



## Action et connaissance

Valérie Aucouturier

Une certaine tradition philosophique veut que si l'action humaine peut être dite intentionnelle, c'est qu'une intention vient justement *qualifier* ou *causer* cette action. Par conséquent, cette tradition veut également que les intentions – dans la mesure où nous les désignons couramment dans le langage – soient identifiables, l'usage du substantif justifiant alors la présence de l'objet. Dès lors, c'est la manière dont ces intentions (et nous pourrions même parler plus généralement d'« états mentaux » ou d'« actes mentaux » – selon la tradition dans laquelle nous nous situons) seront identifiées qui permettra de distinguer diverses écoles ou divers courants de pensée dans l'analyse du mental (on peut citer de grandes catégories comme les sciences cognitives ou la psychanalyse). Or, malgré leur volonté de s'écarter du modèle cartésien des substances, ces différents modèles ont une grande difficulté à éliminer de leur théorisation toute présupposition métaphysique quant à la « nature » du mental<sup>1</sup>. D'après le modèle cartésien, en effet, la pensée est capable d'un retour sur soi, d'une réflexion, mais elle s'auto-constitue aussi comme objet (d'observation, de connaissance) au sens propre. Elle est une « substance pensante ». Cette réification de la pensée a donné lieu à une tradition « mentaliste », qui identifie généralement certains « états mentaux » à des causes de nos actions ou à d'autres « états mentaux ». Ces états ne seraient connaissables que sur le mode de l'introspection, c'est-à-dire par l'observation en première personne de mes contenus mentaux.

Or, ces conceptions sont fondées sur une erreur réaliste dans la mesure où elles se basent sur un présupposé ontologique et métaphysique lourd

---

1. Voir à ce propos l'ouvrage de J. Kim, *Mind in a Physical World : An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.

dénoncé par la critique wittgensteinienne du langage privé et du « mythe de l'intériorité »<sup>2</sup>. Cette critique vise à démolir toute la mythologie psychologisante qui voudrait que les concepts psychologiques comme la « pensée », les « intentions », etc., renvoient à des entités identifiables ou à des contenus pouvant faire l'objet d'une connaissance observationnelle. Au lieu d'adapter le monde des objets aux concepts (philosophiques) que nous forgeons, il est préférable d'essayer de comprendre pourquoi, comment et en quel sens nous parlons ainsi, en particulier du mental. Il convient de se détourner de la tentation consistant à réifier les concepts psychologiques en en faisant des objets éthérés, une âme, un esprit, un mécanisme psychophysique, un pur physiologisme, etc. C'est au contraire dans et par la signification – qui n'a rien de privé ou d'inaccessible mais qui est par définition extérieure, usuelle, publique et ostensive – que nous devons éclairer et apprendre quelque chose des comportements humains, et en particulier des actions humaines.

Ainsi, il est impropre de considérer que nos intentions seraient un « objet » d'investigation et de connaissance au sens cartésien du terme. Il faut adopter une perspective qui sorte du dualisme cartésien et renonce à la notion même de « contenu mental ». Or, une certaine application de l'analyse du langage héritée de Wittgenstein permet de sortir de ce dualisme sans pour autant fournir une analyse réductionniste du mental. L'analyse proposée par Anscombe dans son ouvrage, *L'intention*<sup>3</sup>, témoigne de cette possibilité. Celle-ci met en œuvre une analyse sémantique et pratique du concept d'intention, se proposant de montrer que « en gros, l'intention d'un homme, c'est son action »<sup>4</sup> en affirmant que la caractérisation intentionnelle n'est après tout qu'un *mode de description* de l'action, tout en maintenant l'idée d'un accès cognitif spécifique mais non privé de l'agent à ce qui sera décrit comme son intention. Cette mise au jour de ce que Anscombe appelle une « connaissance sans observation » permettra éventuellement d'éclairer certaines réflexions au sujet de la connaissance de soi et notamment de certaines thèses ryliennes à ce propos<sup>5</sup>.

Nous commencerons d'abord par montrer les faiblesses de la tradition cartésienne et de ses influences implicites sur les théorisations actuelles du mental. Nous tâcherons ensuite de montrer en quoi certaines thèses d'Anscombe permettent par l'analyse des intentions de se démarquer des conceptions mentalistes<sup>6</sup> de l'esprit et de l'action. Nous verrons enfin en quoi cette analyse permet de spécifier une nouvelle forme de connaissance de soi.

---

2. D'après l'expression de J. Bouveresse in *Le mythe de l'intériorité*, Éditions de Minuit, Paris, 1976.

3. E. Anscombe, *L'intention*, trad. M. Maurice et C. Michon, Gallimard, Paris, 2002.

4. *Ibid.*, § 25, p. 92.

5. G. Ryle, *La notion d'esprit*, trad. S. Stern-Gillet, Payot, Paris, 2005.

6. Nous utilisons le terme « mentaliste » pour désigner de manière générale les théories déterministes, réalistes ou substantialistes du mental.

## Dualisme et réflexivité : Descartes précurseur du mentalisme

### La « *res cogitans* » et les « *cogitationes* »

La seconde Méditation<sup>7</sup> de Descartes est connue pour être paradigmatique de la tradition introspective, selon laquelle il ne serait possible à un individu de se connaître que par le biais d'un retour réflexif sur lui-même, retour réflexif permettant à sa pensée de se prendre pour objet (de connaissance et d'observation). Pour Descartes, le fait même qu'il (se) *pense* témoigne non seulement de son existence<sup>8</sup>, mais aussi d'une *connaissance* de sa pensée, dont il dit qu'elle est « la plus certaine et la plus évidente »<sup>9</sup>.

Une première objection qui peut lui être adressée et sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, consiste à remarquer que ce faisant Descartes confond la « conscience de soi » – c'est-à-dire le processus par lequel je prends conscience du fait que je pense, que j'agis, etc. – et la « connaissance de soi » par le biais de laquelle je me considère comme objet de connaissance et me place donc dans une attitude cognitive vis-à-vis de moi-même (j'élabore des hypothèses, des théories, etc.). Il conçoit la pensée à la fois comme une présence immédiate, transparente – « par le mot de penser, [il] entend tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-même »<sup>10</sup> – et comme un quelque chose que nous pourrions « connaître »<sup>11</sup>.

Par ailleurs, Descartes ne se contente pas simplement de ce constat d'existence, mais s'évertue à caractériser ce type d'existence comme une « *res cogitans* », « une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit [*mens*], ou une intelligence [*animus*], ou un entendement [*intellectus*], ou une raison [*ratio*] »<sup>12</sup>. Cette « *res cogitans* » devient alors non seulement *objet* de connaissance, mais aussi *moyen* de connaissance, car la pensée seule est à même d'éclairer le monde de manière plus ou moins juste par le biais de la « perception par l'esprit » qui peut être « soit imparfaite et confuse, [...] soit claire et distincte »<sup>13</sup>. Selon Descartes, la connaissance se modélise donc comme un éclairage plus ou moins lucide du monde par l'esprit. Autrement dit, seule la pensée est chez Descartes à même de déterminer l'authenticité de la connaissance et donc seule capable de faire la différence entre une apparence et la réalité. Un problème réside d'emblée en ceci qu'elle ne peut avoir de doute quant à sa propre nature :

7. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, trad. M. Beyssade, Le Livre de Poche, Paris, 1990, p. 48-81.

8. *Ego sum, ego existo, ibid.*, p. 52-53.

9. *Ea cognitio, quam omnium certissimam evidentissimamque, ibid.*, p. 53.

10. R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, I, § 9, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 574.

11. *Ibid.*, § 9, p. 575.

12. R. Descartes, *Méditations métaphysiques, op. cit.*, p. 59.

13. *Ibid.*, p. 73.

Il me semble aussi que ce biais [la pensée] est tout le meilleur que nous puissions choisir pour connaître la nature de l'âme, et qu'elle est une substance entièrement distincte du corps ; car, examinant ce que nous sommes, nous qui pensons maintenant qu'il n'y a rien hors de notre pensée qui soit véritablement ou qui existe, nous connaissons manifestement [...] que nous sommes par cela seul que nous pensons ; et par conséquent que la notion que nous avons de notre âme ou de notre pensée précède celle que nous avons du corps, et qu'elle est plus certaine [...] <sup>14</sup>.

Cette citation résume parfaitement le primat cartésien de l'introspection et par là même l'idée que la connaissance en général ne reposerait au fond que sur un solipsisme éclairé. Nous ne pourrions dès lors connaître que ce qui est en nous, c'est-à-dire notre pensée et nos perceptions (au sens large). Il ne s'agit pas ici de procéder à une critique détaillée des conceptions cartésiennes de la connaissance. Simplement, nous voudrions montrer que le dualisme cartésien entre « *res cogitans* » et « *res extensa* » – introduit par cette distinction entre la connaissance directe que j'ai de moi et la connaissance indirecte que j'ai du monde – met en place toute une mythologie tant en ce qui concerne les explications psychologiques qu'en ce qui concerne la connaissance. Comme le résume très bien J. Tanney, Ryle dans *La notion d'esprit* montre parfaitement que « le problème du cartésianisme est qu'il essaye d'expliquer [les] différences [cruciales entre des créatures aux comportements identiques] en faisant l'hypothèse de l'existence de causes occultes ou cachées <sup>15</sup> ».

Une majeure partie du débat entre Ryle et Descartes se joue sur la critique de l'assimilation cartésienne entre conscience et connaissance. Ryle critique le fait que dans la philosophie cartésienne l'idée d'une transparence de la conscience permet de rendre compte du fait que je suis le mieux à même de me connaître, puisque ce qui m'est donné à voir de mon intériorité est immédiatement – sans la médiation même des sens susceptibles de me tromper – à la disposition de mon entendement. Je suis l'objet privilégié de ma connaissance, je peux m'observer sans médiation. Or cette critique de Descartes permet à Ryle de prouver, *a contrario*, que non seulement on ne peut identifier conscience et connaissance (car la connaissance est liée au critère du doute). Elle lui permet de prouver d'autre part que l'existence d'une conscience qui serait à moi-même transparente est une fiction de mon langage, et surtout, que, de ce fait, si je dois parler de *connaissance* de soi, je dois nécessairement faire référence à des actes, des jugements, etc., qui peuvent être soumis au doute. Je peux me tromper sur moi-même, sur ce que je pense, etc., et ceci contribue à justifier le fait que nous ne pouvons pas parler de transparence de la conscience ou d'une connaissance introspective et indubitable.

---

14. R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, *op. cit.*, I, § 8, p. 573-574.

15. J. Tanney, « Une cartographie des concepts mentaux », in G. Ryle, *La notion d'esprit*, *op. cit.*, p. 36.

Comme Kant l'a déjà fait remarquer, une des erreurs méthodologiques de Descartes réside donc dans le passage qu'il effectue de la pensée à l'existence. Il passe de l'idée que je pense quelque chose (douter, être trompé, etc.) à celle que j'existe en tant que je puis être à la fois le sujet et l'objet de cette pensée même. On ne pourrait lui reprocher cette démarche s'il s'en tenait à caractériser le « penser à » comme une « conscience de ». Or son erreur, à l'origine de la conception dualiste, est d'identifier ce à quoi il pense à une *res*. Il substantialise ainsi la pensée, mettant en place toute une tradition philosophique et scientifique visant à caractériser cette substance. Il est alors amusant de relever ces mots de la plume de Descartes lui-même : « Je reste pris pourtant dans le piège des mots, et suis presque trompé par le langage courant<sup>16</sup>. » Il ne croyait pas si bien dire, puisque Wittgenstein trois siècles plus tard lui fera justement ce reproche, à lui et à toute la tradition qui l'a suivi, souvent en le critiquant. À ce détail près que ce n'est pas tant le langage courant qui le trompe que sa volonté philosophique de caractériser et de théoriser la pensée.

### La thèse mentaliste

Il se trouve effectivement que notre langage courant ainsi que celui des sciences sont fortement imprégnés de cartésianisme. Plus largement encore, comme le souligne Kenny,

Les innovations de Descartes ont influencé les philosophes en dehors de la tradition cartésienne. Les idées, les impressions et les sense-data sont toutes, pour la norme cartésienne, des entités mentales ; et pour les empiristes anglais elles ont toutes la priorité épistémologique sur les substances physiques et le monde extérieur problématique. Pas moins que pour Descartes, pour Locke, Berkeley et Hume, on connaît mieux l'esprit que le corps, au sens où l'intérieur est plus certain que l'extérieur, le privé a priorité sur le public. La viabilité de la notion cartésienne d'esprit concerne non seulement les historiens qui travaillent sur Descartes, mais quiconque s'intéresse à l'épistémologie et à la psychologie philosophique<sup>17</sup>.

Et il semble bien que les théories mentalistes actuelles se trouvent encore empêtrées dans cette illusion du caractère privé et inaccessible à autrui de l'intériorité<sup>18</sup>. De plus, il ne faut pas croire que cette mythologie ne toucherait que les théoriciens non-réductionnistes qui souhaitent conserver au mental sa spécificité. C'est une mythologie qui, comme le montre Ryle,

---

16. *Ibid.*, p. 75.

17. A. Kenny, « Cartesian Privacy » in Wittgenstein, *The Philosophical Investigations*, ed. G. Pitcher, Anchor Books, New York, 1966.

18. Voir par exemple les travaux initiés par le livre séminal de J. Fodor, *Language of Thought*, Harvard University Press, 1975, dans lequel Fodor avance l'idée qu'il existe, antérieurement à tout langage naturel, un langage mental au moyen duquel se forment les pensées et auquel seul le sujet pensant a accès.

touche même les théories physicalistes ou réductionnistes du mental, c'est-à-dire celles qui précisément cherchent généralement à prouver que la conservation de la spécificité du mental ne peut que gangrener la théorie scientifique et qu'il convient pour y remédier de réduire les phénomènes mentaux à des causes de type physicaliste :

La « réduction » des états et processus mentaux à des états et processus physiques présuppose la légitimité de la disjonction : « Ou il existe des états d'esprit ou il existe des corps (mais pas les deux). » Ce qui équivaut à dire : « Ou elle a acheté un gant pour la main droite et un gant pour la main gauche ou elle a acheté une paire de gant (mais pas les deux) »<sup>19</sup>.

Ce qui veut dire que, pour autant, le réductionniste (comme le montre J. Kim<sup>20</sup>) n'entend pas nier qu'il puisse y avoir une « nature spirituelle » spécifique. En revanche il ne peut admettre que cette spécificité du mental soit compatible avec une explication scientifique des rapports entre l'esprit et le corps. C'est pourquoi le réductionniste doit absolument adopter une position théorique tranchée quant à la nature de ce qu'il nomme des « états mentaux ». Pourtant, d'après ce que nous dit Ryle, ce faisant il introduit une distinction absurde, qui ne fait en réalité que réintroduire le dualisme cartésien. En effet, le réductionnisme physicaliste, par exemple, loin d'éliminer le dualisme le renforce en disant que la seule chose que nous puissions connaître du mental serait sa « nature » physique. Tout ce qui relèverait alors du domaine sémantique serait à éliminer.

Malgré les remarques qu'a pu faire Kenny sur le caractère non naturel (ou philosophique) du vocabulaire cartésien<sup>21</sup>, il est incontestable que notre langage est fortement imprégné de dualisme (et Descartes n'en est pas l'inventeur). Wittgenstein, parmi d'autres, – et malgré sa position critique à l'égard du dualisme – constate ce phénomène. Ceci le conduit notamment à élaborer une distinction assez radicale entre ce qu'il appelle une « grammaire des causes » – s'appliquant au domaine de l'objectivité, des lois de la nature et de la régularité des phénomènes – et une « grammaire des raisons » – destinée à rendre compte en première personne de la légitimité de nos actes ou de nos comportements. Cependant, cette idée wittgensteinienne d'une forme d'irréductibilité du discours (rationnel) en première personne à un compte rendu causal (déterministe ou physicaliste) en troisième personne ne le pousse pas à introduire un dualisme effectif au niveau ontologique (comme le suggère par exemple la distinction de Dilthey entre science de la nature et science de l'esprit). Pour Wittgenstein, cette dualité est un fait de notre « grammaire », mais ne contraint en rien la réalité « phénoménologique », ou plutôt il n'y a simplement pas lieu de parler d'un

19. G. Ryle, *La notion d'esprit*, op. cit., p. 90. Citation reprise in J. Tanney, « Une cartographie des concepts mentaux », art. cit., p. 32.

20. J. Kim, *Mind in a Physical World*, op. cit.

21. A. Kenny, « Cartesian Privacy », art. cit., p. 356-357.



niveau de réalité phénoménologique, puisque c'est la signification dans le langage qui me dit ce qu'est la réalité. Selon lui, la théorie de l'introspection est donc critiquable dans la mesure où elle pose l'existence d'objets mentaux observables sur la base de simples concepts ou, comme il le dit, de « fictions grammaticales ». Autrement dit, cette théorie se trompe lorsqu'elle se fonde sur un modèle perceptif (d'autant que ses objets sont fictifs)<sup>22</sup>. En revanche elle n'est pas privée au sens où elle serait par essence inaccessible à autrui.

Dès lors, la plupart des théories cherchant à sortir du dualisme se trouvent généralement largement empêtrées dedans. C'est ce que Wittgenstein a essayé de montrer au sujet de Freud<sup>23</sup> qui, tout en essayant de maintenir une certaine spécificité du psychique, ne peut éviter, dans un mouvement positiviste, de créer un concept (l'Inconscient) auquel il finira par accorder un certain statut ontologique et un pouvoir causal. Mais c'est le cas, plus largement, de toutes les théories mentalistes qui tentent d'expliquer l'action humaine en cherchant à identifier une cause mentale (intention, volonté, processus physique) – à la manière dont Descartes identifie une « *res cogitans* » – qui me déterminerait à agir.

Notre analyse ne vise pas à dépsychologiser l'analyse du mental, sur laquelle tout un ensemble de philosophes et de psychologues prétendent s'appuyer, mais à la démystifier par l'examen minutieux des usages que nous faisons des concepts psychologiques (et plus particulièrement ici du concept d'intention). Comment pourrions-nous éclairer les comportements humains et en particulier les actions humaines sans tomber dans les pièges de la métaphysique, c'est-à-dire les pièges que nous tendent les « fictions grammaticales » ?

## Intention et action

### Les pièges du mentalisme et de l'introspection

Dans *L'intention*, Anscombe propose d'analyser l'usage que nous faisons du concept d'intention en tentant de réhabiliter son lien nécessaire à l'action. Pour Anscombe, l'intention n'est d'ailleurs pas simplement *liée* à l'action comme le présupposent certaines thèses mentalistes selon

---

22. « Le behaviouriste a raison de réaliser que les concepts psychologiques ne sont pas logiquement indépendants des concepts comportementaux. Il a tort de penser que les concepts psychologiques sont, d'une manière ou d'une autre, *réductibles* à des concepts comportementaux. [...] L'idéaliste, le phénoménaliste, et le solipsiste ont raison d'insister sur l'immédiateté de l'auto-attribution de l'expérience. Je n'avoue pas que j'ai une certaine expérience, ni ne justifie mon aveu, en me fondant sur mon comportement. Mais je n'avoue pas non plus ni ne justifie mon aveu sur la base d'un critère du sens interne conçu sur le modèle perceptif de l'introspection. », P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion*, Oxford University Press, 1972, p. 305.

23. Voir notamment L. Wittgenstein, « Conversations sur Freud » in *Leçons et conversation*, Gallimard, folio essais, 1992.

lesquelles il faudrait concevoir l'intention comme une cause mentale de l'action ; mais elle *est* la plupart du temps l'action qui la réalise. De fait, « si vous voulez dire quelque chose d'à peu près exact sur les intentions de quelqu'un, une bonne manière d'y arriver sera d'indiquer ce qu'il a effectivement fait ou ce qu'il est en train de faire<sup>24</sup>. » Nous allons éclaircir ce point un peu plus loin, mais attardons-nous un peu sur les raisons qui font que Anscombe (à la suite de Wittgenstein) refuse une interprétation mentaliste ou introspective de l'intention.

Au troisième paragraphe de son ouvrage, Anscombe affirme vouloir rejeter deux méthodes d'investigation : celle qui consiste à s'en tenir à une analyse linguistique des énoncés dans lesquels nous parlons d'intention ; et celle qui consiste à utiliser la méthode introspective en vue d'identifier le « contenu » de nos intentions. Par le premier refus, elle indique simplement que nous ne pouvons analyser l'intention que contextuellement, c'est-à-dire à travers toutes ses manifestations, qui ne se limitent pas à un strict cadre linguistique mais transparaissent également dans l'action. Autrement dit, elle ne s'arrête pas simplement aux cas où nous parlons effectivement d'intention, mais veut aussi analyser les cas où nous *pouvons* parler d'intention ou d'action intentionnelle. Le second refus est explicitement dirigé à l'encontre des théories de l'introspection et des théories mentalistes d'après lesquelles, pour parler de « pensée » ou d'« intention », il faudrait avant tout identifier un référent, une *res* (au sens large, et pas nécessairement soit matérialiste, soit idéaliste).

Cependant, nous avons, comme le remarque Anscombe, « volontiers tendance à estimer qu'en général l'agent a seul autorité pour dire quelles sont ses intentions<sup>25</sup> ». Car, en effet, « bien souvent, l'intention [qu'un agent] a *en* faisant [une] chose ne se voit pas à ce qu'il fait »<sup>26</sup> ou encore, si l'intention de l'agent n'est pas manifeste, nous devons l'interroger « pour être fixé » et « un homme peut avoir une intention et ne rien faire pour la mettre à exécution »<sup>27</sup>. Autrement dit, un certain nombre de situations concourent pour affirmer qu'il y aurait un certain caractère privé ou interne de nos intentions. Anscombe remarque cependant que la plupart du temps, lorsque nous décrivons l'action présente ou passée de quelqu'un, nous devinons avec une forte probabilité de certitude ses (ou une de ses) intentions. Notre apprentissage des conventions, l'habitude, le contexte etc., font que nous analysons une situation de telle ou telle manière. Ainsi, nous reconnaissons l'action d'un tiers comme étant ce qu'elle est et nous prêtons (implicitement ou explicitement) un rôle intentionnel à l'agent dans le cadre de l'action qu'il effectue. La perspective de *L'intention* vise alors à éclairer le concept d'intention à partir de « ce qu'un homme fait effectivement »<sup>28</sup>.

24. E. Anscombe, *L'intention, op. cit.*, § 4, p. 42.

25. *Ibid.*, § 4, p. 44.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

Anscombe reprend à ce titre la thèse wittgensteinienne, selon laquelle nos pensées (et en particuliers nos intentions) ne seraient pas des entités en-soi dissociables de leurs expressions. Cette thèse fait référence à la double critique wittgensteinienne de l'existence d'une intériorité et de la possibilité d'un « langage privé », selon laquelle c'est un aveuglement de penser que les concepts pourraient renvoyer à une signification privée. Cette critique consiste à refuser l'idée que, par exemple, lorsque je dis « rouge » ou encore lorsque je dis « j'ai mal », je me réfère à une signification interne et privée liée à ma propre sensation du rouge ou de la douleur. Selon Wittgenstein, cette idée d'une intériorité privée est un mythe construit à partir de notre langage. Il vient du fait déjà exprimé ici que nous avons tendance à réifier ou à hypostasier des concepts comme « penser », « vouloir », « ressentir », etc. Cette critique aboutit à l'idée selon laquelle le seul critère permettant d'identifier ce que nous appelons « une pensée » est nécessairement un critère public et qui plus est exprimable dans un langage qui est (par définition) public. Ainsi, la seule chose me permettant d'identifier une pensée comme telle est la possibilité que j'ai de la transcrire dans un langage, c'est-à-dire un système de signes communicables car conventionnellement fixés. Par ailleurs, cette convention est déterminée par l'usage et le contexte d'énonciation et non par une sorte de contrat tacite définitif et figé.

### Le primat du sens

Anscombe exploite à ce titre la thématique wittgensteinienne des raisons afin de mettre en place une philosophie de l'intention. Comme nous l'avons vu, elle se démarque quelque peu de Wittgenstein en ceci qu'elle ne souhaite pas simplement rejeter la méthode introspective et s'en tenir à « l'expression verbale de l'intention », mais elle souhaite discerner l'intention dans l'action<sup>29</sup>. La réponse principale à ces questions repose sur la notion de *sens*, et en particulier sur la distinction wittgensteinienne entre un *non-sens* (*Unsinn*) et un énoncé *dépourvu de sens* (*Sinnlos*). En effet, une des thèses centrales à laquelle conduit le travail d'Anscombe consiste à affirmer que dire d'une action qu'elle est intentionnelle consiste en réalité à proposer une certaine description de l'action en question. Anscombe soutient la thèse selon laquelle le fait de qualifier une action d'intentionnelle n'est pas ajouter un élément (au sens d'une *res*, d'une cause, etc. ; mais aussi dans un sens plus large) qui accompagnerait l'action. Il s'agit simplement d'une façon de *décrire* l'action désignée. Décrire une action de manière intentionnelle c'est répondre à la question « Pourquoi ? » en tant que celle-ci réclame que l'on fournisse des *raisons* d'agir. Ainsi, les réponses à la question « Pourquoi ? » qui délimite le « champ des actions intentionnelles », sont celles qui donnent des « raisons d'agir » (*reasons for acting*) au sens large. Nous posons cette question lorsque nous ne

---

29. E. Anscombe, *L'intention*, § 3.

comprenons pas pourquoi un individu agit de telle ou telle manière ou encore (car nous trouvons les raisons de son action inintelligibles) lorsque nous nous estimons en droit de demander à un individu pourquoi il fait telle ou telle chose. Dès lors qu'une certaine description d'une action semble constituer une réponse légitime à la question « Pourquoi ? », celle-ci peut décrire l'action de manière intentionnelle :

Les réponses à la question « Pourquoi ? » qui lui donnent une application ont donc une étendue plus vaste que les réponses qui donnent des raisons d'agir. On peut maintenant définir la question « Pourquoi ? » comme la question qui demande une réponse de ce type. Et de la sorte, nous avons délimité en gros le champ des actions intentionnelles<sup>30</sup>.

Les descriptions intentionnelles en première personne sont donc pour Anscombe étroitement liées à ce que Wittgenstein décrit comme une « grammaire des raisons ». Ceci n'exclut pas pour autant qu'un tiers puisse décrire ma propre action de manière intentionnelle. S'il me voit casser des œufs dans un saladier, il peut penser ou dire que j'ai l'intention de faire une omelette ou des crêpes. Mais cette description intentionnelle n'est pas la seule possible, et nous pouvons par exemple décrire une même action en des termes physiologiques, poétiques, etc.<sup>31</sup> Mon observateur peut donc également constater ou penser simplement que je casse des œufs sans attribuer une raison intentionnelle à mon action, observant mon action en se disant « Elle casse des œufs » tout comme il pourrait dire « La radio est allumée ». Il n'y a donc pas *une seule* description d'une action qui serait *la* bonne. Ainsi, comme pour le cas de la douleur chez Wittgenstein, la condition qui fait que nous pouvons identifier une intention comme telle réside dans un critère public de la *signification* de l'expression « intention » et de ses usages. L'identification d'une intention exige un critère de reconnaissance.

Or, justement, dans les cas qui nous intéressent, l'intention n'est pas toujours immédiatement reconnaissable à partir de ses manifestations. Elle est parfois même simplement non manifestée. Pourtant, ce qui compte c'est que le sujet puisse donner une *raison* qui justifie intentionnellement son action, ou plus simplement il doit pouvoir exprimer de manière sensée et compréhensible son intention. Comment comprendre ce critère du sens et de la compréhension ? Anscombe reprend à son compte le concept wittgensteinien de « *unsinn* » ou « *unsinnig* » et lui confère un sens nouveau. Elle opère un glissement du concept wittgensteinien à celui de « inintelligible » (*unintelligible*)<sup>32</sup>. Ce concept permet à Anscombe d'illustrer des cas où quelqu'un exprime des raisons qui nous semblent inintelligibles (comme « je n'étais pas conscient que je faisais cela »). Le fait que nous ne

---

30. *Ibid.*, § 18, p. 69.

31. *Ibid.*, § 22.

32. *Ibid.*, § 18.

comprenions pas les raisons exprimées par quelqu'un pour expliquer son action n'est pas dû au fait que sa phrase serait une suite de mots incompréhensible (*Unsinn*) – a « *wordsalad* » – ou encore un énoncé utilisé dans le cadre d'un mauvais « jeu de langage » (*Sinnlos*). Mais il s'agit d'une inintelligibilité de l'ordre de l'irrationnel<sup>33</sup> : nous ne comprenons pas pourquoi X a agi de telle ou telle manière, car nous ne comprenons pas le sens de son action ; et lorsqu'il tente de nous l'expliquer, nous ne comprenons pas non plus le sens de son explication. Il ne s'agit plus simplement du "*sinnlos*" dont parle Wittgenstein, qui fait plutôt référence à une erreur de grammaire, c'est-à-dire à ce que nous faisons couramment en philosophie et plus précisément en métaphysique lorsque nous cherchons à réifier certains concepts, etc.

Plus spécifiquement, d'après Anscombe, lorsque nous donnons pour notre action des raisons intentionnelles, il faut que le caractère d'intentionnalité puisse être reconnaissable comme tel. Nous ne pouvons pas qualifier n'importe quelle raison d'agir d'intentionnelle<sup>34</sup>, mais nous ne pouvons pas non plus admettre n'importe quelle raison qui aurait la *forme* de l'expression d'une intention comme étant intentionnelle<sup>35</sup>. Cependant, la reconnaissance de l'intention requiert un certain lien de cohérence avec l'action censée la réaliser<sup>36</sup> qui fait que « pour que "Je fais P en vue de Q" ait un sens, nous devons voir comment l'état de choses futur Q peut être une étape ultérieure dans un processus dont l'action P est une étape antérieure<sup>37</sup>. » Et pourtant, ce processus ne saurait être causal<sup>38</sup>, « le fait de monter les escaliers ne produit pas habituellement le fait d'aller chercher des appareils photos<sup>39</sup>. » En effet, il faut comprendre ici que le critère du *sens* est primordial pour comprendre en quoi un état de choses futur décrit une intention d'agir. Et ce critère est avant tout public. Autrement dit, l'agent peut affirmer que son action exprime ou réalise son intention uniquement dans la mesure où il est possible pour un tiers de reconnaître l'expression d'une intention dans ce que l'agent désigne comme son intention. D'après ce

33. Voir le travail de Davidson sur ces questions in D. Davidson, *Paradoxes de l'irrationalité*, Édition de l'Éclat, Nîmes, 2002.

34. Dans l'exemple suivant, la raison qui vient justifier l'action n'est pas intentionnelle : « Pourquoi installez-vous une caméra sur ce trottoir ? – Parce que Marilyn Monroe va passer. », *L'intention, op. cit.*, § 22, p. 79.

35. Pour reprendre l'exemple proposé par Anscombe, si je dis que je monte l'escalier dans l'intention d'aller chercher mon appareil photo alors que je sais parfaitement que celui-ci est dans la cave, l'expression de mon intention est « inintelligible », et le caractère intentionnel de mon action n'est pas reconnaissable, compréhensible ou identifiable publiquement.

36. Cette réflexion n'est bien sûr pas restreinte au domaine des intentions qui réussissent. En réalité, Anscombe montre bien qu'il y a un lien indissociable entre intention et action et que l'intention même non réalisée en action vise ou désigne une action.

37. E. Anscombe, *L'intention, op. cit.*, § 22, p. 81.

38. D. Davidson objectera contre cette idée le fait que nous puissions caractériser les raisons d'agir sous le modèle de « causes singulières », voir *Action et Événements*, trad. p. Engel, PUF, coll. Epiméthée, Paris, 1993.

39. *L'intention, op. cit.*, § 22, p. 80.

critère du *sens*, un rêve incohérent, inintelligible peut être admis comme étant néanmoins bien un rêve, tandis que l'expression d'une (pseudo) intention qui serait inintelligible comme telle dans son expression langagière ne serait purement et simplement pas l'expression d'une intention (mais peut-être l'expression d'autre chose). Ainsi, l'action qui réalise mon intention est de ce point de vue celle qui est en adéquation avec la description intentionnelle que je propose. Par exemple, si quelqu'un me voit dans le train pour Londres, il pensera certainement que j'ai l'intention d'aller à Londres. S'il me demande : « Où allez-vous ? » et que je réponds : « À Canterbury », il comprendra alors que je suis montée dans le mauvais train. Si je suis bien dans le train pour Londres, mon action n'était donc pas adéquate à mon intention qui était d'aller à Canterbury. D'après le critère du sens, il faut, d'autre part, que la description de mon action apparaisse bien comme la *description* d'une intention et qu'elle soit intelligible comme telle. Si la personne du train me demande pourquoi je range ma valise dans le compartiment à bagage et que je dis : « Je ne sais pas » ou « Je range ma valise » ou « Les coquelicots poussent dans les champs », ma réponse n'exprime pas une intention, elle n'est pas une description intentionnelle de mon action.

Autrement dit, on ne peut avoir affaire à l'expression d'une intention dans les deux cas suivants : si mon action est inadaptée à mon dessein intentionnel ; si mon action est simplement indépendante du phénomène que je souhaiterais intentionnellement produire (par exemple si le phénomène en question n'est jamais le résultat d'une action humaine – sauf dans les pensées religieuses ou magiques – par exemple le fait que le soleil se lève).

De ce point de vue, le décalage entre l'intention et l'action ne pose plus de problème car l'unique critère permettant d'identifier une intention est public. C'est celui, en résumé, de la « grammaire » de l'intention. Je peux donc formuler une intention en pensée (au sens où Wittgenstein parlerait de « réciter l'alphabet dans sa tête ») sans pour autant la matérialiser ou l'exprimer en action. Elle sera une intention dans la mesure où, en la comparant aux autres expressions d'intentions, je pourrai la reconnaître comme telle. Si je suis en train de casser des œufs, un observateur extérieur peut penser que je suis en train de faire un gâteau alors que je prépare une omelette. Je peux donc croire que, par mon action, je réalise une certaine intention alors que du point de vue d'autrui j'en réalise une autre. Puisque c'est justement le point de vue d'autrui et que lui ou moi pouvons ignorer ou connaître certaines choses (certaines données contextuelles, par exemple) qui font que nous décrivons une même action de manière différente<sup>40</sup>.

---

40. Cette thèse d'Anscombe est également rediscutée par Davidson, car selon lui la variation des descriptions renvoie à des actions différentes : en effet, Œdipe n'a pas tué son père, il a tué un vieil homme.

## Connaître ses intentions : La « connaissance sans observation » et la critique de la pensée privée (Anscombe et Wittgenstein).

### Wittgenstein : une pensée interne non privée

La critique wittgensteinienne de la pensée privée et du solipsisme consiste d'une part à affirmer qu'un langage privé est impossible car le propre du langage est d'être traduisible et de reposer sur des règles d'application conventionnelles, donc publiques. D'autre part, les critères de la signification ne correspondent pas à une expérience privée et interne (par exemple ma propre expérience du rouge ou de la douleur), mais sur des critères publics d'usage, d'apprentissage et d'application (qui déterminent la grammaire des jeux de langage). Troisièmement, la pensée n'est donc pas quelque chose de privé qui s'exprimerait dans un langage subjectif, mais notre pensée s'exprime dans un langage usuel, c'est-à-dire objectif et conventionnel. Corrélativement, notre tendance à vouloir dissocier la pensée du langage et à vouloir en faire un objet d'investigation à part entière (comme c'est le cas en psychologie empirique ou plus généralement d'après les critères de la méthode introspective) provient de la tendance en philosophie à chercher derrière le substantif un objet d'étude observable. C'est à partir de là que nous nous trompons de « jeu de langage » et tentons d'élaborer des méthodes d'investigation en psychologie. Partant de concepts identifiés à des *res* nous cherchons à leur attribuer un statut ontologique ou un pouvoir causal (pensons au rôle de l'inconscient dans les actes manqués, le mot d'esprit, le lapsus ou le rêve<sup>41</sup>). Ainsi, Wittgenstein ne dénonce pas à proprement parler l'idée que nous puissions faire référence à une certaine « profondeur de la pensée », mais il dénonce le fait que bien souvent l'illusion de la profondeur, celle de l'intériorité ou du subjectivisme de la signification, est simplement créée par une « fiction *grammaticale* ». Donc, pour Wittgenstein, si la pensée n'est pas privée, c'est au sens où elle est *sensée* ou *exprimable*, et pas simplement, comme chez Ryle, *observable*. C'est donc au sens où elle se réfère à une convention et à des critères publics du sens et de l'usage. Ainsi, elle n'est pas nécessairement *exprimée*.

Si Wittgenstein n'entend pas réhabiliter la méthode introspective, car celle-ci présuppose un dualisme ontologique auquel il n'adhère absolument pas, il ne nie pas, en revanche, qu'il y ait une quelconque pertinence à parler d'expérience subjective. Comme il le dit dans *Le cahier bleu*<sup>42</sup>, lorsque je dis « J'ai mal aux dents », mon affirmation n'est pas soumise à une procédure de reconnaissance (« Est-ce bien moi qui ai mal aux dents ? », etc.), donc elle n'est pas soumise au doute (il sera d'ailleurs absurde de me demander pourquoi j'ai mal aux dents sauf à vouloir connaître la cause de mon mal de dents : une carie, un choc, etc.) ; mais, de plus, je sais que j'ai mal aux dents au moment même où j'ai mal aux dents. Bien entendu cette immunité à

41. Voir L. Wittgenstein, « Conversations sur Freud », *art. cit.*

42. Wittgenstein, *Le cahier bleu*, trad. M. Goldberg et J. Sackur, NRF Gallimard, p. 124-125.

l'erreur n'est pas absolue, je peux me tromper sur mes sentiments, sur la localisation d'une douleur, etc. ; mais ce constat d'erreur est plus lié à l'indétermination des concepts psychologiques – c'est-à-dire au caractère flou des limites que constituent leurs jeux de langage et à la grande variété de concepts que regroupe cette « catégorie » – qu'à un principe objectif de vérification et d'expérimentation.

### **Anscombe, la « connaissance sans observation »**

Assez rapidement, Anscombe se trouve confrontée à la question du degré de probabilité du crédit que nous pouvons accorder à quelqu'un qui exprime son intention (en parole ou en acte). En effet, dans un cadre judiciaire par exemple, lorsque quelqu'un nie ou avoue avoir fait telle ou telle chose dans telle ou telle intention, il est toujours possible que cette personne mente sur son intention, et alors même si un certain nombre d'indices concordent plus ou moins avec l'une des solutions, qu'est-ce qui me dit que je ne me trompe pas ? D'autre part, d'après Anscombe, nous ne maîtrisons pas toutes les conséquences et toutes les implications de nos actions, ou du moins, ce n'est pas parce qu'en faisant une chose que l'on a l'intention de faire nous en faisons aussi une autre, que cette deuxième action sera intentionnelle<sup>43</sup>. Si par exemple en sciant une planche de bois pour fabriquer une cabane à oiseaux, je scie en réalité la planche de Smith, l'action de scier la planche de Smith n'est pas intentionnelle (d'après *ma* description).

Si donc nous nous en tenons aux indices ostensifs permettant de caractériser l'intention, Anscombe souligne très justement qu'un certain nombre d'indices, de faits et de comportements peuvent sans aucun doute nous mettre sur la bonne piste. Cependant, rien ne peut nous prouver que nous ne sommes pas dupés et que nous ne sommes pas à un moment ou à un autre dans l'erreur<sup>44</sup>. Dans un de ses articles<sup>45</sup>, Anscombe affirme qu'il est en effet absurde de dire que, dans ce genre de situation, celui qui, par exemple, fait semblant, serait dans une position privilégiée pour apporter des preuves du fait qu'il fait semblant. Car il serait absurde de croire que sa parole aurait alors plus de valeur que son comportement factice. Dès lors, l'argument d'Anscombe – sur lequel nous sommes en droit de rester dubitatifs, mais qui n'en est pas moins intéressant – consiste à dire qu'il y a effectivement certains cas où nous ne pouvons résoudre la question de savoir si notre

43. E. Anscombe, *L'intention*, § 25.

44. « Il y a donc bien, au moins jusqu'à un certain point, un contrôle possible de la sincérité des réponses que, selon nous, il pourrait donner. Mais il arrive un moment où ce n'est plus possible [...] La différence entre les deux n'implique pas nécessairement une différence dans ce qu'on le voit faire ou dans ses manières. [...] Il y a un point où seul ce que l'homme lui-même dit est un signe ; et il y a alors de la place pour quantité de disputes et de diagnostics raffinés sur sa sincérité. » (*L'intention*, § 25).

45. E. Anscombe, « Pretending », in *Metaphysics and the Philosophy of Mind – Collected Philosophical Papers*, II, 1981.



interlocuteur fait semblant ou pas (de souffrir par exemple). Mais ce genre de cas n'est pas censé réintroduire une position sceptique dans la mesure où il est particulier et n'exclut pas le fait que de manière générale nous accordons crédit à ce que nous disent les autres où à ce qu'ils manifestent, à moins qu'un certain nombre d'indices ne nous montrent effectivement qu'ils nous trompent ; auquel cas nous disons qu'ils font semblant. Au fond, pour Anscombe, l'insertion de l'acte dans un contexte et en particulier dans un contexte historicisé est fondamentale en vue de la qualification de certaines intentions (une certaine action pouvant être l'usage d'un « moyen en vue d'une fin », ou encore le fait que je sois à même de reconnaître l'intention d'autrui est lié au cadre historique de son action). Cependant son problème vise à rendre compte de la manière spécifique dont nous connaissons nos propres intentions par rapport à la manière dont nous connaissons celles des autres.

C'est à ce titre qu'elle introduit une distinction entre la connaissance issue de l'observation et la « connaissance sans observation »<sup>46</sup>. Elle commence par affirmer que dans la mesure où « les sens externes permettent habituellement d'identifier des sensations », cette connaissance inclut la *possibilité de l'erreur*. Car il existe alors des critères externes permettant de confirmer ou d'infirmer mon jugement. Et alors il sera possible, à l'aide d'un tiers d'identifier ou de corriger cette erreur. L'identification de ce type de connaissance « par observation », permet à Anscombe d'identifier par contraste la « connaissance sans observation ». Celle-ci serait exemplifiée par le fait que je n'ai pas besoin d'effectuer un constat pour situer où sont mes membres<sup>47</sup>. Anscombe se sert alors de cette distinction pour affirmer que j'identifie mes propres actions intentionnelles *sans observation* (bien que ceci n'empêche pas que je puisse également les connaître par observation de mes actions). Cela rejoint finalement la critique de l'introspection puisque l'introspection serait, à proprement parler, une *observation* de mon intériorité<sup>48</sup>.

Par la connaissance que nous avons de nos actions intentionnelles, j'entends la connaissance que nous nions avoir quand on nous demande, par exemple, « Pourquoi sonnez-vous la cloche ? » et que nous répondons « Mon Dieu ! Je ne savais pas que c'était *moi* qui la sonnais ! »<sup>49</sup>

Anscombe identifie donc la connaissance que j'ai de mon intention comme une « connaissance sans observation » dans la mesure où si, par mon

46. *Ibid.*, § 28 (il y est également fait allusion au § 4).

47. Cet exemple est discutable car il est difficile de savoir dans quelle mesure je ne situe pas mes membres en fonction de sensation, ou d'une habitude.

48. « Il ne s'agit pas de nier que l'objet d'une intention puisse être matière à connaissance (ou à opinion) fondée sur l'observation, l'inférence, l'ouï-dire, la superstition, ou n'importe quoi d'autre qui peut servir de fondement à la connaissance ou à l'opinion ; ni même matière à une opinion sans fondements. » (E. Anscombe, *L'intention*, § 28).

49. *Ibid.*, p. 100.

raisonnement, je « sais ou crois » qu'en faisant A, B, C je réaliserai mon intention de faire Z ; alors, si Z se réalise, « ce n'est pas par observation que je sais que je fais Z » en faisant A, B, C. Je sais, par exemple, qu'en appuyant sur l'interrupteur, j'allume la lumière, qu'en appuyant dans un certain ordre sur les touches de mon téléphone, j'appelle Elsa, etc. L'identification de mon intention se fait donc sur la base d'un savoir pratique (ou d'une opinion pratique). Ce savoir pratique correspond au fait que je sais que lorsque j'agis de telle ou telle manière, ceci devrait me permettre de réaliser mon intention. Je sais que le fait de monter dans le train pour Canterbury devrait m'y conduire. Dans le cadre de l'analyse des intentions, cette « connaissance pratique » serait, d'après Anscombe, une « connaissance sans observation » qui aurait lieu à la première personne. Le critère qui entre en jeu est alors, comme nous l'avons vu, l'aspect sensé et contextuellement cohérent de l'intention que j'exprime, ainsi que la pertinence des raisons que j'apporte pour justifier intentionnellement mon action.

### **Le critère du doute.**

Ce qui transparait dans ces deux analyses critiques de la pensée privée c'est un accord de principe pour dire qu'il existe bien deux manières différentes dont nous parlons de ce que l'on pense ou dont nous témoignons de nos intentions. La première est de l'ordre de l'observable, nous donnons ostensiblement à autrui les critères lui permettant de reconnaître une intention, une douleur, un sentiment de notre part. La seconde est plus complexe et c'est semble-t-il à son propos qu'existe un désaccord. Anscombe et Wittgenstein s'accordent pour dire que nous ne pouvons nier avoir des pensées ou des sentiments internes que nous n'exprimons pas. Ils s'accordent également pour dire que ceux-ci doivent nécessairement être reconnaissables, donc *en principe* exprimables. C'est-à-dire que si l'on me demande ce que je pense ou si l'on me demande de préciser mon intention, je dois être en mesure de fournir des critères objectifs permettant une reconnaissance de ma pensée comme telle (incluant la possibilité du doute). Dès lors, contrairement à l'analyse cartésienne qui suppose que je suis le seul à pouvoir déterminer par mon entendement le caractère de connaissance de ce que je pense, l'analyse wittgensteinienne estime qu'« il doit exister quelque chose permettant de distinguer le jugement que *p* du jugement que *q* »<sup>50</sup> ; et ce « quelque chose » correspond à un critère public ostensif dont parle, par exemple, Ryle. De ce point de vue, la faiblesse du système cartésien est donc bien le fait, comme le dit Kenny, que « la perception claire et distincte de la douleur<sup>51</sup> n'est en fait pas identifiable séparément de l'occurrence de la douleur et du jugement concernant l'origine de la douleur<sup>52</sup>. » Ici encore le seul critère étant, pour ainsi dire, le « contenu » de

50. A. Kenny, « Cartesian Privacy », *art. cit.*, p. 369.

51. R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, *op. cit.*, I, § 46 et § 67.

52. A. Kenny, « Cartesian Privacy », *art. cit.*, p. 366.

la pensée (car nous devons douter du fait que la douleur soit réellement dans notre pied), « la perception claire et distincte de la douleur », celle qui est censée nous en donner une connaissance n'est peut-être qu'un sentiment privé de douleur.

À présent, voyons de quelle manière Wittgenstein distingue l'expression d'une douleur de la douleur non exprimée. Comme le dit Kenny,

Il n'y a que deux possibilités de divergence entre la douleur et son expression : premièrement, que l'on puisse avoir un comportement de douleur sans douleur (304), deuxièmement, qu'il puisse y avoir de la douleur sans comportement de douleur (281)<sup>53</sup>.

Mais il ne peut en revanche y avoir, d'après Wittgenstein, d'expressions fausses de la douleur liée à une mauvaise reconnaissance de celle-ci ou à un usage privé du langage. Cette divergence ne peut avoir lieu que si l'individu qui parle ne maîtrise pas le langage avec lequel il s'exprime pourtant<sup>54</sup>. Au fond, comme le suggère Kenny<sup>55</sup>, de Descartes à Wittgenstein, le critère de connaissance est inversé. Pour Descartes, la connaissance est indubitable, et s'il me semble voir des hommes dans la rue (même si ce n'est qu'une apparence) je ne peux douter du fait que je *pense* que je les vois. Le critère premier c'est *mon* jugement. Pour Wittgenstein, ce n'est pas parce que je pense une chose que je suis en mesure de la *connaître*. Ou alors, je ne peux connaître véritablement cette chose qu'en rapport à un critère de reconnaissance *public*. Ce critère me permettant par ailleurs d'établir si je ne suis pas dans l'erreur. Anscombe est sur ce point d'accord avec Wittgenstein pour dire par exemple que « si un homme dit qu'il a vu quelqu'un à un endroit, qu'il a entendu quelqu'un bouger, ou qu'il a senti un insecte ramper sur lui, il est toujours possible de se demander s'il ne s'est pas trompé<sup>56</sup>. »

Il semble cependant qu'il y a un léger désaccord entre ces deux auteurs au sujet de la clarification de cette possible divergence évoquée par Wittgenstein au sujet de la douleur et par Anscombe au sujet de l'intention. Il est clair que Wittgenstein fait une distinction entre la douleur et l'expression de la douleur, et même – comme Anscombe – entre une intention et l'expression d'une intention, lorsqu'il dit au paragraphe 641 des *Recherches* : « L'expression de l'intention, si explicite soit-elle, n'est donc pas, à elle seule, une évidence suffisante de l'intention. » Il est cependant manifeste qu'il n'attribue pas le statut de connaissance aux énoncés psychologiques ayant selon lui un caractère indubitable :

---

53. *Ibid.*, p. 367. Les nombres entre parenthèses font références aux numéros des paragraphes correspondants in L. Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, trad. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, Gallimard, Paris, 2004.

54. *Ibid.*, voir § 271 des *Recherches*.

55. « Le cogito a mené à la conclusion que l'esprit est mieux connu que le corps. L'argument du langage privé mène, pour ainsi dire, à la conclusion que le corps est mieux connu que l'esprit. » (A. Kenny, « Cartesian Privacy », *art. cit.*, p. 361).

56. E. Anscombe, *L'intention, op. cit.*, § 28, p. 98.

On ne peut absolument pas dire de moi (si ce n'est en plaisantant) que je *sais* que j'ai mal. Que cela voudrait-il donc dire – sinon que j'*ai* mal ?

On ne peut pas dire que c'est par mon comportement *seulement* que les autres apprennent mes sensations – car on ne peut pas dire de moi que je les ai apprises. Je *les ai*.

Ce qui est vrai est qu'il y a du sens à dire des autres qu'ils doutent que j'ai mal et qu'il n'y en a aucun à le dire de moi-même<sup>57</sup>.

Dans ce cas, contrairement à ce qui se passe dans l'hypothèse du langage privé ou selon la thèse cartésienne<sup>58</sup>, je ne suis pas seul à pouvoir connaître une sensation de douleur que je ressens et que les autres ne pourraient connaître. Si je dis que j'ai mal, cela a un sens. Par contre, Wittgenstein « souhaite réserver l'usage de "connaître" pour les cas où la déception et le doute sont possibles, mais sont, de fait, exclus<sup>59</sup>. » Il apparaît donc que, pour Wittgenstein, une douleur ou une intention non exprimée n'est en aucune façon un objet de connaissance, mais fait plutôt l'objet d'une certitude incontestable. Ce n'est alors qu'en entrant dans le champ de l'extériorité qu'elles sont soumises au doute et deviennent objets de connaissance.

Il ne semble pas que ce soit le cas pour Anscombe puisqu'elle introduit le concept de « connaissance sans observation » pour caractériser un certain type de rapport (lié à la certitude ou à la familiarité) que j'ai avec ce que j'appelle mes intentions. Bien entendu, il serait naïf de penser que par l'introduction de ce concept, Anscombe réinstalle une forme de réification des intentions. Et elle est bien consciente de ce problème puisqu'elle évoque à plusieurs reprises<sup>60</sup> le fait que « s'il y a deux connaissances, l'une par observation et l'autre dans l'intention, il semble qu'il doive y avoir deux objets de connaissance<sup>61</sup>. » Les raisons pour lesquelles elle introduit un tel concept, alors que la solution wittgensteinienne n'est pas si insatisfaisante, sont un peu obscures. Toujours est-il qu'elle s'en sort, nous l'avons vu, par le biais de la question du sens et plus spécifiquement du modèle aristotélicien du « raisonnement pratique »<sup>62</sup>.

En effet, si la caractérisation intentionnelle est toujours une manière de décrire l'action fournissant une « raison d'agir », elle n'est pas non plus un

57. L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 246, p. 137.

58. « Il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion. » (« Lettre au marquis de Newcastle », 23 novembre 1646, *Œuvres de Descartes IV*, éd. C. Adam et P. Tannery, 12 vol., Paris 1897-1910).

59. A. Kenny, « Cartesian Privacy », *op. cit.*, p. 363.

60. Voir en particulier, *L'intention*, § 29 et § 32.

61. *Ibid.*, § 32, p. 108.

62. *Ibid.*, § 33 et suivants.

calcul : « Le signe caractéristique du raisonnement pratique, c'est que la chose est à *distance* de l'action immédiate, et que l'action immédiate est calculée comme le moyen d'obtenir, de faire ou de se procurer la chose voulue<sup>63</sup>. » Anscombe ne s'intéresse pas au raisonnement pratique au sens où il réintroduit l'idée qu'il y aurait certains processus mentaux de calcul qui me pousseraient à agir. L'explication d'Aristote ne l'intéresse que « parce qu'elle décrit un ordre présent à chaque fois que des actions sont faites dans des intentions<sup>64</sup>. » Autrement dit, c'est bien le modèle théorique du raisonnement pratique qui intéresse Anscombe dans son travail d'éclaircissement du concept d'action intentionnelle.

Vraisemblablement, elle fait ce pas de plus par rapport à Wittgenstein en introduisant la notion de « connaissance sans observation » pour distinguer les cas où nous attribuons des intentions à des hommes de ceux où nous attribuons des intentions à des animaux ou à des machines. Lorsque j'attribue une intention à un animal ou à une machine, je ne suppose pas que cette intention soit l'objet d'un raisonnement pratique. Je ne vais pas, voyant le chat quitter la pièce, lui demander pourquoi il sort, et si je le faisais, je n'attendrais vraisemblablement pas une réponse sensée de sa part. En effet, la notion de « connaissance sans observation » vise à expliquer les cas où il existe un décalage entre l'intention et l'action, où « il y a [...] des intentions qui ne sont pas exécutées<sup>65</sup> ». Si par exemple j'écris les yeux fermés avec un stylo sans encre, il est visible que mon intention ne se réalise pas, et pourtant d'après Anscombe, de mon point de vue je *sais* que j'écris. Pour comprendre ce cas, Anscombe reprend une remarque de Théophraste selon laquelle « L'erreur est dans l'action et non dans le jugement<sup>66</sup>. » J'étais effectivement en train d'écrire, et en ce sens mon jugement était juste, mais mon action n'a pas permis de réaliser ce que je pensais être en train de faire. Si Anscombe emploie un tel exemple, c'est pour montrer que, même si mon intention et l'action qui la réalise sont simultanées (s'il ne s'agit pas d'une intention pour le futur), un décalage est possible et l'intention n'est pas pour autant une entité mystérieuse mais bien un jugement ou une forme de description de mon action. Pour prendre un exemple plus explicite, considérons le cas où j'ai l'intention de me rendre à Canterbury et où je monte par inadvertance ou parce que je ne lis pas correctement la destination à cause de ma mauvaise vue dans le train qui va à Londres. Il ne s'agit pas d'une erreur de jugement (j'ai bien pris, à ma connaissance, le train pour Canterbury) mais d'une erreur dans l'action (le train dans lequel je suis monté qui d'après moi va à Canterbury, n'y va en réalité pas). Dans un tel cas, je *sais* qu'en montant dans le train, je devrais arriver à Canterbury. Mais, en me trompant d'action, je monte dans le train pour Londres, et ne réalise donc pas mon intention.

---

63. *Ibid.*, § 41, p. 137.

64. *Ibid.*, § 42, p. 139.

65. *Ibid.*, § 45, p. 142.

66. *Ibid.*

Je connais donc mon intention *sans observation* dans la mesure où je *sais* qu'en faisant une certaine chose je la réalise directement ou indirectement. Ce savoir correspond à un « savoir pratique ». Et pourtant, l'intention que je réalise n'est pas nécessairement identifiable par un observateur extérieur, qui devra peut-être me demander pourquoi j'agis ainsi.

Ainsi, l'introduction par Anscombe de deux types de connaissance est un moyen pour elle de rendre compte de ce décalage, tout en faisant état du fait que – contrairement aux cas de la douleur et des sensations chez Wittgenstein – mes intentions ne font pas simplement état d'une certitude mais bien d'une connaissance qui prend la forme d'une description de mon action :

Ainsi, dans toute opération, nous pouvons réellement parler de deux connaissances : la connaissance de ce que l'on fait sans recours à l'observation, et la connaissance de ce qui arrive exactement à un moment donné, par exemple au matériau sur lequel on travaille. L'une est pratique, l'autre spéculative<sup>67</sup>.

Il ne s'agit donc pas d'une connaissance qui réclame la réification des intentions mais d'un savoir pratique qui qualifie mon action et la rationalise ; « Sans cette connaissance pratique, ce qui arrive ne relève pas de la description dont nous avons examiné les caractéristiques (exécution d'intention)<sup>68</sup>. » Autrement dit, si l'action intentionnelle ne relevait pas aussi de cette connaissance pratique, elle ne pourrait être décrite de mon point de vue comme une action intentionnelle. L'attribution à l'agent d'une « connaissance sans observation » de ses propres intentions permet à Anscombe d'expliquer la possibilité du décalage entre l'action et l'intention (et même d'une contradiction entre les deux) sans estimer pour autant que l'agent est fou ou irrationnel. Ce qui explique que je puisse agir intentionnellement à l'encontre de mes intentions, par ignorance.

---

67. *Ibid.*, § 48, p. 151.

68. *Ibid.*, p. 150.

## Goffman et l'ordre de l'interaction

### Un exemple de sociologie compréhensive

Céline Bonicco

Erving Goffman, sociologue américain d'origine canadienne (1922-1982), étudia dans le prestigieux département de sociologie de l'Université de Chicago avant d'enseigner à Berkeley<sup>1</sup>. En considérant l'interaction en face-à-face, c'est-à-dire les situations où deux personnes sont physiquement en présence l'une de l'autre, comme un authentique objet sociologique, et en consacrant toutes ses analyses à cet unique objet, Goffman a renouvelé l'appréhension du rôle de la structure et du sujet dans les sciences humaines. Il a mis en évidence le rôle moteur de la relation à l'œuvre dans l'interaction, aussi bien dans le processus de socialisation que de subjectivation. Sa sociologie adopte pour thèse générale l'effectivité, au cœur de l'interaction, d'un sens commun qui est en même temps un sens pratique. Ce sens commun manifeste la présence du social au sein même de la psychologie individuelle sous forme d'une certaine compétence. Ce dépassement de l'opposition entre individu et société est hérité du père fondateur de l'École de Chicago, Robert Ezra Park, qui se réclamait lui-même de la sociologie de Tarde<sup>2</sup>.

Le sujet et la structure, loin d'être des entités antagonistes, sont intrinsèquement liés au cœur de l'unité qu'est la relation. Ce ne sont ni les structures qui déterminent les acteurs, ni les acteurs qui engendrent les structures, mais une relation cognitive qui constitue le moteur d'un processus de subjectivation et de socialisation. L'ordre de l'interaction apparaît comme un ordre structurel où les structures n'existent que pour autant qu'elles sont mises en œuvre à chaque instant par les acteurs, mais les acteurs ne peuvent

---

1. Pour une bibliographie de Goffman, cf. la présentation de Y. Winkin, « Erving Goffman : portrait du sociologue en jeune homme », in E. Goffman, *Les moments et leurs hommes*, Paris, Minuit, 1988, p. 13-92.

2. Cf. R.E. Park, *The Crowd and the Public*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1972, p. 23-62.

eux-mêmes les mettre en œuvre que sur la base d'un sens commun guidant leur conduite. L'objet de l'analyse sociologique de Goffman est constitué par la relation, donnée première, qui ne résulte pas de la synthèse de deux unités préexistantes, mais qui engendre au contraire les unités mises en relation. Cette relation peut donc être qualifiée d'unité analytique.

Dans le cadre de cet article, nous voudrions montrer comment l'épistémologie employée par Goffman est indissociable de son objet d'étude et de sa compréhension du social : la méthode compréhensive mise en place, critiquée par nombre de commentateurs<sup>3</sup> pour son absence apparente de rigueur, est directement commandée et justifiée par l'ordre de l'interaction et le sens commun qui le sous-tend. Si l'interaction est rendue possible par un sens commun, et si les acteurs qui y participent produisent une authentique analyse de cette dernière, le sociologue, comme acteur social dispose également de ce sens commun. Pour expliquer l'interaction, il ne doit pas rompre avec lui, mais s'efforcer au contraire de l'éclaircir, de le faire passer du non conscient au conscient. L'analyse sociologique se présente comme une explicitation de ce sens commun, sans qu'il y ait une différence de nature entre les deux. En ce sens, Goffman annonce l'ethnométhodologie de Garfinkel. Toute la fécondité, la pertinence, l'originalité de la compréhension goffmanienne de ce sens commun va être de le différencier des convictions subjectives des acteurs individuels en en faisant un principe d'organisation de l'action ayant sa propre autonomie.

Nous nous efforcerons de mettre en évidence le lien entre la redistribution du rapport structure-sujet au sein de la relation individualisante et socialisante qui constitue l'interaction, et la curieuse méthode de Goffman mi-empirique, mi-théorique, celle d'un botaniste manchot, comme il aimait à le dire lui-même<sup>4</sup>. Pour analyser cette adéquation, nous envisagerons ses principales thèses et son épistémologie, avant de voir sur deux types particuliers d'interaction (les échanges réparateurs et les signes du lien) comment elle est mise en œuvre, pour finalement préciser cette méthode comme relevant d'une sociologie compréhensive.

## Principales thèses de la sociologie de Goffman

Ce qui frappe au premier abord quand on adopte une vue d'ensemble sur la sociologie de Goffman, c'est le caractère apparemment disparate ou du moins éclectique de ses travaux. Goffman a souvent essayé le même type de

---

3. Cf. notamment S. Lyman, « Civilization : contents, discontents, malcontents », *Contemporary Sociology*, 1973, Vol. 2, p. 360-366.

4. Cf. E. Goffman, cité par P.M. Strong, « The importance of being Erving : Erving Goffman, 1922-1982 », in G.A. Fine et G.W.H. Smith (dir.), *Erving Goffman*, Sage Publications, « Sage Masters of modern social thought », 2000, London / Thousand Oaks / New Delhi, Vol. 1, p. 41-42.



reproches que Simmel, celui de ne pas être un sociologue sérieux, de vagabonder d'un sujet à l'autre sans avoir une méthode rigoureuse, bref d'être plus littéraire que scientifique.

Malgré la diversité des perspectives employées, Goffman ne s'est cependant jamais intéressé qu'à un seul et unique objet, l'ordre de l'interaction. Témoigne de la constance de cette préoccupation la persistance de cette expression dans son œuvre : on la retrouve dans le titre de la conclusion de sa thèse de doctorat soutenue en 1953<sup>5</sup> et dans le titre de sa dernière intervention écrite en 1982<sup>6</sup>. L'unité d'intérêt de Goffman ne doit cependant pas masquer la multiplicité des concepts employés puis abandonnés, l'éclatement des données, ou encore l'absence de méthodes scientifiquement approuvées en sociologie, comme le recours aux questionnaires, aux entretiens, ou encore aux statistiques.

L'œuvre de Goffman se déploie de 1953 qui est l'année de rédaction de sa thèse de doctorat effectuée dans les îles Shetlands jusqu'à son dernier texte en 1982 qui est l'allocution qu'il devait prononcer devant l'*American Sociological Association*. Entre les deux, une série d'ouvrages explorant en apparence des objets disparates mais qui relèvent tous de cet ordre de l'interaction. Présentons les plus importants :

En 1959, *La présentation de soi*<sup>7</sup> étudie la manière dont les gens gèrent l'image qu'ils transmettent d'eux-mêmes par leur comportement lorsqu'ils se trouvent face à un public. En 1961, *Asiles*<sup>8</sup> se présente, selon le sous-titre, comme une étude sur la condition sociale des malades mentaux. En 1963, *Stigmate*<sup>9</sup> s'intéresse à la manière dont la différence entre le normal et le déviant est instituée socialement. En 1967, *Les rites d'interaction*<sup>10</sup> déploient une perspective durkheimienne considérant que les interactions de la vie quotidienne sont une cérémonie en miniature où le caractère sacré de la société s'est réfugié dans les acteurs : chacun doit traiter et honorer l'autre comme un dieu, dans la mesure où la société s'est nichée en lui sous forme de représentations collectives. En 1971, *Les relations en public*<sup>11</sup> étudient la manière dont les gens se comportent sous le regard de l'autre. En 1974, *Les cadres de l'expérience*<sup>12</sup>, se présentent comme un essai d'épistémologie

---

5. E. Goffman, *Communication Conduct in an Island Community. A Dissertation submitted to the Faculty of the Division of the Social Science in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy*, Université de Chicago, département de sociologie, 1953, thèse de doctorat non publiée.

6. Goffman, « L'ordre de l'interaction », *Les moments et leurs hommes*, op. cit., p. 186-230.

7. *La mise en scène de la vie quotidienne*, tome 1 : *La présentation de soi*, Paris, Minuit, 1973, trad. d'A. Accardo.

8. E. Goffman, *Asiles*, Paris, Minuit, 1968, trad. de L. et C. Lainé.

9. E. Goffman, *Stigmate*, Paris, Minuit, 1963, trad. d'A. Kihm.

10. E. Goffman, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit, 1974, trad. d'A. Kihm.

11. E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, tome 2 : *Les relations en public*, Paris, Minuit, 1973, trad. d'A. Kihm.

12. E. Goffman, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit, 1991, trad. d'I. Joseph.

s'intéressant à l'organisation sociale de l'expérience individuelle. En 1981, *Façons de parler*<sup>13</sup> développe une analyse de la conversation.

Quelle est l'unité de tous ces textes ? La réponse est donnée par Goffman dans son texte testament « l'ordre de l'interaction » :

Ma préoccupation pendant des années a été de promouvoir l'acceptation de ce domaine du face-à-face comme un domaine analytiquement viable – un domaine qui pourrait être dénommé, à défaut d'un nom plus heureux, l'ordre de l'interaction – un domaine dont la méthode d'analyse préférée est la micro-analyse<sup>14</sup>.

Goffman n'a donc jamais eu qu'une ambition, promouvoir ce domaine comme une forme d'ordre social autonome, c'est-à-dire comme une strate du monde social régie par ses propres règles, ayant une consistance propre, ce qui signifie qu'elle n'est réductible ni par le bas aux motivations psychologiques individuelles, ni par le haut aux forces macrosociales, qu'elle n'est explicable ni par des désirs individuels, ni par des notions comme celles de classes ou encore d'appareils de pouvoir. Elle n'est explicable que par elle-même. C'est dans cette mesure que Goffman peut parler d'ordre. Les miettes de la vie quotidienne qui forment l'expérience banale de chaque individu, la manière dont on se dit bonjour, dont on se sent autorisé ou non à tenir la main à quelqu'un, dont on croise un autre piéton dans la rue, sont envisagées comme des authentiques objets sociologiques autonomes qui ont leurs propres règles et leurs propres mécanismes de régulation. Goffman parle lui-même en reprenant un vocabulaire durkheimien de réalité *sui generis*.

Ce programme d'étude que Goffman déploie jusqu'à sa mort est élaboré dès 1953 lorsqu'il part dans les îles Shetlands pour réaliser une étude de communauté insulaire dans la lignée de l'anthropologie classique. De même que Malinowski a eu les îles Trobriand, de même que Radcliffe-Brown a eu les îles Andaman, Goffman aura les îles Shetlands. Or loin de faire *l'étude d'une communauté* comme l'aurait fait tout anthropologue qui se respecte, il va réaliser *une étude de ce qui se passe dans une communauté*, ce qui est sensiblement différent. Il va s'intéresser aux interactions les plus impersonnelles qui se déroulent dans la communauté en isolant et fixant les pratiques régulières des interactions en face-à-face. Il s'intéresse ainsi aux lieux mondains de Dixon : la salle de billard, la salle des fêtes où sont organisés les bals du samedi soir, la salle à manger de l'unique hôtel de l'île, et la route principale où se croisent les habitants selon qu'ils y marchent ou qu'ils travaillent dans les champs qui la bordent de part et d'autre. Goffman reprendra cet ensemble de données dans toute son œuvre en y adjoignant deux autres sources récoltées au cours d'études réalisées en tant qu'observateur participant, la première dans un hôpital psychiatrique de

13. E. Goffman, *Façons de parler*, Paris, Minuit, Paris, Minuit, 1981, trad. d'A. Kihm.

14. E. Goffman, « L'ordre de l'interaction », *Les moments et leurs hommes*, op. cit., p. 191.

Washington, la seconde dans un casino dans le Nevada. Il n'hésite cependant pas dans ses œuvres à faire appel à d'autres sources hétéroclites : travaux d'étudiants non publiés, extraits de roman (avec une prédilection pour Proust), articles de journaux ou encore textes philosophiques (Sartre est très souvent cité)...

Ce que tente de faire Goffman dans tous ses livres est de dégager les principes généraux de cet ordre de l'interaction au sein de situations particulières qui ne sont jamais étudiées pour elles-mêmes mais pour ce qu'elles révèlent quant aux modes de fonctionnement du type d'ordre social qu'est l'interaction. Pour ce faire, il s'efforce de trouver un schéma qui permette de dégager la signification de situations aussi disparates que les poignées de main, les excuses quand on marche sur le pied de quelqu'un, ou encore quand on dit à sa boulangère, « Il fait beau aujourd'hui ». Toute la dynamique de son œuvre – ce qui lui permet de dire à la fin de sa vie qu'il n'a jamais eu qu'un objet malgré les différentes perspectives adoptées – consiste à proposer un cadre général, à opérer une classification à partir de ce cadre, à relever les exceptions à ce cadre et à déplacer la perspective. Mais il est très important de remarquer que Goffman n'abandonne jamais totalement le cadre précédemment développé, se contentant seulement de l'affiner. Par exemple, la perspective du théâtre utilisée dans *La présentation de soi*, remplacée par la perspective du jeu dans *Strategic Interaction*<sup>15</sup>, puis par la perspective religieuse dans *Les rites d'interaction*, continue néanmoins à intervenir dans ces livres, ne serait-ce que par l'usage d'un certain vocabulaire. Le même processus est à l'œuvre dans le champ conceptuel : si le concept capital de *face* qui intervient dans la thèse de doctorat, dans *La présentation de soi* et dans *Les rites d'interaction* disparaît dans les œuvres suivantes, ce que Goffman entend en 1981 dans *Façons de parler* par « condition de félicité » n'est pas très différent de ce qu'il entend par « sauver la face ».

Que peut-on dire du fonctionnement de l'interaction à la lecture de toutes ces œuvres et au terme des différentes perspectives employées ? Goffman distingue dans l'ordre de l'interaction une sémantique et une syntaxe.

Sitôt que nous sommes sous le regard de quelqu'un, c'est-à-dire dès que nous sommes en coprésence avec un autre interactant, notre comportement a une signification que l'autre interprète : on transmet une image de soi. Goffman insiste constamment dans son œuvre sur ce qu'il appelle l'idiome rituel : il existe un vocabulaire du comportement, des gestes, des intonations, du débit, des mimiques, qui transmet une information limitée, une impression du moi.

Pour que cette image soit significative et qu'elle ne soit pas un non-sens ou du charabia, elle doit obéir à des règles, à une syntaxe. Goffman appelle

---

15. E. Goffman, *Strategic Interaction*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1969.

la grammaire de l'interaction, *work face*<sup>16</sup> ou travail de figuration, désignant par là ce qui permet d'établir et de sauver la face. La dimension est double, instauratrice et protectrice.

Qu'est-ce que la face ? Elle est définie comme l'image de soi délinéée selon certains attributs sociaux<sup>17</sup>. Il s'agit de l'identité que chaque personne doit revendiquer dans une situation donnée, de manière à se comporter conformément aux attentes des gens, qui sont des attentes normatives sociales, exprimant ce que c'est que se comporter normalement dans telle ou telle situation. Les analyses menées dans *Asiles* révèlent la syntaxe de manière négative en montrant que le fou est celui dont le comportement est jugé agrammatical, car il déroge toutes les attentes et introduit un malaise profond dans l'interaction. La maladie mentale, à la différence de la délinquance, témoigne d'une incapacité à respecter ses règles. Elle est de l'ordre d'une privation et non d'une opposition.

La face se présente donc comme la valorisation sociale de la personne pour autant que celle-ci se conduit normalement. Le concept goffmanien de face se présente comme la reprise du concept de personnalité développé par Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* : dans ce texte, Durkheim soutient la thèse qu'une valeur sacrée est conférée à l'individu par la société en tant qu'il est un membre de celle-ci<sup>18</sup>. Cette valeur constitue sa personnalité. Ce qui fait de nous des personnes respectables, ce qui fait de nous les objets d'un culte discret, mais efficace, c'est la présence de la société en nous. Cette présence consiste en croyances et représentations collectives qui existent et agissent dans les individus en les transformant. La notion de situation chez Goffman contextualise la notion durkheimienne de personnalité : construite dans l'interaction, la face est une chose sociale qui n'est rien d'autre que la personnalisation de la société dans un corps *et* dans une situation. Ce que l'on valorise sous le nom de face chez l'agent est la société, puisque ce à quoi l'on accorde de la valeur n'est jamais que la normalité, c'est-à-dire la conformité aux conventions, donc l'ordre social. Cette exigence fondamentale à laquelle se soumettent nos comportements fait de l'interaction une célébration du social : la société soutenue par le comportement des individus, exerce sur leur image une pression rendue possible par le besoin de confirmation et de reconnaissance qui les anime.

La formulation la plus nette de Goffman sur ce point se trouve dans sa thèse. Il analyse les salutations auxquelles procèdent les habitants de Dixon, lorsqu'ils se croisent sur une route, soit que les deux y marchent, soit que l'un des deux travaille dans son champ contigu. Ces salutations sont des obligations, et ne pas y procéder serait un affront. Or ces salutations ne sont pas des actes d'allégeance entre les individus, mais des actes d'allégeance envers la société :

---

16. Ce concept est introduit et développé dans E. Goffman, *Les rites d'interaction*, *op. cit.*, p. 9 et suiv.

17. Cf. E. Goffman, *Les rites d'interaction*, *op. cit.*, p. 9.

18. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1960, p. 23.

Dans ces échanges, chaque participant semble symboliser pour l'autre non pas une personne particulière, mais l'île entière, et c'est à l'île toute entière, via son représentant momentané, que le salut est donné<sup>19</sup>.

Goffman achève ainsi le programme de constitution d'une sociologie de la personne, en étudiant à quelles conditions les interactants peuvent confirmer les valeurs sociales dans leur comportement. Pour que les représentations collectives subsistent, elles doivent être une croix : elles ne peuvent se maintenir sans exercer de pression sur ceux qui les supportent. La société a besoin des individus car en dehors d'eux, elle n'a pas de réalité, étant bien entendu que sa réalité ne se réduit pas à la leur. La société est autre et plus que les individus, mais elle ne peut exister en dehors de son substrat : les représentations collectives sont présentes dans les consciences individuelles. Ainsi la face que chacun des interactants s'efforce d'établir doit-elle être comprise comme la contrainte intérieure la plus intime de toutes et peut-être la plus efficace, que la société exerce sur les individus, contrainte rendue nécessaire par le lien indéfectible entre représentations collectives et conscience individuelle<sup>20</sup>.

Cette syntaxe assure l'autonomie de l'ordre de l'interaction en le rendant cohérent de manière immanente. La relation entre les individus qui entrent en interaction assure l'interdépendance des éléments puisqu'elle repose sur le partage des mêmes croyances. Pour établir sa face, il faut satisfaire les attentes normatives des autres, ce qui revient à respecter leur personnalité puisqu'en satisfaisant leurs attentes, je rends hommage à la parcelle sociale qui est incarnée en eux, à leur aptitude à être eux-mêmes des acteurs sociaux compétents. Je ne peux établir ma face sans établir celle de l'autre et je ne peux établir celle de l'autre sans établir la mienne, dans la mesure où ce qui constitue la face d'une personne est l'ensemble des croyances sociales sur les exigences de telle ou telle situation. Le « *work face* », syntaxe de l'interaction, lie les acteurs sous l'égide de définitions sociales partagées par eux sous forme de croyances et mises en œuvre afin de manifester l'estime que les acteurs se portent réciproquement.

Cette compréhension de l'ordre de l'interaction s'élabore entre 1953 et 1971 : elle amène Goffman à approfondir sa problématique en s'interrogeant

---

19. E. Goffman, *Communication Conduct in an Island Community*, op. cit., p. 183.

20. En ce sens, le terme de besoin (*need*) choisi par A. Warfield Rawls dans « The interaction order *sui generis* », *Sociological Theory*, vol. 5, n° 2, 1987, pour rendre compte de l'origine des contraintes de l'interaction, est particulièrement heureux : « ce sont les conditions préalables de l'interaction et les besoins du *self* qui font peser des contraintes sur l'interaction » (note 1, p. 136), « les besoins de l'interaction et le *self* social sont une source de contrainte sociale consistante » (p. 138). Si l'auteur peut parler indifféremment du besoin du *self* et du besoin de l'interaction, c'est dans la mesure où le besoin de sauver la face n'est pas un besoin individuel mais une exigence de la société parlant en nous. *La société a besoin de créer des besoins dans les individus, car sans eux, elle n'est rien*. Ainsi Anne Rawls parle-t-elle du « besoin de la production sociale du *self* » (p. 139) sans détailler la nature du besoin individuel ou social puisque ce besoin de l'individu est un besoin social.

à partir de 1974 sur la *compétence* à l'œuvre dans l'interaction. Puisque l'interaction implique une sémantique et une syntaxe, il faut se demander quel est le *sens commun* entre les interactants qui leur permet de partager les mêmes significations et qui est en même temps un savoir-faire ou encore un sens pratique, puisqu'il prescrit des manières de se comporter. Goffman en vient à s'intéresser d'abord aux cadres sociaux de l'expérience individuelle qui permettent aux acteurs d'interpréter les situations de la même manière et de savoir comment s'y comporter, puis à la « relation cognitive que nous avons avec ceux qui sont au-devant de nous »<sup>21</sup>. Les cadres sociaux sont analysés dans *Les cadres de l'expérience*, la relation cognitive dans « L'ordre de l'interaction ». Si nous n'étions pas capable de prendre en considération l'esprit de l'autre, sa capacité à interpréter notre comportement et à produire du sens, il n'y aurait pas d'interaction. La relation à l'œuvre dans l'interaction est en dernier ressort une relation mentale, la capacité à partager des croyances et des représentations.

Chacune des perspectives adoptées rend compte d'un des aspects de la thèse générale de Goffman, tout en devant être abandonnée du fait de certaines limites internes. Ainsi la perspective théâtrale, très utile pour insister sur le caractère expressif du comportement, sur le regard de l'autre, ou encore sur le caractère public du monde quotidien, comporte néanmoins une limite, celle d'introduire l'idée que, derrière le personnage, il y aurait un acteur. Or pour Goffman, il faut dépasser le partage entre sincérité et cynisme : il n'y a pas de moi profond authentique derrière les différentes faces mises en jeu, mais seulement une compétence sociale, spécifiée comme relation cognitive, qui permet de construire son identité et de partager les attentes de l'autre.

Pour insister sur cette compétence, sur ce savoir-faire, sur cette habileté, Goffman adopte une autre perspective dans *Behavior in public places*<sup>22</sup>, celle de la théorie des jeux. Cette fois-ci, le problème est de minorer le rôle des croyances sociales et le caractère immédiat, sinon inconscient, du raisonnement déployé quand on est face à quelqu'un. Le calcul rationnel est un modèle pertinent à condition de penser que les choix de l'individu s'insèrent dans un « format standard d'activité et de raisonnement »<sup>23</sup>. Si les préférences peuvent bien être l'objet d'un calcul rationnel, ce qui fixe la valeur de ces préférences et la pertinence du choix est la collectivité. Le lien entre société et individu est mental : l'activité et le raisonnement sont bel et bien du ressort de l'individu mais leur forme est standardisée. Les possibilités de l'individu pour agir ou pour raisonner sont structurées de manière collective.

De même, le concept de face se développe en parallèle avec d'autres notions comme celles d'embarras ou d'engagement, pour mettre en évidence

21. E. Goffman, « L'ordre de l'interaction », *Les moments et leurs hommes*, op. cit., p. 197.

22. E. Goffman, *Behavior in Public Places*, New York, The Free Press, 1963.

23. E. Goffman, « Réplique à Denzin et Keller », *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Minuit, 1969, p. 306.

le caractère extrêmement banal et quotidien de ce qu'il décrit. Le concept de rite développé pour décrire les séquences de l'interaction relève d'un double registre. Religieux pour insister sur le caractère sacré de la face, éthologique pour insister sur l'aspect comportemental de ces rites.

Les changements de paradigme ne traduisent donc pas un flottement de sa pensée mais un effort constant pour trouver un schème général rendant compte de l'ordre de l'interaction. Chaque fois que Goffman propose un paradigme, il explore toutes les implications de ce paradigme, relève les exemples d'interaction qui contredisent ce paradigme et en propose un autre plus satisfaisant. Il existe un va-et-vient entre la théorie et les données, qui aboutit à une compréhension générale de plus en plus fine de l'ordre de l'interaction. L'extrême disparité conceptuelle de ces œuvres n'empêche pas le lecteur d'éprouver un sentiment de familiarité, lorsqu'il lit un livre de Goffman qu'il ne connaissait pas. On peut dire de l'ensemble de son œuvre ce qu'il dit lui-même des six articles qui composent *Les relations en public* :

Les six articles qui forment le corps de ce livre traitent d'un unique champ d'activité et ont été écrits pour être publiés ensemble. De plus, ils sont en relation séquentielle : chacun dépend d'une certaine façon des termes définis dans les précédents. Pourtant, chacun élabore sa propre perspective à partir de sa ligne de départ conceptuelle. Pris ensemble, les six articles ne prétendent pas couvrir systématiquement, complètement et sans répétition ce qui leur est commun. Je fais feu sur une cible en me plaçant à six positions différentes et inégalement espacées<sup>24</sup>.

Sans doute le plus gros reproche méthodologique que l'on peut faire à Goffman est de proposer les paradigmes qu'il utilise, que ce soit celui du théâtre, du calcul rationnel ou encore de la religion, sans justifier la manière dont il les a forgés. Chacun de ses livres commence par présenter de manière générale les significations des différentes interactions en se contentant d'utiliser les différentes données dont il dispose comme des exemples illustratifs. Les analyses de Goffman sont toujours données comme des résultats sans que l'on sache comment ce résultat a été atteint.

Cette absence de justification, de procédure de vérification, de test de réfutation doit être comprise en se rapportant à sa compréhension du social. Dans la mesure où le sociologue en tant qu'homme ordinaire dispose d'une compétence sociale, d'un certain savoir-faire, il peut mettre au jour la signification des interactions à partir de sa propre expérience. Sa théorie est alors validée par l'écho qu'elle trouve chez le lecteur, en tant qu'il est lui aussi un membre compétent de la société.

---

24. E. Goffman, *Les relations en public*, op. cit., p. 9.

## Deux analyses goffmaniennes : les activités réparatrices et les signes du lien

Dans *Les relations en public*<sup>25</sup>, Goffman distingue deux stratégies d'analyse pour rendre compte d'une interaction particulière.

– La première consiste à partir d'un type particulier d'interaction pour aller considérer la classe de pratiques dont ce type n'est qu'un exemple. Cette classe est définie en terme de fonction ou de rôle, et élevée ensuite au niveau d'un concept. Il s'agit donc d'une méthode inductive qui remonte du particulier au général.

– La deuxième consiste à rassembler tous les environnements où la pratique particulière apparaît et à découvrir ce que ces contextes ont en commun. Cette méthode de recoupement et de comparaison est qualifiée par Goffman d'analyse distributionnelle.

Goffman emploie le plus souvent la première méthode, forgeant des concepts qui sont autant de classes pour désigner et regrouper des phénomènes anodins et disparates. C'est elle qui est déployée pour analyser les activités réparatrices<sup>26</sup>. Goffman regroupe différents phénomènes dans cette classe : les justifications, (je croise dans la rue quelqu'un que je connais très bien sans le reconnaître. Il m'arrête et se moque de ma distraction. J'invoque alors une grande fatigue. Le principe des justifications est d'invoquer des circonstances atténuantes), les excuses (lorsque je marche sur le pied de quelqu'un dans la rue, je lui dis : « Pardon »), et les prières (dans le bus, je vois une place vide près de la fenêtre, alors que la place du couloir est occupée. Pour m'asseoir, je suis obligée de faire se lever l'autre personne. Je lui dis alors : « J'aimerais m'asseoir à cette place, s'il vous plaît ». Si je veux fumer au restaurant, je demande à mes voisins si cela ne les dérange pas). Goffman de manière remarquable, ne donne pas d'exemple pour illustrer ces cas, mais fait appel au savoir-faire de son lecteur qui peut facilement, à partir de sa propre expérience, comme nous l'avons fait dans les parenthèses, suppléer à l'abstraction de l'analyse du sociologue. Ce paradoxe imprègne toute l'œuvre de Goffman : une première lecture donne l'impression d'avoir à faire à des analyses très concrètes, alors qu'une lecture plus attentive révèle qu'il est difficile de trouver des descriptions précises dans ses textes.

Quel est le point commun entre les justifications, les excuses et les prières ? Dans les trois cas, il s'agit de réparer une offense passée ou de prévenir une offense future. Lorsque j'accomplis une activité qui ne respecte pas les attentes des autres personnes que je côtoie, attentes qui sont normatives dans la mesure où elles expriment des croyances sociales, je trouble le cours de l'interaction, puisque je ne respecte pas la syntaxe du

25. Cf. E. Goffman, *Les relations en public*, op. cit., p. 214.

26. Je suis l'analyse développée par Goffman dans *Les relations en public*, op. cit., p. 213 et suiv.



sauver la face. En décevant les attentes de l'autre, je n'honore pas sa face, et par là même, je fais vaciller la mienne. Le contrôle social s'exerce par cette menace qui pèse sur ma dignité, je suis soucieux de rétablir une bonne image de moi et pour cela, je dois rassurer les attentes de l'autre en montrant que mon manquement n'est que ponctuel.

Nous voyons que dans le domaine de l'ordre public, la question centrale n'est pas l'obéissance, ni la désobéissance, mais plutôt les occasions qui donnent lieu à divers types d'activités réparatrices, dont les plus importantes sont les interprétations correctives destinées à montrer qu'un offenseur potentiel avait en fait une juste relation aux règles, ou que s'il avait paru ne pas l'avoir, on peut désormais se fier à lui pour cela<sup>27</sup>.

L'activité réparatrice a pour fonction de transformer un acte offensant en un acte acceptable, en montrant que l'on accorde de la valeur aux règles que l'on n'a bafouées que par accident et en attestant que l'on reconnaît la valeur de l'autre personne. L'activité réparatrice exerce une fonction rituelle. Comme le remarque Goffman, cette activité réparatrice appelle une réponse de la part de celui à qui elle s'adresse de façon à ce que l'offenseur se sente pardonné. Goffman s'intéresse ainsi à l'échange réparateur qui assure une régulation immanente à l'ordre de l'interaction : il se substitue au contrôle social traditionnel où la régulation est externe puisque les offenses sont résorbées par l'inflexion d'un châtement. Dans l'ordre de l'interaction, les offenses ne sont pas punies par une instance transcendante comme la police, mais corrigées par un amendement spontané du fautif et une acceptation par l'offenseur qui voit ainsi sa face restaurée.

À la lumière de l'examen du premier type d'analyse déployé par Goffman, une analyse inductive, l'on comprend mieux pourquoi Goffman peut commencer par présenter la fonction des activités réparatrices avant même d'avoir examiné les différents phénomènes susceptibles d'entrer dans cette classe. Goffman développe son analyse en s'appuyant sur son propre interprétation des pratiques quotidiennes, et il fait appel dans sa conceptualisation au sens commun du lecteur.

Examinons la deuxième méthode qu'il emploie et qui consiste à étudier toutes les situations où intervient un type particulier d'interaction de manière à savoir quelle image de soi est transmise par celui qui se livre à cette pratique. L'objectif ici est de mettre au jour la signification structurelle d'une interaction, c'est-à-dire la localisation, la place de l'acte dans le flux comportemental. Cette méthode commande l'analyse d'une pratique courante, le fait de se tenir la main<sup>28</sup>. Goffman raisonne à partir de l'expérience commune des membres de la société américaine des années 70, en s'appuyant sur des données recueillies et analysées de manière

---

27. *Ibid.*, p. 112.

28. Analyse développée par E. Goffman, *ibid.*, p. 214 et suiv.

impromptue. Il est très important de noter qu'il a une pré-compréhension de cette pratique dans la mesure où il précise dès les premières lignes que les enfants ne se tiennent pas la main au sens où l'on entend l'expression. Son analyse se déploie ainsi comme une élucidation d'un savoir implicite.

Deux questions commandent son propos : Qui se tient par la main ? Où se tient-on la main ?

Pour identifier l'identité de ceux qui se tiennent la main, il fait intervenir le critère de l'âge. Cette pratique concerne les adolescents et les adultes, à l'exclusion des personnes âgées. De plus, les deux personnes qui se tiennent la main appartiennent en général au sexe opposé.

Ces faits suggèrent que ce signe implique que ses auteurs sont en âge d'avoir des relations sexuelles, et que la relation signifiée est potentiellement sexuelle<sup>29</sup>.

Le recours à des exemples négatifs relevant de déviations, lui permet de montrer que tenir la main doit avoir un caractère unique : il convient de tenir toujours la main de la même personne. Il n'est pas bien vu de marcher main dans la main avec Marc puis avec Paul dans un laps de temps réduit.

Cette pratique semble concerner avant tout des citoyens appartenant à la moyenne et à la grande bourgeoisie. Un trait commun à ces personnes est de manifester un degré relativement élevé d'égalité entre les sexes. Cette égalité entre les sexes est manifestée de manière physique par la pratique de se tenir la main, puisque la posture de l'homme est la même que celle de la femme. Le fait que ceux qui dédaignent activement de se tenir par la main, comme la population d'origine italienne des bas quartiers de Chicago, représentent des tendances opposées, confirme cette constatation. Les émigrés italiens préféreront adopter vis-à-vis de leurs compagnes une posture physique plus hiérarchisée, comme celle de les tenir par les épaules.

Après avoir identifié les personnes qui effectuent cette pratique, reste la question de la localisation : où se tient-on la main ? Goffman commence par énumérer les lieux où ça ne se fait pas. Il relève ainsi comme lieux inadéquats les réceptions mondaines, les salles de cours, les lieux où l'on travaille quand bien même son collègue est aussi celui avec qui l'on a une relation plus intime.

Il apparaît donc que, chaque fois que les individus se voient demander une attention et un engagement profonds, il leur faut renoncer à se tenir par la main, ainsi qu'à d'autres actes qui projettent aux yeux du public l'engagement mutuel des personnes en relation étroite<sup>30</sup>.

---

29. E. Goffman, *Les relations en public*, op. cit., p. 215.

30. *Ibid.*, p. 217.

À l'inverse, il est particulièrement approprié de se tenir la main en vacances dans une ville où l'on ne connaît personne. Tel est le ressort de bien des brochures publicitaires. À côté de ces lieux privilégiés où se tenir la main est pertinent, il y a des lieux où c'est un devoir. Par exemple, lors de son mariage, quand on entame le tour des tables des invités avec son cher et tendre. Se tenir la main dans un lieu incongru, comme dans un tribunal où l'un des membres du couple est jugé, signifie que l'on tient toujours l'autre digne de confiance.

On peut donc dire en général que se tenir par la main n'est pas simplement une manière d'informer de l'existence d'une relation particulière ; c'est aussi une façon de remettre ouvertement et pour un temps une petite partie de soi-même à la personne relative, tout en affirmant la validité et la valeur de cette relation<sup>31</sup>.

Mais alors la question qui se pose est de savoir en quoi se tenir la main se différencie d'autres actes matériels d'amour comme s'embrasser ou se tenir enlacé, qui signifient également l'engagement. Se tenir la main, à la différence de ces actes, n'est pas une activité absorbante mais annexe qui permet d'être engagé dans une autre interaction.

La conclusion de Goffman est la suivante :

Se tenir par la main, au sens entendu ici, signifie donc une occupation annexe ostensible de deux extrêmes engagés dans une relation exclusive, potentiellement sexuelle et égalitaire. C'est là la « signification » de l'acte telle qu'elle dérive d'un examen spéculatif des personnes et des situations liées à son occurrence et à sa prohibition<sup>32</sup>.

Cette pratique que l'on pourrait croire relever du bon vouloir, de la décision subjective est tout au contraire une convention sociale qui obéit à des règles précises.

Goffman justifie le style cavalier de son analyse, en rappelant que ce fragment d'idiome rituel, le fait de se tenir la main, a rarement été tenu pour digne d'une étude sérieuse. La question qui doit être posée pour conférer à cette assertion toute sa portée épistémologique, est celle des raisons de ce manque d'intérêt. L'on invoquera alors le caractère ordinaire et banal de cette pratique. Elle est tellement évidente qu'elle ne pose pas problème. Or c'est précisément parce que cette pratique relève du sens commun des membres de la société américaine que Goffman peut faire ce type d'analyse. Il n'y a aucun malentendu à son sujet : les membres d'une même société, partageant donc la même culture, lui attribuent une signification univoque.

---

31. *Ibid.*, p. 218-219.

32. *Ibid.*, p. 219.

À travers toutes les situations sociales de notre société, il se fait d'innombrables combinaisons de personnes qui se trouvent mutuellement adjacentes. Face à une telle quantité d'occasions, il n'en reste pas moins vrai que des mains qui se tiennent ne provoquent ordinairement aucune confusion de sens ; une même convention dirige efficacement les auteurs de l'acte et ses divers témoins. Quand deux personnes sont en compagnie, elles ne se heurtent à aucun malentendu quant à leur acte, de même que la compagnie n'éprouve aucun besoin pressant de douter de la signification qu'elle attribue habituellement au rituel accompli devant elle<sup>33</sup>.

Ces deux exemples d'analyse de Goffman révèlent que son analyse si peu scientifique qui s'appuie sur l'expérience des acteurs, est rendue possible par l'existence d'un sens commun social sous-tendant l'interaction, et qu'Erving Goffman, en tant que membre de la société décrite, le partage lui-même. Une auto-justification est à l'œuvre dans sa méthode : elle met au jour les règles qui dirigent son interprétation et qui reçoivent l'assentiment du lecteur, dans la mesure où il les partage également. Dès sa thèse de doctorat, Goffman a défini sa posture comme celle d'un observateur participant, or,

il serait impossible d'interpréter efficacement la scène sociale qui nous entoure, ni d'en donner aux autres une interprétation, si chacun n'était pas contraint par les mêmes règles quant aux façons rituelles d'indiquer les positions prises<sup>34</sup>.

## Une sociologie compréhensive

Goffman promeut une véritable sociologie compréhensive où son analyse adopte pour objet le sens commun qui ordonne les interactions en les constituant en ordre social autonome. Si les interactants ne partageaient pas un sens commun leur permettant d'interpréter les situations de la même manière en sachant comment se comporter, il n'y aurait pas d'interaction.

La compréhension intervient à un double niveau dans son analyse comme :

– forme de savoir immédiat déployé par les participants à une interaction

– élucidation de cette forme de savoir immédiat par le sociologue.

La méthode compréhensive du sociologue ne fait que prolonger la compréhension immédiate des participants. Il n'y a pas de rupture épistémologique entre le savoir ordinaire mis en œuvre par les acteurs

---

33. *Ibid.*, p. 223-224.

34. *Ibid.*, p. 224.

sociaux et la connaissance scientifique, mais seulement une différence de degré qui permet de parler de compréhension de deuxième ordre. Cette continuité confère son caractère particulier à la sociologie de Goffman qui n'est en aucun cas une démythification, mais une élucidation : elle ne nous révèle jamais que nous sommes manipulés par des forces occultes toutes puissantes, mais pointe du doigt les mille et une pratiques rituelles de la vie quotidienne que nous accomplissons sans y penser.

Comment s'effectue le passage du savoir implicite, relevant de la routine inconsciente déployée par les différents participants à l'interaction, à l'analyse sociologique ? Comment opère Goffman pour mettre au jour les rouages de l'interaction ? Son objectif, dégager les principes d'organisation internes de l'interaction en précisant le sens commun qui guide les participants, doit permettre de mieux comprendre sa curieuse méthode opérant par mise en place, puis abandon de différents paradigmes métaphoriques : théâtre, théorie des jeux, éthologie animale...

Le problème que Goffman doit résoudre est de faire remarquer ce qui va tellement de soi qu'on n'y prête même plus attention. Son objet présente une résistance intrinsèque à l'analyse, que Goffman s'efforce de contourner par l'adoption d'une perspective par incongruité<sup>35</sup>. L'expression est employée par Kenneth Burke pour désigner une méthode pertinente en stylistique. Goffman s'est lui-même réclamé de cette méthode qui consiste à appliquer un ensemble de termes appartenant à une autre forme de vie, comme le théâtre, à ce que l'attitude naturelle pourrait considérer comme une forme de vie radicalement différente, donc à utiliser un appareil descriptif *a priori* étranger à ce qui est décrit. La perspective par incongruité relève d'une erreur de catégorie qu'il faut qualifier d'erreur féconde. Ainsi pour reprendre la métaphore théâtrale, l'usage des termes, coulisse, scène, décor, loyauté dramaturgique ou encore discipline dramaturgique a-t-il pour fonction de mettre l'accent sur des traits formels communs à des situations quotidiennes dont on ne perçoit pas les similitudes. Comme l'écrit Rodney Watson :

C'est grâce à toutes ces techniques que Goffman développe ce qui est au fond une anthropologie culturellement indigène : les métaphores incongrues ont pour effet de susciter ce travail de relecture qui permet de revoir des objets que l'on n'avait pas remarqués, de les rendre « anthropologiquement » étranges et de nous permettre de les observer (ou d'en observer quelques traits) d'un point de vue détaché de l'attitude naturelle. L'utilisation combinée des métaphores ajoute plusieurs couches d'incongruité, où des termes empruntés à des métaphores différentes sont amalgamés pour effectuer une série de déplacement de perspectives destinés à affûter le style<sup>36</sup>.

---

35. Cf. R. Watson, « Le travail de l'incongruité », in *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Minit, 1969, p. 83-99. Ce recueil rassemble des contributions présentées au colloque de Cerisy de 1987 consacré à Goffman, ainsi que deux textes inédits de Goffman.

36. R. Watson, « Le travail de l'incongruité », *op. cit.*, p. 87.

Si Goffman commence par présenter d'abord le paradigme avant de le déployer sur différents cas concrets, c'est dans la mesure où en imposant une grille de lecture déroutante, il oblige le lecteur à abandonner l'évidence de l'attitude naturelle. Mais le lecteur ne reconnaît le bien-fondé de cette présentation de son expérience quotidienne que pour autant qu'elle se borne à rendre explicite ce qui était implicite. La perspective par incongruité comme re-description ne peut fonctionner qu'en restant attachée à la connaissance ordinaire spontanée. Pour opérer de manière pertinente, cette perspective par incongruité doit faire preuve d'une certaine congruité avec ce qu'elle transforme, elle doit prolonger notre connaissance ordinaire des procédures de l'interaction, de sa sémantique et de sa syntaxe. De sorte que l'on peut dire que Goffman comme sociologue a juste un peu plus de finesse de compréhension que les acteurs ordinaires, ou peut-être plus justement, qu'il prend simplement la peine d'observer ce sur quoi tout le monde glisse. Tout acteur ordinaire a remarqué les phénomènes décrits par Goffman à l'occasion des gaffes qu'il a commises ou qu'un autre a commises devant lui. Tout lecteur familier de Goffman, sensibilisé grâce à son œuvre à la signification sociale des pratiques quotidiennes, ne manque pas ensuite de mener ses propres analyses.

Que nous apprend cette méthode compréhensive reposant sur l'existence d'un sens commun partagé par les différents participants à l'interaction et par le sociologue en tant qu'il rajoute la casquette d'observateur à son statut de membre participant, sur les rapports entre structure, acteur et sujet ?

Le sens commun doit se comprendre comme un ensemble de représentations collectives assurant :

1/ le partage du même idiome rituel qui rend capable d'attribuer la même signification aux actions. Les participants à l'interaction interprètent les comportements de la même manière.

2/ le partage de la même syntaxe qui rend capable de produire par son propre comportement des énoncés cohérents. Le sens commun doit être qualifié dans le même temps de sens pratique. Chacun sait se comporter en fonction des exigences de la situation, exigences qui existent sous la forme d'attentes normatives.

Goffman par là même réactive les analyses de Durkheim développées dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, où ce dernier définissait la sociologie comme une psychologie d'un genre supérieur, la psychologie collective. La sociologie, loin de devoir être réduite à la psychologie individuelle, doit au contraire annexer la psychologie en son sein, en montrant que les catégories mentales, telle la causalité, la temporalité sont le produit de la société : elles dérivent de pratiques collectives. La sociologie de Goffman réalise le programme de Durkheim avec un degré de radicalité supérieur : la société n'a pas besoin d'être intériorisée dans l'individu sous forme de représentations mentales, mais elle est d'emblée immanente à l'individu sous forme d'un sens commun. Certes, l'on peut envisager l'acquisition du contenu de ce sens commun, mais il n'empêche que ce qui

demeure toujours premier est la relation cognitive que nous avons avec l'esprit de l'autre : le social est présent au niveau cognitif sous une forme élémentaire, la capacité à partager et à mettre en oeuvre des croyances, qui est une compétence sociale. L'organisation de l'expérience individuelle a une dimension sociale.

Cette relation cognitive comme compétence est socialisante et individualisante : elle engendre les structures et le moi.

Elle est socialisante, dans la mesure où elle assure une dépendance et une coordination entre les participants. On peut alors définir les structures sociales à l'œuvre dans l'interaction comme des réalités pratiques matérialisant les attentes collectives déployées par les participants.

Elle est individualisante, dans la mesure où chaque participant guidé par ce sens commun donne une certaine image de soi dans l'interaction, l'image attendue par les autres. Goffman définit le soi comme un résultat sans cesse réaménagé au cours du processus social de l'interaction. Si l'on peut parler de subjectivation, c'est dans la mesure où le moi n'est pas compris comme une entité produite passivement. En effet, s'il apparaît bien comme une construction sociale, et que les attentes d'autrui jouent un rôle constitutif, il faut cependant entendre qu'il y a un principe de constitution. La subjectivité, telle que la pense Goffman, est inséparable d'une activité : activité dans l'interprétation de la situation et du comportement des autres pour comprendre ce qui est attendu, activité dans l'incorporation de ces croyances (que cette incorporation soit une adhésion sincère ou cynique), activité dans la régulation de son action de manière à soutenir l'ordre de l'interaction.

La curieuse méthode de Goffman utilisant des données disparates, variant les paradigmes, dédaignant les méthodes à prétention scientifique, doit se comprendre comme un exemple de sociologie compréhensive. Le choix de ce type de sociologie est justifié par l'objet d'étude de Goffman, l'ordre de l'interaction. En effet, ce qui ordonne de manière immanente les multiples pratiques quotidiennes que nous nouons les uns avec les autres est un sens commun qui constitue la véritable possibilité de l'interaction partagée par tous les participants. En tant que participant-observateur, le sociologue le possède également : sa sociologie est donc avant tout une élucidation qui s'expose au test de vérification du lecteur. Ce sens commun a un contenu et une forme. Les attentes normatives collectives portant sur la manière de se comporter dans telle ou telle situation sont mises en forme par relation cognitive qui permet d'être en relation les uns avec les autres en prenant l'esprit de l'autre en considération. Ce sens commun assure la socialisation et l'individualisation en actualisant les structures sociales dans des pratiques quotidiennes et en assurant la construction des différents *selves* constituant la subjectivité. Pour Goffman, le véritable acteur des sciences sociales est donc la relation. Une partie de la psychologie individuelle qui échappe précisément à l'individu peut être qualifiée de pré-sociale. C'est à partir de cette relation qu'il faut penser les termes mis en relation et non l'inverse. La sociologie de Goffman est aussi séduisante que déroutante : en

mettant en évidence la signification sociale des miettes de la vie quotidienne, elle ne nous révèle rien que nous ne sachions déjà, même si la familiarité a obscurci, recouvert, caché cette évidence. Dédaignant les révélations tonitruantes, cette sociologie se présente, avec autant de modestie que d'exigence, comme une invitation à regarder ce que l'on ne fait que voir *grosso modo*, en se servant des différents paradigmes proposés comme d'une loupe.



---

## Langage et pouvoir dans le *Traité politique* de Spinoza

Céline Hervet

Quel est le véritable pouvoir dévolu à la parole dans le champ politique ? Le langage y produit-il des effets ? Si le domaine des affaires publiques doit son existence aux discours des uns et des autres, aux ordres et aux commandements du pouvoir souverain, aux discussions qui précèdent la prise d'une décision, aux promesses qui permettent de briguer ou de conserver les faveurs de la multitude, aux rumeurs et aux déclarations qui agitent le corps politique, ce n'est pas, semble-t-il, en vertu d'une puissance (*potentia*) inhérente au langage considéré en lui-même. L'ordre comme commandement n'est pas fondateur ni instaurateur d'un ordre comme organisation politique. À la différence de Hobbes, il ne suffit pas pour Spinoza de dire, d'édicter, pour faire exister et faire respecter le pouvoir souverain. Le langage n'a pas en lui-même cette faculté de créer un ordre politique, comme pourrait le laisser penser la fondation mosaïque de l'État hébreu décrite dans le *Traité théologico-politique*. Or cette relative impuissance de la parole, qui ne peut à elle seule soutenir l'existence d'un régime, trouve son origine dans une réflexion sur le langage qui traverse le corpus spinoziste. Ces remarques sur le langage qui parsèment tous les textes de Spinoza me semblent expliquer sa réflexion assez pragmatique sur les théories du contrat social, celui-ci ne pouvant prendre la forme d'un engagement originel qui contraindrait les hommes pour l'avenir. Cette parole originelle ne peut à elle seule fonder un ordre futur. Comment expliquer cependant à la fois l'insistance de Spinoza à vider toute parole, toute promesse, tout engagement de son contenu au motif que les mots ne sont rien face à la puissance et n'ont aucune effectivité au sein de rapports de force, et dans le même temps, car ceci a lieu précisément dans le *Traité politique*, sa défense, son plaidoyer pour les processus de délibérations, de discussion dans le cadre institutionnel imaginé pour les régimes tant monarchique qu'aristocratique. La question de la démocratie et de son organisation institutionnelle demeurant ouverte. Les mots sont impuissants,

mais tout régime politique doit laisser les dissensions, les conflits trouver leur expression, une expression verbale.

## Éléments de la philosophie du langage de Spinoza

Cette philosophie du langage peut se résumer en trois points principaux : premièrement, le langage n'a pas de rapport immédiat à la réalité, il n'a en lui-même aucune teneur ontologique, si bien que pour parler des mots, Spinoza quitte tout à fait le discours de la référence et de l'opposition vrai/faux. Deuxièmement, les mots se rattachent à une connaissance imparfaite, celle du premier genre, et ne sont pas le signe d'une vérité et d'une rationalité sans faille, puisqu'ils sont liés dans leur constitution même à l'imagination. Troisièmement, il n'y a pas de langage concevable en dehors des usages historiques, des situations d'énonciation qui obéissent au critère de l'utilité. Ces trois caractéristiques du langage permettent de redéfinir ce qu'il faut entendre par le sens d'un mot.

### Inadéquation à l'égard de la réalité

Commençons par cette critique des mots au motif de leur inadéquation à l'égard du réel qu'ils prétendent signifier. Elle est présente dès les *Pensées métaphysiques* qui nous font pénétrer de plain-pied dès le premier chapitre dans le nominalisme de Spinoza. Dans ce chapitre, intitulé « *De l'Être réel, de l'Être Forgé et de l'Être de raison* », Spinoza s'attache à circonscrire la sphère du réel, en excluant de celle-ci ce que la philosophie scolastique appelait « *être de raison* ». C'est autour de ces êtres de raison, définis comme des modes de penser qu'utilise l'esprit afin de se rapporter au réel selon ses propres règles, servant « à *retenir, expliquer et imaginer* plus facilement des choses connues »<sup>1</sup> que se cristallise le risque de confusion entre l'être et le non-être (« Il n'y a aucune concordance entre l'Être réel et les objets auxquels se rapporte l'Être de raison »<sup>2</sup>). Les mots apparaissent comme des aide-mémoire qui indiquent une réalité en en résumant pour les besoins de l'esprit les principaux aspects : c'est parce qu'il n'a aucune réalité ontologique que le langage possède une fonction, une utilité dans la démarche de connaissance. Le signe verbal possède une extension inversement proportionnelle à sa réalité ontologique.

C'est bien du point de vue d'une séparation nette entre le mot et la chose que Spinoza aborde la nature du nom. L'accord strictement nominal entre un signe ou un aide-mémoire et la chose qu'il désigne et qu'il est censé rappeler est le plus bas degré de convenance qui puisse exister : « pour retenir une chose tout à fait nouvelle et l'imprimer dans la mémoire, nous avons recours

1. *Pensées métaphysiques*, trad. Appuhn, éd. G.-F., p. 337.

2. *Ibid.*, p. 340.

à une autre chose qui nous est familière et qui s'accorde avec la première soit seulement par le nom, soit en réalité »<sup>3</sup>. Le nom se situe donc en dehors de ce que Spinoza appelle la réalité, et se rattache à la catégorie des « modes de penser » qui traitent la réalité, en font une matière connaissable que l'intellect peut appréhender. C'est de l'être réel et non des mots qu'il faut partir, les mots n'étant que les instruments de l'intellect : seul l'intellect en tant qu'il est actif possède une réalité à l'égard de laquelle la nature des mots est d'ordre fonctionnel. Les mots, lorsqu'ils sont assemblés au sein d'une définition, obéissent à l'usage stratégique qui détermine l'utilisation de telle définition à tel moment de l'argumentation.

Il n'est pas plus faux de parler de l'homme comme d'un « animal bipède sans plumes », que de le définir comme un « animal raisonnable », puisque la valeur de cette définition est exclusivement fonctionnelle. Le langage est conçu comme un instrument, un outil de connaissance. Dégagé de l'exigence de référence et d'adéquation à la réalité, les mots constituent du même coup un lieu d'invention où tout semble pouvoir se dire. C'est ce que montrent les *Pensées métaphysiques* au chapitre III à travers la définition de la chimère que Spinoza associe étroitement à celle du langage : « une chimère, n'étant ni dans l'entendement ni dans l'imagination, peut être appelée proprement par nous un être verbal ; car on ne peut l'exprimer autrement que par des mots. Par exemple nous exprimons par le langage un cercle carré, mais nous ne pouvons l'imaginer en aucune façon et encore bien moins le connaître. C'est pourquoi une chimère n'est rien qu'un mot<sup>4</sup>. » Or ce que l'on doit retenir ici et qui va nous intéresser par la suite, c'est que, ce que l'on ne peut que dire n'existe pas, ce qui n'existe que dans les mots n'existe pas. Et les mots sont alors le moyen de déraisonner, de quitter le domaine des choses réelles.

### Origine imaginative du langage

On en arrive alors au deuxième point, c'est-à-dire l'absence de rationalité intrinsèque du langage. Du point de vue de la connaissance, le langage ne peut conduire qu'à une connaissance du premier genre. Le *Traité de la réforme de l'entendement* signale bien le lien entre la nomination, entre la fabrication des noms et l'imagination. Le mot n'est pas la traduction dans l'élément verbal de l'idée, mais ce qui correspond dans le langage à une image mentale, abstraction fictive d'une pluralité d'éléments singuliers. Dans le *Court Traité*, l'*Éthique*, et dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, la connaissance du premier genre, par oui-dire, est clairement définie comme verbale et ne fait reposer la certitude que sur les mots d'autrui, qui ne peuvent suppléer son manque de fondement rationnel. Citons simplement le *Traité de la réforme de l'entendement*, § 19 : « Il y a la perception que nous avons à partir du oui-dire ou de quelque signe, qu'on

3. *Op. cit.*, p. 338.

4. *Op. cit.*, p. 345-346.

appelle arbitraire ». Si les mots ne se réfèrent à la réalité que de manière imparfaite voire trompeuse, c'est donc à cause de leur lien originaire avec l'imagination. À ce titre, le *Traité de la réforme de l'entendement* nous fournit le texte le plus explicite : « les mots ont été constitués au gré et à la portée des gens ordinaires, en sorte qu'ils ne sont que des signes des choses, conformes à ce qu'elles sont dans l'imagination et non à ce qu'elles sont dans l'intellect : ce qui ressort clairement de ceci, qu'à toutes celles qui sont seulement dans l'intellect et non dans l'imagination, ils ont souvent donné des noms négatifs, comme sont "incorporel", "infini", etc. » Un nom doit renvoyer aisément à sa propre trace dans l'imagination, si bien que son aspect matériel dépend du fonctionnement de l'imagination plutôt que de l'intellect. On comprend déjà à travers cette solidarité ce lien étroit entre le langage et l'imagination, ce qui peut inquiéter un pouvoir souverain qui tenterait d'imposer à la multitude son propre discours sous prétexte qu'il serait celui de la raison, en interdisant l'expression de paroles et d'opinions concurrentes, qui n'obéiraient pas aux mêmes règles.

On voit aussi dans ce lien posé entre langage et imagination la faculté inhérente au discours de quitter l'ordre du réel. En effet, cette définition fonctionnelle du langage et cette solidarité entretenue avec l'activité imaginative le situe en marge des critères de la vérité et de l'erreur. Les mots peuvent en effet tout dire : il y a d'un côté ce que je sais, ce que je sais être vrai et de l'autre ce que je dis. Or le langage ne m'oblige pas à l'égard de la vérité, il constitue un espace où se meuvent, selon mon choix, selon ma fantaisie, le vrai comme le faux. Le *Traité de la réforme de l'entendement* présente de nombreux exemples de cette dissociation entre les possibilités qu'offre le langage, les connexions et les associations qu'il permet, et celles de la pensée : l'élément verbal apparaît à de nombreuses reprises comme le lieu de la fabrication, voire de l'expérimentation intellectuelle. Là où l'intellect ne peut pas aller, le langage lui, peut dire, affirmer de manière presque illimitée. Cette plasticité du langage, capable de servir toutes les fantaisies possibles, est d'autant plus importante que notre connaissance des choses est faible, incertaine et permet de ce fait les expériences lexicales les plus inattendues, telles les contradictions dans les termes.

Or c'est cette déconnexion toujours possible entre langage et vérité qui est à l'origine de toutes les affabulations, de tous les mensonges. Les chimères comme les manipulations les plus perverses sont permises par le langage : je peux dire que « la terre est un demi-globe et comme une demi-orange dans une soucoupe ou que le soleil se meut autour de la terre », ou qu'Alexandre est fils de dieu, même si je sais que cela est faux, il se peut que celui à qui je le dis me croit et reste dans une ignorance à laquelle les mots ont pu contribuer.

### **Matérialisme de la langue**

Le langage est entièrement le produit d'une histoire, qui définit et redéfinit, au gré des changements politiques et sociaux, le sens des mots. Ce

point de vue résolument matérialiste sur le langage est perceptible dès les *Pensées métaphysiques* au chapitre VI de la première partie. Dans ce chapitre, Spinoza se livre à une histoire des significations des termes « vrai » et « faux », et fort de ses découvertes, analyse les termes « bon » et « mauvais ». Or il apparaît que ces termes sont tous relatifs à un état social et qu'il faut y voir le résultat d'une histoire et des besoins à un moment précis des locuteurs. Ainsi, ce fut d'abord pour qualifier les récits qu'on a employé les termes de vrai ou de faux, et ce n'est que par une succession de métaphores que nous en sommes arrivés à attribuer ces termes à des idées et des choses inertes, comme si celles-ci racontaient des histoires sur elles-mêmes. C'est en oubliant cette origine matérielle, ce besoin de signifier qui font des mots des auxiliaires utiles que les philosophes ont fini par tomber dans les pièges du langage<sup>5</sup>.

Cette définition matérialiste du langage est reprise avec plus de force dans le *Traité théologico-politique* lorsqu'il est question au chapitre XII (« La parole de Dieu »), § 5, des mots « sacré » et « divin » : « On appelle sacré et divin ce qui est destiné à la pratique de la piété et de la religion ; cela sera sacré aussi longtemps que les hommes s'en serviront religieusement ». Le sens des mots est tributaire de conditions matérielles concrètes. Ce matérialisme est une conséquence logique de la philosophie immanentiste qu'est celle de Spinoza : rien n'est réel que ce qui existe effectivement, les mots n'ont donc de réalité et de sens que s'ils se réfèrent à quelque chose d'existant, c'est-à-dire à une pratique, à un usage. Cela permet à Spinoza de redéfinir la valeur de tout texte sacré : « c'est du seul usage que les mots tirent une signification déterminée ; si, conformément à leur usage, ils sont disposés de sorte que ceux qui les lisent soient portés à la dévotion, alors ces mots seront sacrés ainsi que le livre écrit avec un tel arrangement de termes. Mais si cet usage disparaît ensuite, de sorte que ces mots n'aient plus de signification, ou bien si, soit par méchanceté, soit qu'on n'en ait plus besoin, le livre est complètement négligé, alors les mots comme le livre n'auront plus ni usage ni sainteté. » Ainsi la portée des paroles, qu'elles soient d'ordre religieux ou politique, n'est jamais inscrite éternellement dans la pierre, par conséquent ce n'est pas le langage qui a le pouvoir de faire obéir le croyant, mais l'usage que celui-ci en fait, correspondant à des conditions extérieures au langage lui-même. Le pouvoir de contrainte d'un mot, d'un discours est donc à chercher ailleurs que dans les mots eux-mêmes.

Ces quelques remarques sur la conception spinoziste du langage offrent une définition originale de la notion de sens : un mot ne doit pas son sens à son adéquation à la réalité, puisque les mots ne se rapportent véritablement qu'au travail de l'imagination ; on a vu également que le sens obéit à une intention de signifier, à la fonction que le locuteur confère aux mots qu'il emploie au sein du discours qu'il ordonne ; enfin le sens évolue avec l'usage

---

5. J'emprunte cette expression aux analyses nietzschéennes de l'« Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra moral », dans *Le Livre du philosophe*, p. 123 notamment, éd. G.-F., trad. Angèle Kremer-Marietti.

dont il est entièrement tributaire. C'est pourquoi il n'y a pas chez Spinoza cet idéal classique d'une langue parfaite, entièrement formelle, conçue en dehors d'un usage réel, matériel et historique des mots. Dès lors on peut se demander quelle est la valeur du langage dans le champ politique. Comment s'y prend-on pour contraindre si ce n'est par les mots, les ordres, les commandements ?

## Y a-t-il un pouvoir du langage ?

Pour répondre à cette question, il faut suivre la logique des développements spinozistes qui, au moment même où ils s'attachent à élaborer les fondements de l'ordre politique, et à discuter l'idée d'un contrat originel, passe par une analyse de la promesse. On l'a vu, aucune valeur ontologique n'est conférée au langage, mais c'est une conception exclusivement fonctionnaliste qui se dévoile dans les textes spinozistes sur le langage. Les mots servent à dire et à agir, et ne révèlent en eux-mêmes aucune vérité. Ils servent à mentir, à influencer, comme à accomplir toutes ces procédures utiles à la recherche de la vérité, à la démarche de connaissance. L'essentiel est qu'ils fonctionnent, jouent leur rôle d'outils de l'exercice de la puissance et s'ils ne fonctionnent plus, s'ils s'avèrent trop inadéquats à la réalité qui se joue indépendamment d'eux, alors il ne faut en aucun cas les conserver comme tels et leur conférer un sens, c'est-à-dire un pouvoir qu'ils n'ont plus. Le cas de la promesse constitue un modèle particulièrement fructueux, car celle-ci consiste précisément dans un engagement pour l'avenir que les mots sont censés contenir ; lorsque je promets, je m'engage à donner aux mots que j'utilise le même sens aujourd'hui et demain. On comprend alors que la promesse n'ait de valeur selon Spinoza que conjoncturelle, compte tenu d'un certain état des forces en présence, et que je puisse rompre mon engagement en toute bonne foi, puisque si je n'ai plus la puissance et donc la liberté de faire qu'aujourd'hui soit comme hier, c'est-à-dire de maintenir en l'état le rapport de force, mes paroles, sont nulles et non avenues. Si celui qui a promis par exemple d'obéir à un autre qui le surpassait en termes de puissance voit le rapport s'inverser, il n'est plus tenu d'obéir, car comme le dit Spinoza au chapitre II, § 12, du *Traité politique*, « il n'a donné que des mots ».

Or, l'institution du corps politique passe nécessairement, que ce soit de manière effective ou seulement symbolique, par une parole conçue comme acte fondateur. Le droit est avant tout ce qui est dit, exposé à l'attention de ceux qui, au moment même où ils reçoivent cette parole, changent de statut en devenant sujets d'un pouvoir (*potestas*). Le discours politique doit donc bien exercer une action sur ses auditeurs, et provoquer des effets moraux susceptibles de fonder durablement l'existence de la société politique. Or c'est un tout autre processus que l'on observe chez Spinoza, et dont le *Traité théologico-politique* comme le *Traité politique* offrent la description précise

et surprenante. Au commencement de la vie sociale, nul « Verbe » instaurateur d'un ordre en rupture avec ce qui l'a précédé, mais un effort, une puissance. Le fonctionnement réel qui sous-tend le pacte social, la décision de mener une vie commune prennent appui sur cette rationalité instrumentale la plus élémentaire fondée sur l'exigence naturelle de l'autoconservation. Le langage apparaît alors soumis à la recherche individuelle de l'utile, et se trouve renvoyé non pas au rôle instaurateur d'un ordre politique artificiel, mais à celui d'instrument du *conatus*. Les paroles ne sont qu'un moyen parmi d'autres pour convoiter ce qui nous permet d'acquérir davantage de puissance, ou de persévérer dans notre être. Le langage ainsi instrumentalisé n'exprime que la naturalité du désir auquel s'ordonnent toutes nos actions. Même les paroles les plus sensées, même les prières les plus pieuses trouvent leur origine dans cet appétit qui pousse les sages à être sages, et les déments à se tenir en dehors de la raison. Citons à ce propos le chapitre XVI, § 2 du *Traité théologico-politique* : « Ce que chacun, considéré sous le seul empire de la nature, juge utile pour lui-même, que ce soit sous la conduite de la saine raison ou sous l'impulsion des affects, il lui est permis, par un souverain droit de nature, de le convoiter et de le saisir de n'importe quelle manière, par force, par ruse, par des prières ou de toute autre façon qui lui sera la plus commode. » Le langage de la loi se place lui aussi du côté de l'utile : les prescriptions ne sont pas bonnes en elles-mêmes, mais constituent un discours adaptée à une vie en commun qui répond aux nécessités dictées par l'instinct, le besoin de sécurité.

Spinoza est ici très proche de Machiavel qui affirme que nul n'est contraint de respecter une promesse faite sous la contrainte de la force<sup>6</sup>. Celui qui rompt une telle promesse n'est pas déshonoré puisqu'il ne fait qu'exercer son droit. Seule la menace immédiate a force de droit, cette force disparaissant avec elle. Une promesse est inséparable des conditions spécifiques de son énonciation qui ne lui confèrent jamais qu'une validité limitée. Or si l'on applique cet argument à l'ordre politique dont il est question dans les chapitres XVI à XX du *Traité théologico-politique*, ainsi qu'aux chapitres II et III du *Traité politique*, on s'aperçoit combien celui-ci est précaire s'il ne repose que sur un tel énoncé. Il faudrait en effet reproduire à chaque instant cette peur du danger qui conduit les individus à renoncer au droit naturel qu'ils ont sur toutes choses (c'est ce qu'affirme Hobbes au chapitre XIV du *Léviathan* : la peur et l'orgueil sont les ressorts de l'obéissance que recèle la nature humaine).

La valeur et le sens de la promesse sont donc directement liés aux effets pratiques d'une telle énonciation, et l'on peut qualifier de pragmatique ici l'interprétation que propose Spinoza de la promesse et plus généralement de toute fondation verbale et juridique de la souveraineté si l'on admet qu'une des définitions possibles de la pragmatique consiste dans « l'étude de tout ce qui, dans le sens d'un énoncé, tient à la situation dans laquelle l'énoncé est

---

6. *Discours sur la première décade de Tite-Live*, III, 42.

émis ou employé »<sup>7</sup>. La signification et l'effet pratique d'une promesse sont issus d'une situation de discours, la menace pressante de la violence anarchique des rapports humains qui forme le contexte matériel sans lequel elle n'est qu'une parole creuse. C'est la connaissance de l'enchaînement des événements précédents l'acte de promettre qui peut restituer son intelligibilité à cet engagement qui sans cela paraît contre-nature, la promesse résultant d'un processus au sein duquel la parole trouve sa nécessité et son effet. De même la relation qui existe entre les deux interlocuteurs est à prendre en compte pour qui veut comprendre le sens, c'est-à-dire la validité, de la promesse : promettre quelque chose, « le couteau sous la gorge » ne peut être mis sur le même plan qu'une promesse faite, de mon plein gré, du moins à ce moment-là, à un ami. Or la promesse est réduite par Spinoza à cette situation précise où les individus doivent se défendre contre un mal qui ferait obstacle à leur puissance, autrement dit, la situation de discours qui est celle de toute promesse et ce, en vertu de la nature humaine qu'il décrit, est la perspective de la souffrance, de la violence, voire de la mort.

La thèse fondamentalement spinoziste d'un développement spontané des forces, d'une production immédiate qui traverse sa métaphysique comme sa politique et qui a pu être définie comme une « ontologie de la puissance » rend inutile l'appel à une médiation telle que le contrat social, ainsi qu'il se trouve décrit chez Hobbes. Spinoza explique la différence fondamentale qui existe entre sa philosophie et celle de Hobbes dans la *Lettre 50* à Jarig Jelles<sup>8</sup> par le fait que le contrat ne consiste jamais dans une rupture avec l'état de nature : derrière l'engagement des hommes à vivre ensemble et à confier le pouvoir à l'un d'entre, il faut toujours voir le discours de la puissance. Le pouvoir du chef politique est relatif au degré de puissance qu'il est capable d'exercer sur ses concitoyens. Cette ontologie de la puissance a pour conséquence un anti-juridisme, un rejet de la médiation juridique d'un pouvoir souverain au profit de la puissance de la multitude et des forces sociales<sup>9</sup>.

Chez Hobbes, en effet, le contrat ne peut subsister sans que des signes en soient donnés : « Le moyen par lequel on renonce ou transfère simplement son droit est une déclaration ou une signification à l'aide de signes volontaires et suffisants par lesquels on renonce ou transfère effectivement [...] ce droit à celui qui l'accepte. Ces signes sont ou bien des mots seulement, ou bien des actions seulement : ou (comme c'est le plus

---

7. O. Ducrot et J.-M. Schaeffer, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, coll. « Points », p. 131.

8. « Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où par la puissance, il l'emporte sur eux : c'est la continuation de l'état de nature », trad. Ch. Appuhn, Gallimard-Flammarion., p. 83.

9. Voir les analyses de G. Deleuze dans sa préface à *L'Anomalie sauvagement* d'Antonio Negri.



souvent le cas) à la fois des mots et des actions »<sup>10</sup>. Le transfert de droits et l'engagement qui définit le contrat a besoin d'un signe exprès qui en soit la matérialisation : c'est le rôle conféré à la promesse, seule garantie de l'application et du respect du pacte par les contractants. On voit donc que le fondement du contrat est essentiellement verbal, et qu'il repose sur une théorie spécifique de l'autorité et du poids de la parole dans le champ politique et *a fortiori* de la parole donnée. Hobbes ne cesse de louer l'invention de la parole conçue comme un instrument éminemment politique, puisqu'elle constitue une première forme d'échange entre des individus que l'état de nature tenait isolés les uns des autres (*Léviathan* I, 4). En utilisant le langage, en signifiant le monde extérieur, l'homme accède à une dimension d'altérité nécessaire à l'effectuation du pacte. Le langage apparaît comme un instrument de socialisation, et peut même être conçu comme l'élément dans lequel les hommes se confrontent les uns aux autres et établissent des structures d'échanges. Il faut se rappeler que la définition hobbesienne du contrat vaut pour tout type de convention, et pas seulement celle spécifique du contrat ou du pacte social, le langage intervenant à titre essentiel, comme condition matérielle de l'engagement mutuel, qui s'extériorise ainsi dans un discours intentionnel venant lier les deux contractants par une parole donnée et reçue. Le langage est bien le milieu « naturel » de la sociabilité, et les serments sont une monnaie d'échange nécessaire à la continuité de la vie sociale. Seules les paroles échangées devant témoins peuvent servir de référent objectif à un engagement qui sans elles resterait illusoire, et ne pourrait fonder la confiance mutuelle exigée par la vie en société.

Malgré tout, si la parole est privée de ce pouvoir impératif, du moins au moment inaugural que constitue le pacte social, il semble en revanche que le pouvoir politique, dans son exercice même, ne puisse pas faire l'économie d'une action sur le langage, à défaut d'une action par le langage et la parole instauratrice. Par deux fois dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza cite cette maxime de Quinte-Curce : « On ne commande pas aux âmes comme on commande aux langues », chaque fois en la nuanciant sous une forme concessive, pour en diminuer la portée. Il semble possible à celui qui gouverne d'agir non seulement sur les langues, c'est-à-dire de maîtriser le « débat public », de faire le partage entre ce qui peut se dire et ce qui ne le peut pas, mais aussi, et c'est là le point important que Spinoza met en lumière, sur les esprits. Ce pouvoir sur ses sujets que le prince peut avoir s'appuie sur la mise en œuvre de moyens indirects, diffus, mais qui n'en sont pas moins efficaces. La séparation que posait Quinte-Curce, et que reprendra Hobbes, entre ce qui relève d'un for interne, nos croyances propres, notre intime conviction, et ce qui relève d'un for externe, nos actes extérieurs, qui peuvent nous être reprochés, ainsi que nos paroles, est supprimée par Spinoza, pour qui les esprits sont aussi accessibles au souverain que les paroles énoncées. Aucune barrière n'est plus infranchissable pour le pouvoir, s'il sait s'y prendre. Le seul espace de liberté dévolue à l'intériorité, qui

---

10. *Léviathan*, I, chapitre XIV, Gallimard-Folio, p. 233-234.

subsistait encore dans des théories politiques de type absolutiste disparaît, ouvrant la voie à un gouvernement des esprits. Il est possible en effet de lire cet effacement de l'impénétrabilité de l'âme humaine comme l'ébauche d'une théorie de la propagande politique, dont l'enjeu serait, au moyen de discours concertés, de faire croire à autrui ce qui intéresse le pouvoir. La parole politique qui se mue en tromperie délibérée, provoque des effets en s'adressant non plus à l'esprit, *mens*, siège de la pensée et de la rationalité, mais au cœur, au « noyau passionnel », à l'âme, *animus*, ou *cor* sujet aux passions plus qu'aux raisons. Si la puissance du souverain peut bien commander aux langues, au domaine extérieur de l'échange et de la communication des pensées, il peut aussi susciter un certain nombre de passions, les assujettir au moyen, non pas d'un ordre, d'un discours impératif s'appuyant sur la menace physique, mais d'un usage du langage dont le but n'est pas systématiquement repérable, dont le *vulgus* ne pense pas à se méfier.

C'est par la duplicité d'un discours intéressé que le souverain parvient à s'immiscer dans l'âme de ses sujets. Ici encore, Spinoza est très proche de Machiavel qui dans *Le Prince*, s'appuie sur la réalité du mensonge politique pour en tirer des enseignements en matière de gouvernement, recommandant d'utiliser la tromperie, puisque les hommes ne demandent qu'à être trompés, qu'à croire ce qu'on veut bien leur dire. Car les paroles séductrices remplissent un vide, occupent une place que les hommes dédaignent, tout entiers à la poursuite de faux biens, et non guidés par la droite raison. Le discours politique fondé sur la tromperie et le désir de puissance met fin à l'incertitude, au flottement de l'âme et supplée ainsi la réflexion individuelle dont peu d'entre eux sont capables. Il est néanmoins important de ménager au discours séducteur une situation qui n'entre pas en contradiction avec les paroles prononcées explicitement, celui-ci doit en effet être accompagné d'actes qui fonctionnent à la manière de signaux, propres à emporter le consentement des âmes ainsi subjuguées. Machiavel explique que les hommes étant attentifs aux résultats d'une action, à la façon dont celle-ci se donne à voir, le Prince peut alors se contenter de maîtriser les apparences de manière purement extérieure et hypocrite.

Spinoza cite dans le *Traité politique* (Chapitre VII, § 30) l'exemple du roi Aragonais, Don Pedro, qui persuade « à force d'intrigues, de largesses, de promesses et de toute sorte de faveur » le Conseil des Dix-sept, d'abandonner son droit à élire et à déposer le Roi. Or ces promesses, et autres discours flatteurs furent accompagnées non seulement d'actes propres à corrompre les dix-sept sages, mais également d'une action de bravoure, qui impressionna sans doute fortement les âmes : « on dit qu'aussitôt après avoir obtenu ce qu'il demandait, il se coupa la main avec son poignard en présence de la foule, ou du moins, ce que j'ai moins de peine à croire, qu'il se blessa la main en disant qu'il fallait que le sang royal coulât pour que ses sujets eussent le droit d'élire le Roi. » Ainsi le mensonge qui consistait pour Don Pedro, depuis lors surnommé « Poignard », à faire croire au peuple que le fait de retirer au conseil des Dix-sept le droit absolu d'élire, de traduire en

justice, et de déposer le Roi, était un progrès démocratique, avait besoin d'une telle mise en scène faisant appel non pas à la raison publique, mais au besoin de croire et d'être trompé que possède la foule. La parole, les « machinations perverses » des chefs politiques reposent bien sur l'impact visuel d'actions spectaculaires qui à elles seules donnent aux phrases, aux mots prononcés, leur efficacité. Langage et action sont indissolublement mêlés, et c'est de ce mélange que peut naître la possibilité d'une autorité véritable, c'est-à-dire pleinement effective. Pour commander aux âmes, il est impératif non seulement de dire, mais aussi et surtout de faire. De ce point de vue, le champ politique apparaît comme le lieu d'un théâtre, où seule une parole jouée, mimée, accompagnée de gestes, peut instaurer un ordre, et être sinon comprise, emporter l'adhésion de ses auditeurs/spectateurs auxquels elle est spécifiquement destinée. Cependant, le langage n'est pas instaurateur d'un ordre nouveau, il apparaît principalement dans le *Traité politique* comme un moyen de maîtriser cette tendance universelle à parler, à exprimer son opinion, fût-elle fautive et dangereuse.

### **La délibération publique comme expression de la souveraineté**

Le contexte de l'écriture du *Traité politique* est bien différent de celui du *Traité théologico-politique*. Entre-temps la Révolution orangiste et son lot de violences ont changé la donne politique et ont montré à Spinoza de manière plus brutale encore le risque qu'il y a à vouloir étouffer la liberté d'expression. Il faut, pour éviter que des idées dangereuses pour l'ordre politique ne circulent et ne constituent une menace leur donner un « droit de cité », une place dans les institutions des différents régimes. Ces moyens institutionnels consistent à traduire légalement la pluralité d'opinions qui animent la multitude.

Il est intéressant de remarquer de ce point de vue que l'acte de parler est défini par Spinoza sur le mode de l'absence de liberté : il n'est pas plus au pouvoir de l'homme de parler que de se taire. C'est avant tout sur lui-même que l'homme est impuissant dans ses discours. On comprend alors pourquoi le régime politique quel qu'il soit doit prendre en compte cette propension à trop en dire, à parler plus que de raison, puisque le langage permet aussi l'expression d'opinions dangereuses pour la stabilité du régime, pour l'ordre public. En effet le chapitre XX du *Traité théologico-politique* le dit : il n'est pas de plus grande violence que de forcer quelqu'un à se taire, puisque cela va à l'encontre de la nature profonde, de la tendance de tout être humain à penser et surtout à dire ce qu'il pense. Or on voit dans le *Traité politique* combien la multitude lorsque précisément elle est réduite au silence est dangereuse, et demeure susceptible de transformer le mécontentement qu'elle ne peut pas exprimer, en violence qui fragilise la stabilité de l'État.

De même, l'attitude de Spinoza à l'égard des secrets d'État est très révélatrice. Il critique en effet l'habitude qu'ont les souverains de conserver dans les « arcanes du pouvoir » les raisons de mener telle ou telle guerre (guerre menée et subie par la multitude) : « Ce sont les secrets d'État qui

font que les sujets succombent sous le fardeau ». Le silence et la nécessité de le garder n'est pas efficace en matière politique et mieux vaut laisser s'exprimer cette tendance à parler naturel à l'être humain comme au corps politique. C'est pourquoi, chaque régime possède dans le *Traité politique* un dispositif favorisant la concertation, la forme délibérative du discours. Il est même possible de lire le *Traité politique* et la description des régimes opérée dans les chapitres VI à X à l'aune des notions de délibération, de discussion et de débat. Celui-ci constitue un rouage institutionnel qui laisse place à l'expression des passions, à leur expression orale, contrôlées et améliorées par les exigences de l'efficacité politique.

Ainsi en est-il du Conseil du Roi pour la Monarchie, dont les prérogatives sont énoncées aux § 3, 4 et 5 du chapitre VII, et qui est destiné à contrebalancer le pouvoir laissé au monarque, puisque concentré dans les mains d'un seul, celui-ci risque de faire sombrer l'État dans la tyrannie. Il n'est en effet jamais bon qu'un monarque décide seul, sans être entouré et conseillé. Les conseillers sont même obligés, pour la bonne marche du régime, de se concerter de manière régulière et suivie, de soumettre leurs avis au vote et de les suggérer périodiquement au roi, selon un processus rigoureusement et formellement défini. En outre, il est important que les conseillers soient nombreux, afin d'exprimer le plus fidèlement possible les intérêts et les besoins de la multitude dans son ensemble. Les structures de débat sont en effet l'expression de la dissension, du conflit inhérent à toute société politique, et il est important que ces conflits soient dits et entendus par le pouvoir souverain. Ces dispositifs consistent à passer d'un discours comme simple exercice de la puissance sur autrui, dont la modalité principale est l'ordre, vu sous le modèle unilatéral de l'allocation, où aucun échange n'a lieu, à une utilisation du langage où plusieurs interlocuteurs se parlent, s'écoutent, confrontent leurs avis, leurs conceptions du bien commun. C'est ce que montre notamment l'éloge de la délibération qu'effectue Spinoza au chapitre IX, § 14 du *Traité politique*. Ce chapitre avait pour but de décrire la forme « fédérale » du régime aristocratique, à savoir celle où la souveraineté est détenue par plusieurs villes, et Spinoza défend le dispositif de la délibération, qui permet de faire surgir les conflits qui minent d'autant plus le corps politique qu'ils restent tus, silencieux et pouvant par conséquent créer à terme des séditions, véritable fléau de tous les régimes : « Peu importe que, chaque ville veillant à ses intérêts et jalouxant les autres, il y ait assez souvent des discordes entre elles et qu'elles perdent leur temps en discussions. Sans doute, tandis que Rome délibère, Sagonte périt, mais en revanche, lorsqu'un petit nombre décide de tout en fonction de ses seules passions, c'est la liberté qui périt, et le bien commun. Car les esprits humains n'ont pas assez d'acuité pour pouvoir tout pénétrer d'un coup. Mais ils s'aiguisent en délibérant, en écoutant, en discutant ; c'est en examinant toutes les solutions qu'on finit par trouver celles que l'on cherche, sur lesquelles se fait l'unanimité, et auxquelles nul n'avait songé auparavant. » La discussion, les modalités du débat public permettent de neutraliser les passions politiques afin qu'elles ne deviennent pas

menaçantes pour l'ordre et la sécurité. La préférence de Spinoza pour un État fédéral provient à mon sens de cette nécessité pour les citoyens, ici les patriciens de se réapproprier dans l'espace public de la délibération en assemblée le discours politique, et d'en faire un moyen d'échange plutôt que de domination. C'est donc un éloge de la délibération publique qu'effectue Spinoza : la pratique et la confrontation effectives des discours peut être définie comme un moyen de sauvegarder l'équilibre des forces au sein du corps politique, mais aussi comme une éducation politique. L'importance accordée aux processus délibératifs et la place institutionnelle qui leur est donnée permettent alors de concevoir le langage autrement que comme la traduction policée de purs rapports de force.

Or dans sa prise en compte du langage au sein d'une délibération publique, Spinoza est loin de céder à une sorte d'irénisme pour qui la discussion serait le signe d'une vocation proprement humaine au bien commun et aux préoccupations qu'il suggère. Il faut garder en mémoire les premières pages du *Traité politique* : il s'agit pour le philosophe de se représenter les hommes « tels qu'ils sont », et les supposés vices de la nature humaine comme des « propriétés qui lui appartiennent au même titre que le chaud, le froid, le mauvais temps, le tonnerre et d'autres phénomènes du même genre appartiennent à la nature de l'atmosphère ». La discussion est nécessaire à la vie politique puisque celle-ci est essentiellement passionnelle : le langage tient ici lieu de rationalité, voire de « raisonnabilité ». Ce passage doit se comprendre comme une réponse, à la fois à Machiavel, qui objecte contre la longueur des délibérations qui retardent la prise de décision politique et à Hobbes qui s'appuie sur cet argument pour critiquer la démocratie. Tout rapprochement hasardeux avec une quelconque « éthique de la discussion » est ici à bannir. Il y a bien chez l'homme une tendance naturelle, instinctive à parler, que signale le *Traité théologico-politique*, mais cette tendance, au lieu d'élever l'homme à un degré supérieur de rationalité, est au contraire le signe de son incapacité à « tout pénétrer d'un coup », à appréhender de façon immédiate et intuitive un grand nombre d'idées. La délibération (*consilia*, sur le plan de l'intériorité individuelle, ou *deliberatio*, du point de vue collectif de la discussion) la considération successive et pour ainsi dire, la mise à plat des arguments au sein d'un débat s'impose au sens où elle seule est adaptée aux capacités intellectuelles des êtres humains pris en tant que corps politique complexe, en tant que multitude. Le langage est ici un outil adapté à la vie politique, et qu'il s'agit de perfectionner en l'institutionnalisant, c'est-à-dire en en faisant l'un des rouages indispensables de la décision en matière politique. Le débat public n'est certes pas le lieu d'un dévoilement de la vérité au sujet du bien commun. Ce qui intéresse ici Spinoza, c'est la façon dont les hommes, ou les citoyens, en discutant, parviennent à confronter leurs conceptions de l'utile, à comparer les différents degrés d'acceptabilité des discours qu'ils entendent.

C'est dans ce cadre que la distinction entre sens et vérité, élaborée par Spinoza afin d'établir une méthode d'interprétation des livres sacrés, prend

son sens et trouve un aboutissement concret au sein d'une pratique politique. Ne pas être dupe du langage, c'est l'inscrire non pas dans le domaine de la vérité, car alors la plupart des discours seraient faux, ou bien absurdes, ou encore n'auraient rien à nous dire, mais le rendre à l'élément qui est naturellement le sien, c'est-à-dire le sens, et les multiples variations qu'il peut induire, contrairement à la pauvreté de la bivalence vrai/faux qui voudrait être la norme de tout discours. La délibération publique constitue ainsi une sphère où il est essentiel d'écouter d'autres discours, d'autres avis que le sien, voire même de bavarder. C'est en quelque sorte davantage l'acte même de délibérer qui importe, plus que la teneur de vérité à laquelle ces délibérations peuvent parvenir. Cette activité est essentielle au champ politique comme un mécanisme qui permet aux hommes de devenir « *civiles* », c'est-à-dire de laisser leur intérêt se réfléchir à celui des autres, et d'acquérir un sens de la légalité, qui se trouve chaque fois nouvellement investi par et dans ce processus de délibération.

Ce processus repose bien sur la nécessité pragmatique de faire vivre ensemble des individus aux intérêts antagonistes, vivant selon l'ordre passionnel, prompts à s'arroger l'exclusivité d'un intérêt en le fondant sur une révélation ou un texte sacré. La délibération permet quant à elle de séculariser l'expression et l'appréciation des diverses considérations sur l'utile. Il y a bien, du même coup, une réappropriation du discours politique, qui contribue paradoxalement à asseoir l'autorité en la diffusant, en la disséminant au sein d'une sphère publique où se dessine par réflexion ce que l'on peut appeler une « *opinion publique* », tissée progressivement au fil des échanges verbaux. Cette structure de délibération semble avoir remplacé celle du contrat dans le *Traité politique*, celui-ci ne pouvant s'appuyer durablement sur un engagement verbal unilatéral et ponctuel. Au sein même de l'aristocratie, Spinoza défend la pluralité des assemblées, chargées de se contrôler les unes les autres : en dehors de l'assemblée suprême, le Sénat, les syndicats sont nécessaires afin de maintenir le pluralisme et d'éviter le plus possible l'existence d'une seule instance de l'autorité. Il ne s'agit cependant pas d'un partage du pouvoir, puisque ces dispositifs sont avant tout de type consultatif et consistent à faire entendre une autre parole que celle du pouvoir. En effet, comme on l'a vu, cette parole s'exprimera de toute façon, compte tenu de cette pulsion de discours qui pousse les hommes à extérioriser leurs pensées (le *conatus* a bien ici sa conséquence sur le plan de l'usage du langage). Mais parler prend du temps, c'est pourquoi la délibération doit être contenue et soumise à l'efficacité politique (VIII, § 36). Les structures institutionnelles permettent ainsi la canalisation de la pulsion de discours : à chaque fois, Spinoza entend éviter l'unilatéralité par des moyens, même modestes, de contre-pouvoirs fondés sur le pluralisme de la parole. Dans chaque régime, il s'agit de redistribuer le droit de parole afin de contrebalancer la puissance excessive, qui se traduit toujours par un monopole du discours. Le pluralisme politique se double chaque fois de dispositifs qui font intervenir plusieurs instances dans le débat public et assument le droit de parole. Le principe semble être le suivant : pour que

l'exercice de la puissance du souverain au sein du corps politique soit équilibré, il faut qu'un grand nombre de citoyens puissent faire entendre leurs voix et surtout entendre celle des autres. Ce droit de suffrage et de participation de tous les sujets de droit aux affaires de l'État qui définissent au dernier chapitre du *Traité politique* le régime démocratique doit nécessairement s'appuyer sur cette maîtrise de la parole politique, condition d'un partage effectif de la souveraineté. Le pouvoir du langage se définirait alors comme l'expression apaisée de la puissance de la multitude au sein d'institutions où la force se convertit en mots.

## Bibliographie

### Œuvres de Spinoza

*Spinoza Opera*, édité par C. Gebhardt, Heidelberg, 1925

### Traductions utilisées

*Traité théologico-politique*, traduit et annoté par J. Lagrée et P.-F. Moreau, PUF, 1999

*Traité politique*, traduit et annoté par Ch. Ramond, PUF, 2005

*Traité politique*, traduit par É. Saisset, préfacé et annoté par Laurent Bove, Livre de Poche, 2002

*Pensées métaphysiques*, traduction Ch. Appuhn, G.-F., 1964

*Traité de la réforme de l'entendement*, traduction B. Pautrat, Allia, 1999

*Traité de la réforme de l'entendement*, traduction B. Rousset, Vrin, 1992

### Autres ouvrages utilisés

Ducrot O. et Schaeffer J.-M., *Nouveau dictionnaire des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1995.

Hobbes, *Léviathan*, traduction, introduction, notes et notices par G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000.

Machiavel, *Œuvres*, Paris, Gallimard, collection « La Pléiade », 1980

Moreau P.-F., « Politiques du langage », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1985.

Negri A., *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1982.

Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, traduction Angèle Kremer-Marietti, Paris, G.-F., 1991.

Tosel A., « La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion publique dans la philosophie de Spinoza », *Studia Spinozana*, Paris, Kimé, 1994.





## Éthique de la Discussion et Éthique de la Libération : Un dialogue philosophique Nord-Sud

Fátima Hurtado López

### Introduction

Le dialogue entre l'éthique de la discussion de Karl-Otto Apel et l'éthique de la libération d'Enrique Dussel commença en 1989 à l'occasion du Séminaire International organisé par Raúl Fonet-Betancourt à Freiburg (Allemagne) intitulé *Philosophie der Befreiung. Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute* (« Philosophie de la Libération. Fondations de l'éthique en Allemagne et en Amérique Latine aujourd'hui »<sup>1</sup>). Ce séminaire constitue le début du Programme de Dialogue Philosophique Nord-Sud<sup>2</sup>, celui-ci ayant pour finalité d'impulser le dialogue interculturel en philosophie comme une « méthode » pour le « surpassement réel de la dépendance, l'asymétrie et le colonialisme en vigueur »<sup>3</sup> dans les domaines économique et politique, mais aussi dans les relations philosophiques entre le Nord et le Sud. L'axe thématique de ce premier Séminaire International était la question de la fondation de l'éthique, cette question étant présentée à la lumière de l'éthique de la discussion du côté Nord, et de la philosophie latino-américaine de la libération du côté Sud. Les deux figures principales de ce premier Séminaire International étaient alors les fondateurs de ces deux modèles philosophiques, à savoir, Karl-Otto Apel d'un côté et Enrique Dussel de l'autre côté. Mais ce premier séminaire est seulement le premier d'une longue succession de rencontres entre ces deux philosophes dans le cadre de ce Programme de Dialogue Philosophique Nord-Sud : 1991 à Mexico, 1992 à Mayence (Allemagne), 1993 à Moscou, puis cette même année à São Leopoldo (Brésil), 1995 à Eichstätt (Allemagne), 1996 à Aachen (Allemagne), 1997 à Mexico, 1998 à El

---

1. R. Fonet-Betancourt et C. Lértora (edt.), *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1987.

2. Pour une analyse de l'histoire de ce programme voir R. Fonet-Betancourt, « El programa de diálogo Norte-Sur. Historia de un proceso y balance provisional », in R. Fonet-Betancourt y J.J. Senent (ed.), *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogo Norte-Sur*, Séville, MAD, 2004, p. 185-194.

3. *Ibid.*, p. 185.

Salvador, 2001 de nouveau à Mexico<sup>4</sup>. Ces rencontres ont donné à Apel l'occasion de réfléchir de manière explicite aux problèmes du Tiers-Monde, ainsi qu'au défi que l'éthique de la libération représente pour l'éthique de la discussion. De manière symétrique, elles ont fourni un lieu où expliciter la critique que l'éthique de la libération fait de l'éthique apeliennne, ainsi que l'occasion d'apprécier le défi que l'éthique de la discussion représente pour l'éthique de la libération. Cependant, si les premiers Séminaires étaient centrés sur la discussion directe entre K.-O. Apel et E. Dussel, et dès lors sur les débats à propos de la fondation, la critique et la complémentarité de ces deux modèles philosophiques, une nouvelle étape commence à partir du V<sup>e</sup> Séminaire International du Programme de Dialogue Philosophique Nord-Sud. En effet, à partir de ce moment, le dialogue philosophique s'est trouvé guidé par un « problème réel de notre actualité mondiale », la pauvreté, qui est passé au premier plan des débats : les rencontres n'avaient plus comme finalité le perfectionnement des théories en débat mais la « réalisation de la justice dans l'ordre international »<sup>5</sup>. Les participations et le dialogue entre K.-O. Apel et E. Dussel ont conservé néanmoins une place importante dans ce Programme qui, en raison de son évolution interdisciplinaire, s'est généralisé en un « Programme de Dialogue Nord-Sud », et non plus spécifiquement « philosophique ».

Karl-Otto Apel comme Enrique Dussel ont mené leur réflexion philosophique respective à partir des contextes historico-politiques dans lesquels ils se trouvaient. Il est donc important de comprendre dans un premier temps ces différents contextes dans lesquels sont nées l'éthique de la discussion d'un côté et l'éthique de la libération de l'autre côté afin de mieux cerner les différences entre ces deux propositions. Nous allons cependant voir dans un deuxième temps comment, malgré ces racines historico-politiques différentes, il s'agit chez ces deux auteurs d'un clair pari pour un universalisme authentique qui aille au-delà du solipsisme méthodologique et de l'universalisme totalitaire. Le monde se trouve aujourd'hui face à deux grands problèmes planétaires : les problèmes socio-économiques Nord-Sud d'un côté, et la crise environnementale de l'autre côté. La philosophie doit pouvoir s'approprier ce nouveau défi et répondre aux nouvelles questions d'échelle planétaire qui se posent à l'humanité dans son ensemble. Les propositions de ces auteurs, bien que différentes, s'accordent de ce fait en ce

---

4. Les six premières rencontres ont été recueillies dans l'ouvrage K.-O. Apel, E. Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, ed. Trotta, 2004. La participation d'Apel dans la septième rencontre a été publiée, inédite en espagnol, dans R. Fernet-Betancourt (ed), *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Frankfurt a.M., IKO-Verlag, 1998, p. 106-130. La participation de Dussel dans la septième, huitième et neuvième rencontres ont été publiées dans E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, ed. Desclée, 2001, p. 111-126, 65-87 et 145-157 respectivement. La dernière rencontre correspond au texte de Dussel « Estado de guerra permanente y razón cínica », dans *Herramienta* (Buenos Aires), VII/21.

5. R. Fernet-Betancourt y J.J. Senent (eds.), *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogo Norte-Sur*, op. cit., p. 190.

point : il s'agit chez Apel comme chez Dussel d'une éthique universelle. Cette éthique universelle, si elle veut faire face aux deux grands défis cités plus haut, doit être par ailleurs une éthique de la responsabilité et de la solidarité. Ainsi, nous étudierons dans un troisième temps la question de la responsabilité. Ce point constitue en même temps une ouverture vers de nouveaux débats entre ces deux auteurs. En résumé, il s'agit au cours de ces pages de présenter l'enrichissant dialogue entre ces deux éthiques, en explicitant leurs points forts et leurs points faibles, leurs convergences et leurs divergences, et surtout leur enrichissante, mais en même temps conflictuelle, complémentarité.

## Les différents contextes

L'éthique de la discussion apeliennne comme l'éthique de la libération dusselienne sont nées autour des années soixante-dix du siècle dernier. Cependant, si elles partagent le fait d'être apparues dans un moment commun d'instabilité politique, elles proviennent néanmoins de réalités historico-politiques très différentes. Ainsi, l'expérience de K.-O. Apel est celle d'un citoyen allemand né à Düsseldorf, en 1922. Il appartenait ainsi à une génération qui avait vécu la catastrophe du national-socialisme, expérience qui dans le cas de cet auteur signifiait la « destruction de la conscience morale ». E. Dussel, de son côté, est né dans « un village duquel García Márquez aurait pu écrire de nouveau *Cent ans de solitude* »<sup>6</sup> : La Paz (Colocorto à l'époque coloniale), en Argentine, en 1934. L'éthique de la libération, qu'il développa presque à la même période que l'éthique de la discussion apeliennne, avait comme provocation centrale l'expérience historique de dépendance et de sous-développement vécue en Amérique Latine. Si la différence géographique ne doit pas être réduite de manière relativiste – ce qui bloquerait le dialogue et la possible complémentarité entre ces deux éthiques –, elle nous offre cependant les racines à partir desquelles mûriront les principaux intérêts qui caractériseront les deux propositions étudiées. Voyons dès lors comment ces différents contextes ont pu être à l'origine de chacune des éthiques.

## L'éthique de la discussion comme une éthique à l'époque de la science et de la technique

Son expérience dans l'armée allemande provoqua chez Apel sa première inquiétude philosophique. Cette inquiétude fut motivée par son désir de

---

6. Enrique Dussel, « Un proyecto ético y político para América Latina », *Anthropos*, n° 180 (sept.-oct. 1998), p. 14. La traduction est nôtre.

comprendre comment il avait été possible dans le Troisième Reich que tout un peuple s'acquitte de ses obligations envers la nation, et cela malgré le fait de comprendre que le peuple servait – avec des conséquences effroyables – un régime « profondément immoral ». Apel essayait d'apprécier, dans la catastrophe nationale qu'il était conscient de vivre, des aspects pourtant significatifs du point de vue moral. Il a ainsi commencé la reconstruction du développement de la conscience morale, dans un effort pour découvrir, à partir de ce point de vue spécifiquement allemand, des critères néanmoins universellement valides.

À partir de l'hiver de 1945-46, le jeune Apel, de retour de la guerre et avec une immense soif d'information, commença ses études d'histoire politique, d'histoire des idées et, finalement, de philosophie. Néanmoins, si cet emplacement géographique et historique influence dans une certaine mesure le point de départ de la philosophie d'Apel, il reste finalement secondaire dans son éthique de la discussion et, même s'il a une certaine importance, l'éthique de la discussion ne peut pas « en aucune façon [...] être réduite à lui [à cet emplacement géographique] de manière relativiste »<sup>7</sup>. En revanche, au-delà de cette problématique interne allemande, les questions centrales de l'inquiétude philosophique d'Apel seront la *transformation de la philosophie transcendantale* kantienne et le problème d'une fondation rationnelle de la *validité intersubjective* de l'éthique universelle et planétaire dont l'humanité, dans une époque de progrès technique et scientifique, semble plus que jamais avoir besoin.

Apel a commencé par expliquer la conception d'une reconstruction du passage – encore inaccompli – à la morale *post-conventionnelle*<sup>8</sup> et, dès lors, universelle. En effet, son expérience de la guerre, mais aussi sa conscience de la crise environnementale et du problème alimentaire, lui feront apprécier dans ces problèmes posés à l'humanité dans son ensemble un défi moral inéluctable. Apel sent le besoin de trouver – pour une survie *véritablement*

---

7. K.-O. Apel, E. Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, ed. Trotta, 2004, p. 251. Les traductions que nous incluons dans ce travail sont nôtres.

8. Les morales « conventionnelles » de Kohlberg sont celles qui correspondent aux stades 3 et 4 du développement de la conscience morale. Il s'agit des morales traditionnelles des « usages ». Le stade 3 est celui où la loyauté n'est exigible que dans le cadre des rapports interhumains impliqués par des liens de sang. Le stade 4 est celui de la loi et de l'ordre, des devoirs sont acquis vis-à-vis de l'État et intériorisés en tant que tels. La morale conventionnelle est donc la morale interne correspondant aux systèmes d'auto-affirmation que sont les États. En revanche, la morale post-conventionnelle est une morale universaliste qui relève des principes dictés par la raison et de la conscience morale personnelle. Le stade 5 post-conventionnel est « celui de l'orientation contractuelle légaliste avec une connotation utilitariste ». Le dernier stade de la logique de développement de la conscience morale de Kohlberg, le stade 6 post-conventionnel, est le stade de la « conscience morale autonome qui s'oriente en fonction du principe de la réciprocité strictement généralisée ». Selon Apel, le passage d'une morale conventionnelle à une morale post-conventionnelle est nécessaire pour que puisse apparaître une éthique universaliste de la raison, une macro-éthique à l'échelle planétaire. Pour ces distinctions, voir entre autres K.-O. Apel, *Discussion et responsabilité*, vol. 2, *op. cit.*, p. 17-20.

humaine de l'humanité – une *fondation philosophique ultime* des principes moraux universels<sup>9</sup>.

Cependant, Apel constate que cette question débouche sur une situation paradoxale. D'une part, « la nécessité d'une éthique de la responsabilité solidaire ayant une force d'obligation intersubjective et engageant toute l'humanité quant aux conséquences que peuvent engendrer les activités et des conflits humains, n'a jamais été aussi urgente qu'aujourd'hui [...]». *D'autre part*, la fondation rationnelle d'une éthique intersubjectivement valide n'a apparemment jamais été aussi difficile qu'actuellement ; la raison en est que la science moderne s'est emparée la première du concept de fondation rationnelle, intersubjectivement valide [...]. Dans ces conditions précisément, une éthique rationnelle de réduction des conflits semble impossible »<sup>10</sup>. De ce fait, à notre époque, à l'ère de la science, fonder en raison une éthique universellement valide paraît donc paradoxalement à la fois *nécessaire* et *impossible*. *Nécessaire* car la co-existence des nombreuses et diverses formes de vie a besoin des normes d'une éthique universelle capable d'organiser une co-responsabilité solidaire (cette macro-éthique ou éthique globale doit être en même temps susceptible d'organiser la co-responsabilité quant aux conséquences engendrées par des activités scientifiques et techniques collectives, que ne peut pas supporter l'individu seul). *Impossible* car la conception scientifique de la science l'empêche : si la science moderne s'empare du concept de fondation rationnelle, toutes les élaborations théoriques qui ne sont pas axiologiquement neutres deviennent de pures et simples idéologies, et l'éthique, les valeurs ultimes et les normes, deviennent dès lors des décisions en conscience, c'est-à-dire irrationnelles.

Le plus grand défi de ce philosophe sera donc ce *fundamentum inconcussum* rationnel et objectif de l'éthique. Son principal adversaire sera de ce fait le scepticisme moral pour qui la validité des énoncés normatifs recèle quelque chose de purement subjectif.

## **L'éthique de la libération comme une éthique dans le contexte de la dépendance et du sous-développement**

Dans l'intervention de Dussel lors de la première rencontre célébrée à Freiburg le 25 novembre 1989, Dussel propose un texte analogue au *Zurück zur Normalität ?* d'Apel. L'auteur réfléchit dans cette première rencontre à l'origine de la philosophie de la libération ainsi qu'aux différences dues aux contextes historiques qu'on peut trouver entre ces deux auteurs en ce qui concerne la perspective philosophique.

9. Voir A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, ed. Sígueme, 1988, p. 16.

10. K.-O. Apel, *Discussion et Responsabilité*, vol. 1, Paris, éd. du Cerf, 1996, p. 134.

En effet, la philosophie de la libération, bien que née dans les années soixante du XX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire presque en même temps que l'éthique de la discussion apeliennne, se situe cependant dans l'autre côté du monde, fait qui déterminera d'une manière importante ses inquiétudes et ses catégories philosophiques. Depuis le début l'éthique de la libération s'est présentée comme une éthique dans le contexte de la dépendance, de l'échec du « développementisme »<sup>11</sup> et de la misère des peuples du Sud. L'éthique de la libération tient compte des différents types d'exclusion, ainsi que du problème environnemental auquel se voit confrontée l'humanité de nos jours. Cependant, ces problématiques restent secondaires à côté de la tâche fondamentale de la philosophie de la libération : l'élaboration, à partir de l'exclusion des peuples du Sud, d'une philosophie latino-américaine authentique face à la pensée imitative et eurocentrique, victime et collaboratrice de l'oppression. Pour ce faire, Dussel s'appuie au niveau théorique sur la « théorie de la dépendance » et sa thématique face à l'échec du développementisme. La « théorie de la dépendance » a dû affronter de nombreuses critiques. Cependant, elle a le mérite d'avoir cassé l'enchantement de la « tromperie développementiste », d'avoir exhibé l'articulation structurale des nations sous-développées au système mondial, ce qui constitue d'après la philosophie de la libération la cause *externe* de la misère des pays sous-développés. Cette expérience d'appartenir à la partie exploitée du monde capitaliste s'est imposée philosophiquement à Dussel comme « l'exigence de surpasser cette "ontologie" »<sup>12</sup>.

La découverte d'Emmanuel Levinas en 1969 offre de nouvelles catégories philosophiques qui seront bien reçues par l'éthique de la libération. Ainsi, la catégorie d'*Autrui* permettait à la philosophie de la libération de mieux indiquer cette « expérience originaire » qui consistait en la prise de conscience du « fait » massif de la domination – domination du Nord qui conditionne, suivant la théorie de la dépendance, le sous-développement du Sud. Le dépassement de l'ontologie qu'essayait l'éthique politique de Dussel, tenant comme point de départ la misère du peuple latino-américain, fut donc possible grâce aux catégories empruntées à l'œuvre levinasienne *Totalité et Infini* : la catégorie méta-physique<sup>13</sup> d'*Autrui* présentait pour la philosophie de la libération la possibilité d'une « trans-ontologie »<sup>14</sup>, la notion d'« extériorité » exprimait cette « expérience originaire » vécue par Dussel en tant qu'habitant de la moitié Sud du monde.

11. Le mot espagnol « desarrollismo » – ou « falacia desarrollista » – est difficile à traduire. Il s'agit de la position selon laquelle le chemin modernisateur est évidemment celui déjà parcouru par la culture qui s'autoconsidère comme la plus développée, c'est-à-dire que le développement qu'a suivi l'Europe devra être suivi unilinéairement par toute autre culture.

12. K.-O. Apel, E. Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 79.

13. Chez Dussel la notion de « méta-physique » ne renvoie pas à une réalité transcendante à ce monde, mais à l'autre en tant qu'Autre, Autrui, qui se trouve dans l'Extériorité, au-delà de l'être et de la Totalité du système.

14. La proposition de Dussel comporte un projet ontologique de libération déployé depuis l'au-delà du système en vigueur, dans l'Extériorité, et en ce sens trans-ontologique.

Le point de départ de l'éthique de la libération est donc l'exclusion et la domination comme « négation de l'*extériorité* constitutive et historique d'*Autrui* ».

Avec ces outils philosophiques, Dussel pénètre plus avant dans la critique radicale de la prétention universaliste de la raison européenne et la critique des structures d'oppression constatées dans la « communauté réelle de communication ». Dans son choix pour les pauvres, la question de la libération des peuples du Tiers-Monde devient le thème central de cette philosophie ; une libération qui se présente à différents niveaux : féministe, pédagogique, politique, économique, etc. Son principal adversaire sera de ce fait le *cynique*, celui qui nie la priorité de la raison discursive, celui qui nie toute rencontre argumentative. Le « cynisme » est, d'après la définition qu'en donne Dussel<sup>15</sup>, « l'affirmation de la *Puissance du système comme fondement* d'une raison qui contrôle ou gouverne la raison stratégique comme médiation de sa propre réalisation (comme Puissance absolue) ». Le moment premier de la « raison cynique » est l'affirmation du Tout, sans Altérité ; c'est la négation d'*Autrui* depuis le début.

## Deux approches pour une éthique universaliste

Nous expérimentons d'une manière spéciale de nos jours le besoin de passer des morales *conventionnelles* – pré-universalistes et internes aux systèmes sociaux d'auto-affirmation – à une morale *post-conventionnelle* et dès lors universaliste. Ce besoin particulièrement urgent pour notre époque trouve son explication dans le fait que l'humanité actuelle se voit pour la première fois confrontée à des conflits dont l'envergure dépasse largement les frontières des États, jusqu'à devenir des conflits à échelle planétaire. Dans ce contexte, les morales traditionnelles, préoccupées de garantir la sécurité interne des nations, demeurent insuffisantes. Aujourd'hui, nous avons besoin d'une éthique capable d'une part de rendre possible la co-existence et la coopération responsable des diverses formes de vie à l'intérieur comme à l'extérieur des frontières nationales, et d'autre part – et étant donné la « crise écologique » dont nous sommes les premiers, à l'époque contemporaine, à prendre conscience – capable aussi d'organiser ce qu'Apel nomme une « organisation communicationnelle de la responsabilité collective eu égard aux conséquences que pourront avoir les activités collectives – science et technique ». Ces deux grands problèmes planétaires que vit l'humanité de nos jours – celui concernant les relations interculturelles et internationales équitables et celui concernant les

---

15. E. Dussel, « Del escéptico al cínico. Del oponente de la ética del discurso al de la filosofía de la liberación », in K.-O. Apel, E. Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, op. cit., p. 171-181. Ce texte correspond à la participation de Dussel lors de la troisième rencontre célébrée à Mayence (Allemagne) le 12 avril 1992.

conséquences planétaires et écologiquement catastrophiques des sociétés industrielles contemporaines – sont deux problèmes qui, dans les termes d'Apel, se posent aujourd'hui pour la première fois « à l'échelle planétaire comme le problème d'une *macroéthique universaliste* aux dimensions de l'humanité »<sup>16</sup>.

Cette macroéthique universaliste n'est pas possible avec les présupposés du système occidental de complémentarité qui maintiennent le dualisme entre, d'un côté, une raison instrumentale et axiologiquement neutre, propre à la science et à la technique et, d'un autre côté, et pour tout ce qui concerne les valeurs ultimes et les normes, une décision en conscience, c'est-à-dire irrationnelle. Par conséquent, le problème de la possibilité d'une rationalité éthique ou d'une fondation rationnelle des normes intersubjectivement valides constituera une question capitale dans la réflexion concernant une macroéthique universaliste. Si l'intérêt objectif de la raison théorique est la vérité et la connaissance, l'intérêt objectif de la raison pratique consiste à élucider les intérêts individuels ou subjectifs qui peuvent être proposés par chaque membre de la communauté comme des exigences. Apel posera la nécessité de cette nouvelle fondation de l'éthique sur les bases d'une *philosophie transcendantale transformée*, en effectuant ainsi le passage du sujet monologique au « nous » de la communauté de communication. Ce passage permet le dépassement du solipsisme méthodologique moderne au nom de l'*a priori* de la communauté de communication.

L'éthique de la discussion n'offre pas de norme concrète de contenu, mais elle signale les conditions formelles requises afin qu'une norme puisse obliger avec légitimité, et ce de manière universelle. Le philosophe de Düsseldorf affirme en ce sens que « seule la rationalité *propre à la communication consensuelle* présuppose des règles ou des normes qui se situent *a priori* au-delà de l'intérêt particulier individuel »<sup>17</sup>, ce qui peut alors constituer la base d'une éthique universaliste. Aux yeux d'Apel, la possibilité de fonder en raison l'éthique résulte du fait de prendre conscience du *caractère incontournable de la discussion argumentée* (en ce sens que celui qui désire l'éliminer rationnellement se voit obligé de faire appel à des arguments, ce qui constitue une contradiction performative), et donc aussi des *conditions de possibilité normatives et éthiques* requises par l'argumentation. L'argumentation rationnelle, si elle veut atteindre sa propre fin et avoir de ce fait du sens, présuppose la validité de normes éthiques universelles que celui qui argumente a dû accepter depuis toujours.

L'éthique de la discussion apeliennne découvre alors la norme morale fondamentale qui oblige celui qui désire argumenter avec sens, à accepter depuis toujours et comme un impératif catégorique, la reconnaissance réciproque de tous les membres de la communauté, qui possèdent tous les mêmes droits et sont également obligés à accomplir les normes basiques

16. K.-O. Apel, *Discussion et responsabilité*, vol. 1, *op. cit.*, p. 11. Les italiques sont nôtres.

17. *Ibid.*, p. 30-31.



d'une discussion argumentée. De ce fait, d'après cette norme morale fondamentale, exclure ou nier certains interlocuteurs réels ou virtuels, ne pas les reconnaître, limiter leur capacité argumentative, mépriser les intérêts d'éventuelles personnes affectées des conséquences qui, très certainement, surgiront de l'accomplissement universel d'une norme, ou dialoguer en situation d'inégalité, tout ceci suppose détruire la fin propre de l'argumentation. L'*a priori* de la communauté de communication constitue une question-clé car elle exige de manière catégorique l'accomplissement de certaines normes morales formelles universelles. Les discussions pratiques permettent également de discerner à travers l'argumentation si une norme est intersubjectivement valide ou non. L'éthique de la discussion est donc une éthique « à deux niveaux, consistant dans une procédure formelle de fondation ultime qui, à son tour, fonde la justification, par le moyen d'une communication consensuelle, des normes concrètes »<sup>18</sup>.

Dussel ne nie pas la position d'Apel, mais son point de vue se situe dans une perspective différente. D'après cet auteur, le point de départ ne peut pas se trouver dans l'argumentation, dans la « communauté de communication » d'Apel puisque, comme le montre la réalité historique, plus de 75 % de la population du globe est *exclue* des discussions : si empiriquement il n'existe pas de symétrie, ni de justice dans la communauté *réelle* de communication, on ne peut alors atteindre la validité pratique cherchée. Apel avoue lui-même que c'est dans cette question de l'application que l'éthique de la discussion rencontre ses limites, car comme l'auteur le reconnaît à plusieurs reprises, dans une communauté communicative réelle et historiquement conditionnée, « on ne peut ni ne doit nullement partir de la supposition que les conditions d'application de l'éthique de la communication sont déjà réalisées »<sup>19</sup>. Le philosophe de l'éthique de la libération part néanmoins de cette limite et situe le point de départ éthique dans le fait massif des « besoins basiques » des majorités misérables. La philosophie qui affirme le « nous » et la « communauté de communication » n'est pas suffisante si l'on se situe de l'autre côté du monde, le côté qui ne peut pas participer car il demeure exclu de l'argumentation et de la *vie*. Dussel est conscient de l'importance et de la créativité de la pensée d'Apel, mais en même temps, il la considère insuffisante car, en tant que morale formelle de la validité intersubjective, elle n'a pas su intégrer le moment matériel de vérité pratique, ce qui, aux yeux du philosophe argentin, est indispensable surtout à partir du moment où les conséquences du système, qui provoque inévitablement des victimes, deviennent intolérables. De ce fait, l'universalisme de Dussel aura comme principale caractéristique et différence face à l'universalisme formel de l'éthique de la discussion, le fait de revaloriser et de rendre prioritaire l'aspect matériel de l'éthique. En ce sens, et pour l'éthique de la libération, la reproduction et le développement de la vie du sujet humain constitueront, à la différence de l'éthique de la discussion, le critère fondamental de *vérité*

---

18. *Ibid.*, p. 105.

19. K.-O. Apel, *Discussion et responsabilité*, vol. 2, *op. cit.*, p. 77.

(théorique et pratique). Cet aspect du « contenu » de l'éthique détient une *universalité* propre et détermine *matériellement* la morale formelle, il représente le critère *universel* de « vérité » d'une norme selon qu'elle constitue ou non une médiation pour la vie du sujet. Mais l'universalisme de Dussel n'est pas seulement matériel. En effet, si ce moment matériel ou de contenu de l'éthique est en rapport avec la *vérité* pratique, le moment formel va se référer à la *validité* morale. Ces deux moments se co-déterminent et sont dès lors, d'après Dussel, nécessaires tous les deux car le pauvre se trouve en même temps matériellement opprimé et formellement exclu. De sorte que l'universalisme de Dussel, à la différence de celui d'Apel, inclut un moment préalable de contenu, qui s'exprime sous la forme d'un principe matériel éthique universel.

Après la huitième rencontre, lors du Colloque célébré à Mexico en 1997, Dussel présente dans un petit travail intitulé « Principes, médiations et le "bien" comme synthèse »<sup>20</sup> le résumé de l'*architectonique* de l'éthique de la libération qui avait été élaborée « avec Apel, *au-delà* d'Apel »<sup>21</sup>. Au Niveau A<sup>22</sup> ou d'« *universalisation* » *abstraite*, Dussel énonce les trois principes universels qui fondent l'universalisme de l'éthique de la libération. Le principe de *validité discursive* ou principe de la morale formelle récupère la transformation discursive du kantisme : une action sera valide si elle est décidée grâce à la participation, rationnelle et symétrique, de tous les concernés dans une communauté de communication. Mais, comme nous l'avons vu, c'est ici que l'éthique de la discussion avoue ses limites car, empiriquement il n'y a pas de symétrie dans la communauté réelle de communication. Dussel introduit alors le *principe matériel universel* ou de vérité pratique, qui lui sera antérieur. Ce principe est proposé contre les formalismes mais aussi contre les éthiques matérielles antérieures qu'il considère particularistes. Si la vie humaine – qui inclut non seulement la survie biologique, mais aussi la plénitude culturelle et la dignité intégrale – est le mode-de-réalité (*Realitätsmodus*) de l'être humain et le critère de vérité pratique, le principe éthique matériel *universel* consiste en l'obligation éthique de « produire, reproduire et développer la vie humaine en communauté », et, en dernière instance, de toute l'humanité, c'est-à-dire avec une prétention de vérité pratique universelle. Dussel introduit en troisième lieu un principe universel de *faisabilité*, qui énonce l'obligation éthique d'exécuter une action qui soit « possible » du point de vue empirique, technique, économique, politique et historique, à l'intérieur du cadre des deux principes antérieurs. Ces trois principes ont leurs contreparties « critiques » définies à partir des effets négatifs car, à partir du

20. « Principios, mediaciones y el "bien" como síntesis (de la "ética del discurso" a la "ética de la liberación") », dans E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, éd. Desclée, 2001, p. 65-85. La traduction est nôtre.

21. Pour une explication détaillée de cette architectonique voir E. Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, éd. Trotta, 1998.

22. De manière analogique à la Teil A d'Apel.

moment où les effets d'une institution ou d'un système sont considérés comme *insupportables*, le projet du système dominant devient insoutenable et illégitime pour la victime, qui le juge comme « cause » de l'injustice dont elle souffre. C'est le moment de « l'éthique critique » et Dussel propose alors la version négative des trois principes antérieurs. Au niveau du « sujet de vie » qui ne peut pas vivre, le *principe matériel universel critique* pose le devoir de critiquer tout système institutionnel qui empêche les victimes (les membres potentiels niés, les exclus, etc.) de vivre. Au niveau du sujet de la rationalité qui ne peut participer ni à l'argumentation ni à la discussion à propos de la reproduction de sa vie, le *principe critique de validité* ou *principe discursif critique* énonce l'organisation symétrique des victimes dans une communauté de vie et de communication qui ont pour objectif la critique du système qui les avait niées mais aussi – positivement – la projection d'une alternative future de transformation. Finalement, et au niveau du « sujet de l'action » qui doit transformer les institutions qui le victimisent, le *principe de faisabilité critique* ou *Principe-Libération* énonce, en conclusion des principes précédents, le devoir, de la part de la communauté critique, de dé-construire effectivement dans le système sa négativité et de transformer le système afin que les victimes puissent vivre et participer symétriquement dans les décisions.

De ce fait, l'essentiel pour l'éthique de la libération ne sera pas le « nous » de la communauté de communication, mais le « vous », « Autrui » ou l'extériorité transcendantale à toute communauté et ontologie. Dans cette perspective, ce qui est d'abord urgent, ce n'est pas tant de décrire les conditions de possibilité de toute argumentation, que de rendre possible l'effectif *pouvoir participer* dans les discussions, d'effectuer le passage d'*exclu* à participant. Ce processus de *libération* est d'après Dussel – et comme on aura le temps de voir dans les paragraphes suivants – antérieur à la communauté de communication d'Apel et constitue le thème central de sa proposition, et une des questions-clés dans le débat entre ces deux auteurs.

Le principal adversaire de l'« universalisme authentique » que cherche Dussel est, à la différence d'Apel, non pas le solipsisme méthodologique, mais l'universalisme totalitaire, car l'éthique de la libération part du soupçon selon lequel la « communauté de communication "réelle" peut toujours être une société hégémonique qui, quand elle domine les cultures, nations, classes, sexes (le féminin), âges (la jeunesse), impose comme "réelle" (et même comme "idéale", ce qui est sa projection en tant qu'idée régulatrice) sa propre particularité »<sup>23</sup>. Dans ce contexte, et tenant compte de cette réalité de domination matérielle et d'exclusion formelle dont souffre la plus grande part de l'humanité, le point de départ ou « source originelle » de toute discussion possible devra se trouver, nous dira Dussel, dans l'*interpellation*<sup>24</sup>

23. K.-O. Apel, E. Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación, op. cit.*, p. 104.

24. Dussel donne un sens spécifique, différent de l'habituel, aux mots « interpellation » et « interpellé » (se trouver face à quelqu'un et lui demander justice par l'accomplissement d'une responsabilité ou devoir contracté). Du latin « *interpellare* » : c'est un « appeler »

qu'Autrui lance à la communauté *réelle* de communication à partir de l'Extériorité : « Autrui » comme la condition *a priori* de possibilité de toute argumentation possible. Avant d'être « affecté » des accords – nous dira Dussel –, *Autrui* est *exclu* des discussions par lesquelles s'obtiendront ces accords. Dès lors, la « condition absolue transcendantale de possibilité » de toute argumentation ne peut être que la *re-connaissance* d'Autrui en tant que personne, qui à travers son interpellation exige pouvoir, dans un futur, participer (« faire partie ») à la « communauté de communication *historico-possible* ». L'interpellation du pauvre met en question l'accord établi et renouvelle à partir de sa raison critique l'universalisme monologique et totalitaire dans le sens d'une nouvelle et plus authentique universalité.

Néanmoins, Apel reconnaît à plusieurs reprises l'inapplicabilité immédiate de la norme fondamentale de l'éthique de la discussion exigeant un règlement des conflits par la formation du consensus entre les parties concernées, et ce par la pure voie de la discussion. Notre point de vue est que plus qu'une opposition radicale entre ces deux éthiques, on peut en revanche découvrir une relation de complémentarité et de possible parallélisme, tout en reconnaissant les différents accents dépendants des différents contextes. Ainsi, et par rapport à cette inapplicabilité de la norme fondamentale de l'éthique de la discussion dont Dussel s'est servi pour indiquer la différence de point de départ entre ces deux éthiques, Apel souligne à plusieurs reprises le fait que nous devons, dans les sociétés actuelles et en tant qu'individus responsables qui argumentent, « reconnaître la norme procédurale d'une communauté idéale de communication *et* reconnaître [en même temps] notre appartenance à la communauté réelle – qui s'est historicisée – de communication »<sup>25</sup>, communauté dans laquelle on trouve effectivement les injustices et les asymétries que Dussel a révélées. De cette tension dialectique entre la norme fondamentale idéale et la réalité politique résulte, d'après Apel, une troisième norme, applicable au plan *stratégique*, qui consistera à « contribuer autant que faire se peut à une *transformation à long terme des rapports* : transformation visant à atténuer la tension entre la norme idéale du règlement des conflits et la réalité politique et, de la sorte, à se rapprocher peu à peu des conditions idéales d'un règlement consensuel des conflits »<sup>26</sup>. L'architecture d'Apel se constitue donc de trois normes : la norme fondamentale, prioritaire et non stratégique d'une formation du consensus obtenu par la pure voie argumentative ; une deuxième norme de responsabilité qui assigne à l'homme politique le devoir de conserver et protéger la réalité qui lui a été confiée ; et une troisième norme, surgie de la tension entre les deux précédentes, qui vise à une modification des

---

(*apellare*), « affronter » ou « se trouver face à » quelqu'un avec qui s'établit une relation (*inter*). À différence du récriminer ou du reprocher, l'« interpellé », ou l'« interpellation », sont actifs : ils exigent une réparation, un changement. Voir Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la Liberación*, Guadalajara (México), ed. Universidad de Guadalajara, 1993, p. 57, N. 25.

25. K.-O. Apel, *Discussion et responsabilité*, vol. 2, *op. cit.*, p. 48.

26. *Ibid.*, p. 49.

circonstances réelles allant vers un rapprochement des conditions idéales permettant l'application de la norme fondamentale. Ce dernier principe de complémentarité montre dans quelle mesure Apel est conscient – contre les critiques de Dussel – de l'impossibilité d'une application immédiate du principe discursif.

En conséquence, si nous allons au-delà de l'énoncé de la norme fondamentale de l'éthique de la discussion et que nous tenons compte du « système de trois normes » que propose l'auteur, nous retrouvons chez Apel la considération des mêmes trois moments dont parlait le représentant de la philosophie de la libération : a) un moment de validité purement formel concernant la participation des affectés dans les discussions, b) un moment matériel qui, pour Dussel, se présente comme l'impossibilité de vivre de 80 % de la population et pour Apel comme l'obligation de garantir la survie de l'humanité et donc de préserver les conditions de vie nécessaires à une humanité « qui continue dans les générations à venir », et c) un troisième moment, commun aussi aux deux auteurs, de *transformation* à long terme des rapports historiques dans le sens d'un *progrès* vers la réalisation de la dignité humaine et donc vers la réalisation progressive de la *communauté idéale*, libre d'injustices et de domination. Ce troisième principe est considéré chez ces deux auteurs comme une « idée régulatrice » de la raison pratique au sens kantien, c'est-à-dire, comme un principe normatif qui a « une force d'obligation lui permettant d'accomplir un devoir et de le guider dans la réalisation à long terme de ce qui s'approche d'un idéal »<sup>27</sup>. Une idée régulatrice, à la différence d'une *utopie*, exprime l'idée que « rien dans le temps de l'expérience ne correspondra jamais pleinement à l'idéal visé »<sup>28</sup>. La différence entre les deux auteurs apparaît dans l'ordre de ces trois moments. Si chez Apel la norme fondamentale est strictement formelle et doit être postérieurement appliquée empiriquement et historiquement, chez Dussel, c'est au contraire le principe matériel qui est antérieur, la norme formelle ayant pour fonction d'appliquer ce principe matériel.

### **Responsabilité, *a priori* ou *a posteriori* ?**

Nous avons vu comment l'éthique de la libération de Dussel prend comme point de départ la prétendue inapplicabilité du principe fondamental de l'éthique de la discussion : la non-participation factuelle de 80 % de la population du globe comme un type d'exclusion non-intentionnelle inévitable, c'est-à-dire la misère, l'oppression et l'exclusion des majorités. Face à ce constat empirique, la *re-sponsabilité* par Autrui nous oblige à « chercher dans le système ou Totalité en vigueur les causes de la victimisation, ce qui constitue le moment proprement critique de

---

27. *Ibid.*, p. 28.

28. *Ibid.*, p. 28.

l'éthique »<sup>29</sup>. Le moment premier de la transformation est le fait d'assumer la propre re-sponsabilité de la critique. Dussel écrit « *re-sponsabilité* » afin de distinguer sa propre conception de la responsabilité d'influence lévinasienne de celle *a posteriori* que l'auteur attribue à Hans Jonas mais aussi à Apel entre autres<sup>30</sup>. En effet, Dussel insiste à plusieurs reprises sur le fait que la re-sponsabilité dont il parle n'est pas une responsabilité weberienne *a posteriori* sur les effets de nos actes mais une *re-sponsabilité* au sens lévinasien : être responsables « par Autrui » par-devant le tribunal (de la communauté réelle ou en vigueur) afin de le libérer de son oppresseur. La *re-sponsabilité* se joue dès lors comme « critique » et « transformation » des causes dans le système qui provoque la misère, la domination et l'exclusion dont souffrent les victimes. Elle est aussi la condition pratique de la possibilité de tout argumenter, ce qui permet à Autrui de faire partie d'une « nouvelle » communauté argumentative et dès lors d'avancer vers un universalisme plus authentique. Cette re-sponsabilité est antérieure à toute argumentation discursive et en ce sens elle est *a priori*, antérieure à la responsabilité *a posteriori* des conséquences pour les « affectés » des décisions accordées dans les discussions. Mais l'éthique de la discussion d'Apel est-elle une simple éthique de la responsabilité *a posteriori* comparable à celle de Jonas ?

En effet, bien qu'Apel parle plus souvent de l'urgence pratique d'une macroéthique universaliste face à la nouvelle question d'une crise environnementale liée aux conséquences planétaires des activités collectives à l'ère de la science et de la technique, il reconnaît aussi dans certains passages, qu'à côté de ce problème global, il y a aussi celui d'une justice à l'échelle planétaire, d'un processus de progrès vers l'émancipation sociale « qui va de pair avec cette éthique ». Comme nous l'avons vu, cette obligation de *progrès* est en même temps une obligation de *transformer* avant tout les rapports réels afin que la norme fondamentale de l'éthique de la discussion puisse être appliquée dans un futur.

Ainsi, dans le premier chapitre du deuxième volume de *Discussion et responsabilité*, Apel introduit son « système de trois normes » en réponse à la thèse principale de l'ouvrage *Le Principe Responsabilité* de Hans Jonas selon laquelle dans la situation de crise qu'on trouve dans les sociétés industrialisées des années quatre-vingt du siècle dernier, on doit abandonner toute *utopie du progrès*. En effet, selon Jonas, ce qui s'impose dans les sociétés des années quatre-vingt – sociétés qui se trouvent confrontées à un type nouveau de conflit lié à la crise environnementale dont on commence à être conscient à cette époque – c'est une « éthique de la conservation, une éthique de la préservation, de l'empêchement et non du progrès et du

29. E. Dussel, *Ética de la Liberación, op .cit.*, p. 367-368. La traduction est nôtre.

30. Nous n'entrerons pas dans cet article sur la question de la pertinence de la considération de la responsabilité chez Hans Jonas comme une simple responsabilité *a posteriori*. Nous allons ici nous limiter à la lecture de Hans Jonas qui apparaît dans les textes d'E. Dussel et de K.-O. Apel.

perfectionnement »<sup>31</sup>. Face à cette affirmation, Apel considère que pour sauver l'existence et la dignité humaines, il ne suffit pas de la pure et simple *préservation* des choses et, dès lors, d'une simple responsabilité *a posteriori* des conséquences des activités collectives. Au contraire, et si on veut « créer à l'échelle planétaire des rapports sociaux conformes à la dignité humaine »<sup>32</sup>, il est nécessaire de considérer en même temps une *idée régulatrice du progrès technologique et du progrès social*, c'est-à-dire que « dans la communauté réelle de communication qui constitue l'humanité présente, la communauté idéale de communication est toujours en instance de devoir être – progressivement – réalisée »<sup>33</sup>. Apel introduit alors son troisième principe, applicable au plan *stratégique*, et « qui consistera à contribuer autant que faire se peut à une *transformation à long terme des rapports* : transformation visant à atténuer la tension entre la norme idéale du règlement des conflits et la réalité politique et, de la sorte, à se rapprocher peu à peu des conditions idéales d'un règlement consensuel des conflits »<sup>34</sup>. Ce troisième principe est dès lors un principe de *progrès* et d'émancipation sociale qui agit comme une *idée régulatrice* visant la réalisation, sans jamais vraiment l'atteindre, des conditions sociales et politiques d'une communauté idéale et donc de la justice à l'échelle planétaire. Apel échappe ainsi en même temps aux possibles solutions sociales-darwinistes à la crise écologique qui affirment que, « d'un point de vue strictement biologique, la survie de l'humanité, dans la situation contemporaine où règnent la surpopulation et la pénurie des ressources, pourrait tout à fait être assurée en affamant certaines parties de la population, dans le tiers monde par exemple »<sup>35</sup>. Ce type de réponse est incompatible avec une *éthique universaliste* qui tend à la réalisation de la justice à l'échelle planétaire, comme celle d'Apel.

La médiation chez Apel entre la rationalité éthique et la rationalité stratégique constitue l'élément nouveau, propre à l'éthique de la discussion, qui la distinguera de toutes les formes traditionnelles d'« éthique de la conviction ». En même temps, cette médiation constitue une nouvelle proposition d'une éthique de la responsabilité solidaire. Grâce à ce troisième principe, l'éthique de la discussion peut se révéler être une éthique de la *responsabilité collective de solidarité vis-à-vis des actions collectives* tout en mettant l'accent sur ce qui la distingue du Principe Responsabilité chez Jonas. De plus, en ce qui concerne le débat d'Apel avec la philosophie de la libération, l'éthique de la discussion, précisée dans son « système de trois normes », peut ainsi se présenter comme une éthique non seulement de la responsabilité *a posteriori* des conséquences des accords, ce qu'elle reconnaît tout de même, mais aussi, et à la différence de Jonas, comme

31. H. Jonas, *Le Principe Responsabilité*, Paris, Cerf, 1990, p. 195 et suiv.

32. K.-O. Apel, *Discussion et responsabilité*, vol. 2, *op. cit.*, p. 13.

33. *Ibid.*, p. 28.

34. *Ibid.*, p. 49.

35. *Ibid.*, p. 13.

une éthique de la *responsabilité transcendante*, c'est-à-dire de la (co-) responsabilité comme « pré-condition transcendante de la communauté humaine et de l'interaction réciproque »<sup>36</sup>. Dès lors, chez Apel la responsabilité par les conséquences est orientée par deux critères :

a) une *condition restrictive* de préservation et garantie de la survie de l'humanité, au sens de Jonas,

b) l'idée régulatrice de progrès ou « *objectif lointain* de la réalisation approximative des relations de la communauté idéale de communication »<sup>37</sup>.

Ce dernier critère semble aller dans le sens de la responsabilité *a priori* de Dussel, une responsabilité dont l'objectif est de *transformer* la « communauté réelle » et de construire une *nouvelle* communauté future dans laquelle la victime puisse participer – dans les mots de Dussel – et où la norme fondamentale de l'éthique de la discussion puisse être appliquée de sorte que la résolution des conflits se fasse par la formation d'un consensus entre toutes les parties concernées, lui-même atteint par la pure voie de la discussion – dans les mots d'Apel. En conséquence, il nous semble que finalement l'éthique de la discussion et l'éthique de la libération, malgré leurs différences, soutiennent des affirmations très proches, tout en accentuant des aspects différents dépendants de leurs inquiétudes fondamentales. Nous n'entrerons pas ici davantage dans ce sujet, étant donné qu'il fait l'objet de la partie ultime et suivante de ce travail.

## **Conclusion : À propos d'une possible complémentarité entre l'éthique de la discussion et l'éthique de la libération**

Au long des différentes interventions qui constituent le dialogue entre l'éthique de la libération et l'éthique de la discussion, nos deux auteurs ont oscillé dans leur manière de situer leur éthique l'une par rapport à l'autre. La position qui reste pourtant la plus défendue quand on lit ces deux auteurs est celle selon laquelle, aux yeux d'Apel, les demandes de l'éthique de la libération constituent un cas concret de sa *partie B* de l'éthique de la discussion, et symétriquement, d'après Dussel c'est l'éthique de la discussion qui représente un moment de son éthique de la libération. Néanmoins, il nous semble que, malgré les divergences méthodologiques issues de points de départ différents, on peut finalement affirmer une complémentarité réciproque, mutuellement enrichissante bien qu'en même temps conflictuelle, comme les propres auteurs le reconnaissent à plusieurs reprises.

36. K.-O. Apel, E. Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, op. cit., p. 135.

37. *Ibid.*, p. 264.



En effet, depuis son intervention lors de la première rencontre célébrée à Freiburg le 25 novembre 1989, Dussel se situe « avec Apel, au-delà d'Apel ». Il reconnaît l'importance de la démarche apeliennne et de la découverte de la « communauté de communication » pour surpasser le solipsisme moderne. Néanmoins, la pensée d'Apel est aux yeux de Dussel insuffisante dans une situation de domination et de négation d'Autrui. Quand l'expérience de l'exclusion est un point de départ quotidien, il devient nécessaire de lui trouver un « lieu » philosophique, nous dira Dussel. L'auteur propose alors un élargissement de la définition de la communauté de communication apeliennne en y incluant explicitement, comme un moment de la définition, l'extériorité virtuelle de chaque personne, d'Autrui que Dussel caractérise de « dis-tinct » et non simplement de « di-fférent »<sup>38</sup>. L'éthique de la libération part ainsi de la proposition discursive, tout en la transformant afin de pouvoir finalement articuler le principe formel d'Apel avec le principe matériel. En conséquence, au-delà de la pragmatique transcendantale apeliennne Dussel affirme l'importance de développer, pour une philosophie qui part d'Autrui en tant que pauvre, une « économique »<sup>39</sup> qui pose l'obligation de participer à la « reproduction de la vie ». La « communauté de producteurs » ou « communauté d'êtres vivants » est antérieure et, en ce sens, elle est la condition première du sujet argumentant. De même, l'irruption d'Autrui qui met en question l'universalisme totalitaire d'une communauté *réelle* de communication, celle-ci imposant en tant que dominateur sa propre particularité comme hégémonique et idéale, est condition de possibilité de toute nouvelle argumentation. En ce sens, l'*interpellation*, mais aussi la *re-sponsabilité*, sont, d'après le philosophe de l'éthique de la libération, également antérieures à l'argumentation. En conséquence, le principe fondamental de l'éthique de la discussion devient un moment secondaire dans l'architecture de l'éthique de la libération : l'éthique de la discussion est prise pour un moment de l'éthique de la libération.

De manière symétrique, Apel reconnaît que l'éthique de la libération constitue un défi pour son éthique de la discussion mais il affirme en même temps qu'il s'agit d'un défi qui fait partie de la *partie B* de son éthique, c'est-à-dire, de la partie de l'éthique qui traite de ces situations dans lesquelles les conditions pour l'application de la *partie A* de l'éthique de la discussion ne sont pas encore réalisées dans ce monde. En conséquence, l'exclusion constitue une question propre à cette *partie B* et, dès lors la problématique que présente Dussel peut être résolue à l'intérieur de l'éthique de la discussion. Étant donné ces situations dans lesquelles on ne peut pas

---

38. Dussel distingue la « Di-fférence », définie à partir de l'« Identité », interne à la « totalité », et la « Dis-tinction » d'Autrui, c'est-à-dire, dès l'« Extériorité », ce qui représente une réelle altérité.

39. Pour l'éthique de la libération, qui part du fait massif de la misère et de l'impossibilité chez les majorités de reproduire la vie, il est essentiel de développer une « économique ». La relation économique est une relation « éthique-technologique » ou « pratico-poïétique », et non seulement productive.

appliquer directement la norme fondamentale de la *partie A* de l'éthique de la discussion, on doit alors s'acquitter du principe complémentaire de la *partie B* de l'éthique. Ce principe est un principe régulateur de responsabilité qui contribue à une politique à long terme de changement de la situation globale dans le monde. Dès lors, c'est un principe qui offre « dans la *partie B* de l'éthique de la discussion une possible justification pour toute stratégie de « libération » possible dans le sens d'une réalisation progressive des conditions d'application de la *partie A* de l'éthique de la discussion »<sup>40</sup>. De ce fait, l'*interpellation des exclus de la discussion* articulée par Dussel ne met pas en question, d'après Apel, l'approche pragmatique et transcendante de l'éthique de la discussion ; il s'agit au contraire d'un « problème caractéristique de la *partie B* de l'éthique ».

Néanmoins, l'*exclusion* dont parle Dussel n'est pas seulement une exclusion de la *discussion*, mais également une exclusion de la *vie* : l'impossibilité de « produire, reproduire et développer » la vie. Apel reconnaît l'importance de la *vie* comme référence ultime, par exemple quand il parle de la surpopulation, de la faim ou de la destruction écologique comme des menaces contre la *vie humaine*. Mais, à la différence de la philosophie de la libération, il ne situe pas cette question comme un point de départ. En effet, bien qu'Apel reconnaisse que l'*interpellation des exclus* constitue un défi pour l'éthique de la discussion puisqu'elle constitue un apport innovateur à la discussion illimitée de la communauté idéale de communication, il considère cependant qu'une « fondation au sens strict à partir de la rencontre avec Autrui »<sup>41</sup> n'est pas possible. Ainsi, lors de la sixième rencontre célébrée à Eichstätt en avril 1995, le philosophe de la discussion écrit : « À mon avis, l'on ne peut pas comparer et confronter l'existence corporelle à la discussion *transcendante* de la philosophie ; puisque, pour l'exprimer de manière emphatique, l'on peut réfléchir ou effectuer une discussion valide ou invalide sur la vie humaine et ses conditions, mais l'on ne peut pas vivre *sur la pensée ou la discussion*. Cette expérience linguistique montre que ce qui est *indépassable* au sens transcendantal ne peut pas être la vie ou l'*existence corporelle* »<sup>42</sup>, même si elle est fondamentale du point de vue ontologique ou anthropologique.

Toutefois, le philosophe de la libération nie que son éthique puisse être réduite à un cas précis de la *partie B*, c'est-à-dire d'application de l'éthique de la discussion. Ainsi, Dussel affirme à plusieurs reprises que l'*a priori* de la re-connaissance d'Autrui est pré-scientifique et pré-réflexif, et en ce sens, il est antérieur à la fondation de l'éthique et à toute argumentation possible. Dussel insiste également sur le fait qu'il ne nie pas la fondation mais sa priorité, car pour l'éthique de la libération, comme nous l'avons vu, le critère et point de départ est la corporalité souffrante du dominé ou de l'exclu : l'altérité d'Autrui. D'après Dussel, ce n'est pas une question d'application

40. K.-O. Apel, E. Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, op. cit., p. 332.

41. *Ibid.*, p. 35.

42. *Ibid.*, p. 326.

de la norme fondamentale, comme c'était le cas pour l'éthique de la discussion. Au contraire, il inverse l'ordre, en reprenant les acquis de l'éthique de la discussion, pour conclure qu'en réalité c'est la norme formelle qui a pour fonction d'appliquer le principe matériel, qui lui est antérieur.

En lisant les articles correspondants aux successives interventions qui constituent le dialogue entre l'éthique de la discussion et l'éthique de la libération, nous arrivons à la conclusion que chacune de ces deux éthiques représente un défi pour l'autre et que, dès lors, une complémentarité est possible : nous pouvons affirmer en résumé que « l'éthique de la libération et l'éthique de la discussion *a priori* se nécessitent l'une l'autre », comme l'affirmait Apel lors de la quatrième rencontre. Nous constatons également que cette possible complémentarité, bien qu'inévitablement conflictuelle en raison d'énormes divergences méthodologiques, est sans doute en même temps mutuellement enrichissante. D'autre part, le dialogue entre l'éthique de la discussion et l'éthique de la libération détient un intérêt particulier car il représente une initiative en faveur du dialogue entre la philosophie européenne et la philosophie des périphéries du monde actuel (l'Amérique latine, l'Afrique et l'Asie), et en ce sens, elle constitue un cas concret dans le domaine de la philosophie du dialogue Nord-Sud que nous estimons, de nos jours, absolument nécessaire.



## **Le moi peut-il être sauvé ? La subjectivité, de Mach au premier Wittgenstein**

Sabine Plaud

Bien que l'histoire de la philosophie soit jalonnée de questions portant sur la nature de la subjectivité, cette interrogation prendra une importance toute particulière au tout début du XX<sup>e</sup> siècle au sein de la Modernité viennoise<sup>1</sup>. Nous étudierons ici notamment la façon dont cette question a été abordée par Ernst Mach et Ludwig Wittgenstein, deux Viennois qui ont en commun une même attitude paradoxale à l'égard de la subjectivité. D'une part, tous deux semblent en effet placer le sujet au cœur de leurs philosophies respectives, en allant jusqu'à développer des thèses en apparence idéalistes ou solipsistes ; mais d'autre part, tous deux semblent également soutenir des thèses qui vont au contraire jusqu'à éliminer un sujet dont on affirmera qu'il « ne peut être sauvé ».

C'est cette contradiction apparente que nous nous proposons d'examiner ici. Afin de la résoudre, nous nous pencherons sur la distinction qu'établit le premier Wittgenstein entre deux types de sujet : un sujet « psychologique » et un sujet « métaphysique ». Nous verrons que cette dualité est la clé qui nous permet de comprendre l'attitude apparemment ambiguë de Wittgenstein à l'égard de la subjectivité, et ce parce qu'elle permet d'affirmer sans contradiction tout à la fois la primauté et la disparition du sujet. En admettant que le sujet psychologique ne puisse être sauvé, il n'en sera pas moins, chez Wittgenstein, possible de sauver le sujet philosophique. En ce sens, nous défendrons l'idée que la philosophie du premier Wittgenstein parvient à échapper à cette crise interprétative qui menaçait la pensée de son prédécesseur viennois.

---

1. Cet article, qui reprend les thèmes abordés dans notre travail de DEA, est la traduction d'une intervention prononcée en avril 2006 à la New School for Social Research de New York sous le titre « Must the Ego Really be Given up ? Subjectivity from Mach to the Early Wittgenstein ».

Pourtant, à quoi Wittgenstein se réfère-t-il exactement quand il évoque ce sujet philosophique ? S'agit-il d'un sujet transcendantal de type kantien, d'un sujet qui serait une condition de possibilité tant du monde que de l'unité de nos représentations ? Nous montrerons que si une telle interprétation est séduisante, elle est cependant difficile à tenir jusqu'au bout. Nous verrons au contraire que si le sujet philosophique wittgensteinien peut être qualifié de « transcendantal », il ne le sera cependant pas en un sens kantien : que ce sujet soit transcendantal, ici, signifie bien plutôt qu'il est le sujet d'une volonté éthique.

Nous commencerons donc par présenter l'attitude paradoxale de Mach à l'égard de la subjectivité, avant de comparer celle-ci avec la façon ambiguë dont le premier Wittgenstein aborde cette même question. Enfin, nous essaierons de résoudre cette ambiguïté en examinant la distinction wittgensteinienne entre sujet psychologique et sujet philosophique.

## I. Le paradoxe de la subjectivité chez Ernst Mach : de l'idéalisme à l'élimination du sujet

### **Idéalisme et phénoménisme : la primauté du Moi**

Ernst Mach (1838-1916) n'était pas philosophe mais physicien. Bien plus, il rejetait même ouvertement le titre de philosophe en affirmant qu'« il n'y a pas de philosophie machienne »<sup>2</sup>. Pourtant, il y a sans aucun doute une contribution de Mach à la question philosophique de la subjectivité : cette contribution est une conséquence de la conception générale de la réalité qu'il présente dans les « Remarques préliminaires anti-métaphysiques » de son ouvrage de 1886 intitulé *L'Analyse des sensations*. Mach y développe en effet une ontologie selon laquelle la réalité consiste en « éléments » ou en « sensations ». Ces dernières sont à leur tour rassemblées en complexes, et ce sont ces complexes que nous avons coutume de considérer comme des « choses » ou des « objets ». Ces « choses » ou « objets » n'ont pourtant pas d'unité propre : leur unité apparente ne leur est conférée que par un acte de synthèse accompli par un sujet de la perception qui découpe le réel en fonction de ses besoins. En d'autres termes :

La chose, le corps, la matière, ne sont [...] rien en dehors de la connexion des éléments, des couleurs, des sons [...] <sup>3</sup>

Cette ontologie machienne ne se présente pas nécessairement d'emblée comme une forme d'idéalisme. En effet, ces éléments machiens sont en

---

2. Mach, *Erkenntnis und Irrtum, Skizzen zu eine Psychologie der Forschung*, Leipzig, 1905. Tr. M. Dufour, *La Connaissance et l'erreur*, Paris, préface à la 1<sup>ère</sup> édition, note 1, p. XXIII.

3. Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, Iena, G. Fischer, 1886, tr. F. Eggens et J.-M. Monnoyer : *L'Analyse des sensations (AS)*, Nîmes, J. Chambon, 1996, p. 11.

apparence de trois types dont un seulement se rapporte à la conscience. On distingue ainsi entre les A, B, C, qui concernent la réalité physique en général (c'est-à-dire « les complexes de couleurs, de sons, etc. que nous appelons habituellement des corps »<sup>4</sup>); les K, L, M, qui se rapportent au « complexe qui se nomme notre corps » et « *que certaines particularités ont rendu remarquable* »<sup>5</sup>. Enfin, on trouve les  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ , qui constituent la conscience proprement dite. Pourtant, l'aspect idéaliste de la pensée de Mach apparaît à ceci que, dans *chacun* de ces trois cas, les éléments sont en même temps des sensations. C'est pourquoi les constituants ultimes de la réalité ne sont rien d'autre que les données premières de la perception, de sorte que l'ontologie de Mach peut être considérée comme une forme de phénoménisme selon lequel « le monde n'est constitué que de nos sensations »<sup>6</sup>.

Un tel phénoménisme semble bien appuyer une lecture subjectiviste ou solipsiste de la pensée machienne. Si, en effet, la réalité n'est rien de plus qu'un phénomène, alors il n'y a rien de tel qu'un monde objectif ou indépendant du sujet. On peut rappeler, par exemple, cette célèbre critique adressée par Lénine à Mach dans son ouvrage intitulé *Matérialisme et empiriocriticisme*, critique par laquelle il reproche à Mach d'avoir dissimulé une régression vers une métaphysique idéaliste sous le masque d'un programme positiviste et matérialiste :

Aucun subterfuge, aucun sophisme [...] ne voileront ce fait indiscutable et bien clair que la doctrine d'Ernst Mach, suivant laquelle les choses sont des complexes de sensations, n'est qu'idéalisme subjectif, que rabâchage de la théorie de Berkeley. Si, d'après Mach, les corps sont des « complexes de sensations » ou, comme disait Berkeley, des « combinaisons de sensations », il s'ensuit nécessairement que le monde entier n'est que représentation<sup>7</sup>.

Bien entendu, la justesse d'un tel reproche peut être contestée puisque Mach refusait d'être considéré comme un idéaliste au sens berkeleyen, de même qu'il rejetait vigoureusement un solipsisme qu'il allait jusqu'à qualifier de « monstruosité »<sup>8</sup>. Cependant, ces lectures solipsistes de la pensée machienne ont le mérite de mettre en lumière la façon dont Mach assigne effectivement au sujet une incontestable primauté. Nous allons à présent examiner la façon dont cette approche subjectiviste se heurte à un autre aspect de la pensée de Mach qui nous met quant à lui face à une élimination radicale de la subjectivité.

---

4. AS, p. 13.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 16.

7. Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, Pékin, Éditions en langues étrangères, 1974, p. 37.

8. *Ibid.*, p. 28.

## L'élimination de la subjectivité

De même que l'ontologie machienne implique une déconstruction des « objets », de même elle implique une déconstruction des « sujets ». Il y a en effet trois raisons principales qui conduisent l'ontologie de Mach à une critique sceptique de la notion de sujet. La première de ces raisons est que si la réalité consiste essentiellement en éléments, alors tous ces éléments partagent une seule et même nature : en conséquence, il n'y a pas de différence essentielle entre le Moi et le reste du monde. Certes, il y a bien une différence relative entre les trois catégories de sensations, mais cette différence est au mieux une différence fonctionnelle et nullement une différence essentielle. En d'autres termes, un seul et même complexe d'éléments peut être alternativement considéré comme physique ou psychique. C'est pourquoi, selon Mach :

Sur cette voie, nous ne rencontrons pas de fossé entre corps et sensations, entre intérieur et extérieur, entre monde matériel et monde physique (...). Tous les éléments, ABC, KLM, s'agrègent en une seule masse cohérente<sup>9</sup>.

Une telle conception est ce qui est communément désigné par l'expression de « monisme neutre ». Selon le monisme neutre, la réalité n'est, en elle-même, ni physique ni psychique mais peut se voir attribuer successivement ces deux déterminations. Le Moi lui-même n'est donc pas séparé du reste de la réalité physique, mais y est au contraire intégré. On peut mentionner, par exemple, cette soudaine prise de conscience par Mach de l'unité de son Moi avec le reste de la nature :

Par un beau jour d'été en plein air, le monde m'est soudain apparu comme formant, avec mon propre Moi, une seule masse complexe de sensations, à la seule différence que cette complexité était plus grande dans le Moi<sup>10</sup>.

Et puisque le Moi n'est qu'une partie de la nature, alors la psychologie, en tant qu'étude du Moi, devient à son tour une simple science empirique sur le même plan que la physique ou que la biologie.

Mais il y a une deuxième raison pour laquelle l'ontologie machienne est vouée à ruiner le concept de sujet. Dans la mesure où il n'y a, en général, pas de « choses », alors il n'y a, en particulier, pas de « choses pensantes ». Les conclusions que Mach tirait à propos des objets se voient ainsi appliquées aux sujets, et l'identité du moi s'avère être à son tour une identité purement fictive et fonctionnelle : « un moi isolé n'existe pas plus qu'une chose isolée. Tous deux sont des fictions provisoires du même type »<sup>11</sup>.

---

9. AS, p. 20.

10. *Ibid.*, p. 17.

11. *La connaissance et l'erreur*, p. 15.



C'est là précisément ce qui nous conduit à la troisième raison de cette élimination machienne de la subjectivité. Puisque le Moi n'a pas d'unité déterminée, alors il devient impossible de tracer une frontière nette entre le sujet et ce qui n'est pas lui. Si le sujet n'est rien d'autre qu'un ensemble de représentations, et si le monde lui-même consiste en représentations, alors le sujet se confond avec le monde en général et ne possède pas d'identité propre : « le Moi peut être élargi au point d'inclure le monde entier »<sup>12</sup>.

Bien entendu, cette réévaluation par Mach de l'unité du sujet implique une réfutation de la notion d'identité personnelle. La conscience fait ainsi l'objet de constantes interruptions (sommeil, amnésie...), de divisions (rêves, dédoublements de personnalité...), etc. Le prétendu « Moi » est donc soumis à un perpétuel changement sans qu'il y ait un quelconque substrat qui compense ce changement par sa stabilité : le Moi n'est jamais identique à lui-même. C'est pourquoi Mach fait sien ce célèbre aphorisme de Lichtenberg dirigé contre le *cogito* cartésien : « on devrait dire : ça pense », comme on dit, à propos de l'éclair : ça luit (*es blitzet*) »<sup>13</sup>. Cette idée sera transposée par le physicien dans une formulation qui deviendra presque un slogan, une devise emblématique de la Modernité viennoise : « le Moi ne peut être sauvé », « *das Ich ist unrettbar* »<sup>14</sup>.

Une telle approche de la subjectivité a bien entendu des conséquences morales immédiates, puisque le sujet ainsi éliminé est également le sujet de la volonté, de la responsabilité, de l'éthique. Certes, l'intention de Mach n'est pas de produire un effondrement des fondements de la morale : il n'en reste pas moins qu'à défaut d'être tirées par Mach lui-même, de telles conséquences sceptiques seront tirées quelques années plus tard par d'autres auteurs viennois, notamment par Robert Musil dont l'idée d'un « homme sans qualités », dans laquelle on peut lire l'un des aspects du malaise moderne, porte certainement des traces de cette dissolution machienne du sujet.

Mais c'est là précisément ce qui nous conduit à notre problème principal. D'une part, Mach soutient que le monde n'a pas de réalité à moins d'être perçu par un sujet. D'autre part, il affirme que le Moi doit être éliminé. Mais comment cette élimination machienne du Moi peut-elle s'accorder avec les considérations solipsistes de ce même auteur ? Comment peut-on tout à la fois défendre une position idéaliste et affirmer qu'il n'y a rien de tel qu'un sujet de la conscience<sup>15</sup> ? Nous allons à présent essayer de

12. AS, p. 17.

13. AS, p. 30.

14. AS, p. 27.

15. Cette difficulté était déjà soulignée par Philipp Frank qui écrivait, dans un article consacré à la pensée de Mach, que « d'une part, Mach est présenté comme l'adversaire le plus radical de toute tentative d'introduire dans la science des facteurs ayant la moindre nuance de spiritualisme. [...] D'autre part, on nous dit que, selon Mach, notre monde consiste entièrement en perceptions ou en complexes de perceptions ; [...] pour cette raison, Mach s'est vu proclamer le champion de la philosophie idéaliste au sein de la science moderne » (« Ernst Mach and the Unity of Science », in *Erkenntnis*, 7, 1938, p. 235-236).

trouver une solution à ce problème en examinant les échos de cette pensée machienne dans l'œuvre du premier Wittgenstein.

## II. Le paradoxe de la subjectivité chez le premier Wittgenstein : du solipsisme au réalisme pur

En dépit des nombreuses critiques que Wittgenstein devait adresser à Mach, on peut trouver un grand nombre de points communs à ces deux penseurs : conception des propositions comme modèles des faits, rejet de la métaphysique et de ses faux problèmes... Nous allons nous pencher en particulier sur le rapport qui existe entre l'ambiguïté machienne à l'égard de la subjectivité et le traitement de cette même question dans la section 5.6 du *Tractatus logico-philosophicus* (TLP). Cette section commence en effet par suggérer une conception idéaliste ou solipsiste du sujet, avant de s'achever sur une élimination du Moi qui n'est pas sans évoquer sa dissolution machienne. En ce sens, cette section semble bien contenir la même ambivalence que celle qui était contenue dans l'*Analyse des sensations* de Mach. Nous allons donc examiner successivement ces deux étapes.

### « Ce que le solipsisme veut dire est tout à fait correct »

La proposition inaugurale de la section 5.6 est celle qui affirme que « les limites (*Grenzen*) de mon langage sont les limites de mon monde ». Cette assertion est caractéristique de ce que l'on désigne en général comme le solipsisme du premier Wittgenstein. Dans la mesure où cette proposition n'est pas immédiatement claire, on peut essayer de clarifier sa signification de la façon suivante. Selon Wittgenstein, la totalité des propositions (le langage) correspond à la totalité des états de choses (au monde). C'est pourquoi « la logique remplit le monde »<sup>16</sup>, de sorte que les limites du langage s'avèrent être également celles du monde. Pourtant, Wittgenstein ne se contente pas d'affirmer l'existence d'une coïncidence entre langage et monde en général, mais il affirme celle d'une coïncidence entre *mon* langage et *mon* monde. En cela, il défend une approche apparemment solipsiste, approche qu'il explicitera à la proposition 5.621 en écrivant que « le monde et la vie ne font qu'un », ainsi qu'à la proposition 5.63 où l'on pourra lire que « [j]e suis mon monde. (le microcosme) ». Ce microcosme n'est autre qu'un monde en miniature, que le petit monde du sujet qui s'avère être identique au macrocosme, au monde en général. Cet aspect du *Tractatus* peut donc être considéré comme une version de la thèse machienne selon laquelle « le monde n'est constitué que de nos sensations ».

Bien plus, Wittgenstein fait lui-même explicitement allusion à ses propres présuppositions solipsistes en écrivant à la proposition 5.62 que cette

---

16. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (TLP), 5.61, tr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993.

coïncidence entre monde et langage « fournit la clé » pour décider « dans quelle mesure le solipsisme est une vérité ». Sa conclusion est que « ce que le solipsisme veut dire est tout à fait correct ». Il semble donc véritablement y avoir un solipsisme du premier Wittgenstein, lequel peut être caractérisé comme un « solipsisme linguistique ».

### Aux origines du solipsisme : les *Carnets 1914-1916*

Le solipsisme dont il est ici question est en réalité un thème précoce de la philosophie de Wittgenstein, thème dont on peut rechercher les origines dans les *Carnets 1914-1916*. Dans ces écrits, Wittgenstein ne se contentait pas de défendre la thèse solipsiste classique selon laquelle l'existence du monde dépend d'un sujet, il allait jusqu'à affirmer que ce sujet est le seul sujet, et que son âme se confond avec l'âme du monde :

Il n'y a qu'une seule âme du monde, que je nomme, par préférence, mon âme et conformément à laquelle seule je conçois ce que je nomme l'âme des autres<sup>17</sup>.

Ce Moi est ainsi, dans les *Carnets*, explicitement désigné comme centre du monde des perceptions, de la conscience, de la volonté. C'est pourquoi Wittgenstein évoque « ce centre du monde, que je nomme le Je et qui est le support de l'éthique »<sup>18</sup>. En tant que centre de son monde, le Moi est par conséquent la mesure de toutes choses, l'instance qui fixe toutes les valeurs : « J'ai à juger le monde, à mesurer les choses »<sup>19</sup>, « le bien et le mal n'apparaissent que par le sujet »<sup>20</sup>. Pourtant, ce Moi ne s'en tient pas à cette position centrale : il se tient également aux *limites* du monde. C'est là du moins ce qui émerge de certains passages dans lesquels on peut lire, par exemple, que « le sujet n'appartient pas au monde mais est une limite du monde »<sup>21</sup>. C'est pourquoi les limites temporelles du monde ne sont rien d'autre que celles qui lui sont imposées par la vie du sujet : « Dans la mort, le monde ne s'altère pas, il cesse d'exister »<sup>22</sup>.

Il semble donc que les *Carnets* nous rapportent un moment de la pensée de Wittgenstein où celui-ci adhérerait résolument à une approche solipsiste de la subjectivité. C'est cette approche dont on trouve les échos au début de la section 5.6 du *TLP*, bien qu'elle soit présentée sous une forme plus sobre qu'elle ne l'était pendant la Première Guerre Mondiale. Mais nous allons voir à présent que cette même section 5.6 nous présente, immédiatement

17. L. Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, tr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1971, 23-5-15.

18. *Carnets*, 5-8-16.

19. *Ibid.*, 2-9-16.

20. *Ibid.*, 2-8-16.

21. *Ibid.*, 2-8-16.

22. *Ibid.*, 5-7-16.

après ces réflexions solipsistes, des affirmations qui témoignent au contraire d'un scepticisme radical à l'égard de la notion de sujet.

### « Il n'y a pas de sujet de la pensée, de la représentation »

Le *Tractatus* renferme un paradoxe qui évoque en tout point le paradoxe machien. On peut en effet récapituler la gradation à laquelle procède le *Tractatus* à la section 5.6 : on commence par affirmer que les limites de mon langage sont les limites de mon monde, puis on en conclut que le monde et la vie sont un et que je suis mon monde, conclusion qui semble être l'expression d'un solipsisme radical. Pourtant, comme c'était déjà le cas chez Mach, ce solipsisme présente un singulier contraste avec la disparition du Moi qui se produit dans les propositions suivantes. Ainsi, immédiatement après avoir écrit que « [j]e suis mon monde », Wittgenstein affirme abruptement qu'« il n'y a pas de sujet de la pensée, de la représentation »<sup>23</sup>. Ce rejet absolu du sujet cartésien est alors justifié par l'expérience de pensée suivante :

Si j'écrivais un livre intitulé *Le monde tel que je l'ai trouvé*, je devrais y faire aussi un rapport sur mon corps, et dire quels sont les membres qui sont soumis à ma volonté, lesquels n'y sont pas soumis etc. Ce qui est en réalité une méthode pour isoler le sujet, ou plutôt pour montrer que, en un sens important, il n'y a pas de sujet : car c'est de lui seulement qu'il ne pourrait être question dans ce livre.

L'ouvrage en question contiendrait donc la totalité de ce qui peut être dit : mais il ne saurait contenir une description de son propre auteur, puisque celui-ci « n'appartient pas au monde, mais est une limite du monde »<sup>24</sup>. D'une manière analogue, le sujet qui voit et décrit le monde n'a aucune réalité *dans* le monde et peut par conséquent être éliminé.

Cette idée est encore illustrée à la proposition 5.633 au moyen d'une analogie selon laquelle le sujet est à son monde ce que l'œil est au champ visuel :

Tu dirais qu'il en est ici tout à fait comme de l'œil et du champ visuel. Mais l'œil, en réalité, tu *ne le vois pas* .

On peut considérer cette image du *Tractatus* comme un écho à ce passage de l'*Analyse des sensations* dans lequel Mach s'interrogeait sur la forme que prend la perception du champ visuel. Mach agrémentait en effet son analyse d'un dessin resté célèbre censé représenter « le champ visuel tel que je l'ai trouvé », c'est-à-dire le champ visuel en tant qu'il est dessiné par un sujet qui ferme l'œil droit<sup>25</sup>. Dans ce dessin, on voit le reste de la pièce en

---

23. *TLP*, 5.631.

24. *Ibid.*, 5.632.

25. *AS*, p. 22.

perspective, on voit le corps propre du dessinateur étendu sur un sofa, et on voit même une partie de son nez, un bout de sa moustache ; mais la seule chose que l'on ne saurait dessiner, c'est bien *l'œil* du dessinateur :

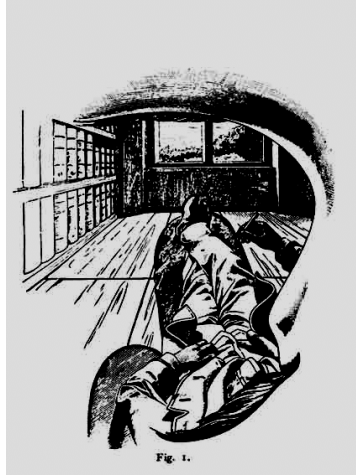


Fig. 1.

La particularité du champ visuel est donc le fait qu'il soit vu par un œil qui ne se voit pas lui-même. Chez Mach, comme plus tard chez Wittgenstein, au lieu de dire « *je vois* », on devrait dire « *ça voit* ».

Or la conclusion de Mach dans ce passage était une conclusion anti-solipsiste : le Moi est selon lui intégré au reste du monde et ne saurait prétendre occuper une position privilégiée dans celui-ci. Wittgenstein, quant à lui, radicalise ces conclusions anti-solipsistes lorsqu'il applique au rapport sujet-réalité ces considérations sur le champ visuel<sup>26</sup>. Ce renoncement au solipsisme est exprimé très clairement à la proposition 5.64 où il écrit que « le solipsisme, s'il est rigoureusement développé, coïncide avec le réalisme pur » : ce « réalisme pur » n'est en effet rien d'autre que la thèse diamétralement opposée au solipsisme, celle qui veut le monde existe indépendamment de tout sujet. On ne s'étonnera donc pas de trouver, à la fin de la section 5.6, un équivalent wittgensteinien à la thèse machienne selon laquelle « le Moi ne peut être sauvé » :

Le Je du solipsisme se réduit à être un point sans étendue, et il reste la réalité qui lui est coordonnée<sup>27</sup>.

26. Quelques années plus tard, au § 213 des *Remarques Philosophiques*, Wittgenstein s'opposera même explicitement à ce schéma machien auquel il reprochera de nous reconduire, sous couvert d'une critique du solipsisme, à une conception du champ visuel comme quelque chose de centré et de limité, ce qui est en réalité typiquement une approche solipsiste de la perception. Sur ce désaveu du schéma machien par Wittgenstein on consultera l'article de Jérôme Sackur intitulé « Théorie de la connaissance et solipsisme » (in *Wittgenstein : Les mots de l'esprit*, dir. Ch. Chauviré, S. Laugier et J.-J. Rosat, Paris, Vrin, 2002).

27. *TLP*, 5.634.

Ainsi, on se souvient de ce que, chez Mach, « le Moi peut être élargi au point d'inclure le monde entier » ; chez Wittgenstein, au contraire, le Moi rétrécit au point de disparaître entièrement : mais dans les deux cas, on est face à une disparition du sujet qui nous reconduit au réalisme pur.

Nous pouvons donc résumer de la façon suivante cette comparaison entre Mach et Wittgenstein en ce qui concerne le statut de la subjectivité. Chez ces deux auteurs, on trouve une progression paradoxale depuis une forme d'idéalisme vers une élimination de la subjectivité. Chez Mach, on part de la thèse selon laquelle « le monde n'est constitué que de nos sensations », et c'est cette thèse idéaliste elle-même qui nous conduit paradoxalement à conclure qu'il n'y a rien de tel qu'un sujet pour ces sensations. Chez Wittgenstein, on part de la thèse selon laquelle « je suis mon monde », et c'est cette thèse solipsiste elle-même qui nous conduit paradoxalement à conclure que le Moi n'existe pas, qu'il rétrécit au point de devenir un point sans extension et de ne laisser que le monde en général :

*Le monde n'est constitué que de  
nos sensations*



*Le Moi peut être élargi au point  
d'inclure le Monde entier.*

*Je suis mon monde.*



*Le Je du solipsisme se réduit à  
être un point sans étendue.*

Dans ces deux cas, donc, on se trouve face à une thèse idéaliste qui nous conduit pourtant à son propre contraire. Demandons-nous à présent comment échapper à une telle difficulté.

### **III. Sujet psychologique et sujet métaphysique : « Le Moi se dit en plusieurs sens »**

#### **Lecture mystique ou lecture austère : comment lire le *Tractatus* ?**

Nous avons vu que, dans le cas de Mach, on hésitait quant à la question de savoir dans quelle mesure sa pensée était une pensée idéaliste, dans quelle mesure au contraire il s'agissait d'une pensée sceptique à l'égard de la notion de sujet. On retrouve donc une même hésitation quand il s'agit d'interpréter la conception de la subjectivité développée à la section 5.6 du *Tractatus*. Or l'enjeu de cette question est tout à fait majeur. Si, en effet, on lit le *Tractatus* comme un ouvrage solipsiste, alors on devra adopter une interprétation mystique de la pensée du premier Wittgenstein, lecture selon laquelle la vérité du solipsisme serait une sorte de vérité supérieure dont la caractéristique principale serait de pouvoir être *montrée* mais non pas *dite*. Une telle interprétation peut être étayée notamment par certaines propositions des *Carnets* comme celle qui affirme que « le Je, le Je, voilà le

profond mystère ! »<sup>28</sup> Si, au contraire, on choisit de se concentrer sur les propositions qui nous reconduisent au réalisme pur, alors on adoptera une lecture austère du premier Wittgenstein, et on considèrera cette apparente propension au solipsisme comme un simple leurre à visée thérapeutique. L'opposition entre ces deux lectures possibles de la position wittgensteinienne à l'égard du solipsisme n'est donc rien d'autre que l'opposition entre lecture mystique et lecture austère du premier Wittgenstein.

Pourtant, aucune de ces lectures ne semble entièrement satisfaisante : la lecture mystique ne rend pas compte de la façon dont Wittgenstein défend le réalisme pur, tandis que la lecture austère manque d'expliquer l'intérêt incontestable que le premier Wittgenstein porte à la métaphysique solipsiste. C'est pourquoi cette question de savoir si le premier Wittgenstein se faisait l'avocat ou l'ennemi du solipsisme n'a pas de réponse tranchée, comme le fait remarquer notamment David Pears :

On demande si, oui ou non, Wittgenstein était solipsiste quand il a écrit le *Tractatus*. Si une réponse affirmative implique qu'il acceptait le solipsisme comme une théorie philosophique, alors cette réponse est parfaitement inconciliable avec le texte. D'autre part, si une réponse négative implique qu'il rejette entièrement le solipsisme, c'est là quelque chose qui est exclu par le texte<sup>29</sup>.

Il semble donc que l'on soit, dans cette section du *Tractatus*, face à une antinomie tout à fait analogue à ces antinomies que Kant présentait dans la Dialectique Transcendantale de sa *Critique de la raison pure*. Kant y attirait en effet l'attention sur certains problèmes insolubles dans lesquels thèse et antithèse, tout en se contredisant l'une l'autre, étaient individuellement irréfutables. On peut évoquer en particulier la Troisième Antinomie qui posait la question de savoir si le sujet est libre ou s'il est déterminé à l'action par des facteurs causaux<sup>30</sup> :

Thèse	Antithèse
« La causalité suivant les lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent être dérivés les phénomènes du monde dans leur ensemble. Il est encore nécessaire d'admettre, pour les expliquer, une causalité par liberté ».	« Il n'y a pas de liberté mais tout dans le monde arrive selon des lois de la nature ».

28. *Carnets*, 5-8-16.

29. D. Pears : « The Ego and the Eye : Wittgenstein's Use of an Analogy » in *Grazer philosophische Studien*, 44, 1993, p. 12.

30. Kant, *Critique de la raison pure*, tr. J.-L. Delamarre et J.-F. Marty, Paris, Gallimard, 1980, p. 408-409.

De la même manière, la tension inhérente à la question de la subjectivité chez le premier Wittgenstein pourrait prendre la forme de l'antinomie suivante :

Thèse	Antithèse
« Je suis mon monde. (le microcosme) ». ( <i>TLP</i> , 5.63)	« Il n'y a pas de sujet de la pensée, de la représentation ». ( <i>TLP</i> , 5.631)

Mais on peut alors rappeler la solution qu'apporte Kant à cette antinomie. Celle-ci repose sur une distinction entre deux types de sujet : thèse et antithèse portent en effet respectivement sur un sujet intelligible, inconditionné et libre, et sur un sujet sensible, quant à lui conditionné et déterminé. Et puisque la thèse et l'antithèse ne portent pas sur le même objet, alors elles ne se contredisent pas<sup>31</sup>. Peut-on appliquer une solution analogue à l'antinomie de la section 5.6 ? Peut-on affirmer que, chez Wittgenstein également, thèse solipsiste d'une part et affirmations réalistes d'autre part ne portent pas sur le même aspect de la subjectivité ?

### Les deux sujets du *Tractatus*

Il semble bien y avoir en effet, dans le *Tractatus*, deux points de vue possibles sur le sujet. Wittgenstein écrit ainsi à la proposition 5.641 que :

Il y a donc réellement un sens où il peut être question en philosophie d'un je en un sens non psychologique. (...) Le je philosophique n'est ni l'être humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie, mais c'est le sujet métaphysique, qui est frontière – et non partie – du monde<sup>32</sup>.

Ici, Wittgenstein distingue entre, d'une part, un sujet pour le sens commun, un sujet empirique ; et, d'autre part, un sujet dont il peut être question en philosophie, un sujet métaphysique. Par conséquent, quand il défend la primauté du sujet en adoptant une attitude solipsiste, il se réfère au sujet philosophique ; quand, au contraire, il affirme que le sujet disparaît ou rétrécit jusqu'à devenir un point sans extension, il se réfère alors au sujet psychologique ou empirique. Tout comme dans la Troisième Antinomie kantienne, ces deux assertions ne portent donc pas sur le même aspect de la subjectivité et ne se contredisent pas. Examinons alors successivement la nature exacte de ces deux sujets.

31. Kant, *op. cit.*, p. 468.

32. Cette proposition est une synthèse de deux passages des *Carnets* : à la date du 11-8-16, Wittgenstein envisageait la possibilité de parler du sujet en un sens non psychologique, et à celle du 2-9-16, il soulignait que le je philosophique n'était ni l'homme ni son corps ni son âme mais le sujet métaphysique qui est frontière et non partie du monde.



On peut commencer par le sujet psychologique. Celui-ci correspond au sujet empirique, au sujet de la représentation et même à l'âme en général. Le premier Wittgenstein, à l'exemple de Mach, entreprend sans équivoque d'éliminer ce sujet psychologique. Pourtant, une telle élimination n'a pas pour fonction de montrer que ce sujet n'a pas de réalité *du tout* : elle vise plutôt à montrer que ce sujet n'existe pas *comme substance simple*. Selon Wittgenstein, le sujet de la représentation est un simple fait doué de la même complexité que la réalité qu'il se représente<sup>33</sup>. Affirmer comme il le fait qu'il n'y a « pas de sujet de la représentation », c'est donc affirmer que la seule chose qui existe, c'est un complexe composé d'idées et de pensées mais dépourvu d'unité propre. En revanche, l'âme simple et indivisible telle que se la représentait la métaphysique traditionnelle ne peut être considérée que comme une « pseudo-chose », une monstruosité (*ein Unding*)<sup>34</sup>. En d'autres termes, Wittgenstein réfute ici la métaphysique classique en montrant que l'âme n'existe pas, et il réfute la psychologie empirique en montrant que le prétendu sujet de la pensée n'est pas véritablement un sujet mais au mieux un complexe de représentations.

Pourtant, ce sujet psychologique n'est *pas*, selon Wittgenstein, le seul sujet. Bien au contraire, comme le souligne Sebastian Lalla, « l'effondrement du sujet empirique fait immédiatement signe vers le sujet métaphysique »<sup>35</sup>. Il convient par conséquent de se demander ce qui est exactement désigné par cette expression de « sujet métaphysique ». Assurément, quand Wittgenstein emploie ici le qualificatif de « métaphysique », il ne se réfère nullement au sujet de la métaphysique classique : bien au contraire, ce terme renvoie ici au fait que le sujet en question est « limite, et non partie, du monde »<sup>36</sup>. On comprend alors pourquoi Wittgenstein affirmait qu'« en un sens important il n'y a pas de sujet » : ce sujet n'existe nulle part *au sein* de la réalité<sup>37</sup>, parce que la limite n'est pas incluse dans ce qu'elle limite. Mais affirmer qu'en un sens important il n'y a pas de sujet, ce n'est pas dire qu'il n'y a pas de sujet du tout : car dans un autre sens, non moins important, le sujet métaphysique s'avère également être une limite de ce monde duquel il est absent.

---

33. Cf. *TLP*, 5.542 : « Il est cependant clair que "A croit que p", "A pense que p", "A dit p" sont de la forme "'p" dit p", et il ne s'agit pas ici de la coordination d'un fait et d'un objet, mais de la coordination de faits par la coordination de leurs objets ».

34. Cf. *TLP*, 5.5421 : « Ceci montre encore que l'âme – le sujet, etc. – telle qu'elle est conçue dans la psychologie superficielle d'aujourd'hui, est une pseudo-chose. Car une âme composée ne serait plus une âme ».

35. S. Lalla : *Solipsismus bei Ludwig Wittgenstein, eine Studie zur Früh- und Spätwerk*, Wittgenstein-Studien, 4, 2002, p. 35.

36. *TLP*, 5.641.

37. *Ibid.*, 5.633 : « Où, dans le monde, un sujet métaphysique peut-il être discerné ? »

## Le sujet métaphysique : sujet transcendantal ou porteur de l'éthique ?

Dans ces conditions, il serait tentant d'identifier ce sujet métaphysique wittgensteinien au sujet transcendantal kantien. Chez Kant, le sujet transcendantal est une condition de possibilité et du monde et de l'unité des représentations. En va-t-il de même avec le sujet métaphysique de Wittgenstein ? Une telle lecture est défendue par un courant classique d'interprétation du premier Wittgenstein<sup>38</sup>, et elle pourrait en effet être appuyée par certains passages des *Carnets 1914-1916* où l'on peut lire, par exemple, que « le sujet n'est pas une partie du monde mais une présupposition de son existence »<sup>39</sup>. Pourtant, cette interprétation ne saurait être acceptée sans réserve. Si, en effet, Wittgenstein qualifie bien sa position de « transcendantale »<sup>40</sup>, cela n'implique pas qu'il emploie ce terme au sens où l'emploie Kant. Bien au contraire, il y a une différence considérable entre transcendantalisme kantien et transcendantalisme wittgensteinien. Cette différence est en particulier soulignée par Jacques Bouveresse dans *Le mythe de l'intériorité*, où il montre que tandis que le sujet transcendantal kantien était le sujet d'un « Je pense » qui « doit pouvoir accompagner toutes mes représentations », le sujet métaphysique de Wittgenstein est quant à lui si évanescent, si dépourvu d'extension qu'il ne saurait pas même se saisir dans un « Je pense » :

Le Moi philosophique wittgensteinien est un « Je », mais il n'est pas véritablement un « Je pense ». (...) Il est bien, si l'on veut, une condition de possibilité de l'expérience en général, mais en un sens encore beaucoup plus formel (...) que chez Kant<sup>41</sup>.

On peut donc reposer le problème de la nature du sujet métaphysique chez Wittgenstein de la façon suivante : 1° malgré son élimination du sujet empirique, Wittgenstein maintient la réalité d'un sujet philosophique qui, quant à lui, ne saurait être éliminé ; 2° ce sujet est un sujet métaphysique ou transcendantal. Cependant, 3° il n'est pas transcendantal en un sens kantien. En quel sens, alors, ce sujet est-il transcendantal ? Nous allons à présent conclure cet article en soutenant que ce sujet est transcendantal en un sens *éthique*.

Nous avons jusqu'à présent examiné le sujet empirique et le sujet métaphysique. Mais il est un autre aspect de la subjectivité que nous ne saurions laisser de côté : parler du sujet, c'est également parler du sujet de la volonté. Que nous dit Wittgenstein à propos de ce sujet qu'il présente

38. Voir en particulier l'interprétation défendue par Erik Stenius dans son ouvrage intitulé *Wittgenstein's Tractatus, a Critical Exposition of its Main lines of Thought*, Oxford, Blackwell, 1960.

39. *Carnets*, 2-8-16.

40. *TLP*, 6.13 : « La logique est transcendantale ».

41. J. Bouveresse : *Le Mythe de l'intériorité, Expérience, sensation et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, 1987, p. 167.

comme le « porteur de l'éthique »<sup>42</sup> ? Tout comme il distinguait entre subjectivité empirique et philosophique en général, Wittgenstein établit une distinction entre volonté empirique et volonté métaphysique. Il se réfère en effet, dans les *Carnets*, à une volonté psychologique consistant dans l'ensemble des impulsions et motifs susceptibles de déterminer l'action et de « mouvoir le corps humain »<sup>43</sup>. Cette volonté empirique est donc l'équivalent, dans le domaine de la volonté, du sujet psychologique dont nous avons parlé plus haut. Pourtant, cette volonté ne constitue pas l'intégralité de la volonté : elle s'oppose au contraire à une volonté métaphysique qui sera à son tour l'expression de la subjectivité métaphysique sur le plan de la volonté.

Or cette volonté métaphysique peut être quant à elle être à juste titre qualifiée de volonté transcendante. En effet, elle est bien une condition de possibilité : non plus du *monde* mais de ses *valeurs*. Ainsi, le monde est, en lui-même, éthiquement indifférent. C'est pourquoi les valeurs éthiques ne sauraient être fixées que par un sujet qui le considère depuis un point de vue supérieur, depuis ce point de vue transcendantal qui est celui de la volonté métaphysique. Selon Wittgenstein, « le bien et le mal n'apparaissent que par le sujet »<sup>44</sup> : or cette autorité éthique n'est autre que le sujet transcendantal de la volonté. On comprend alors en quel sens le sujet wittgensteinien est transcendantal : il l'est en tant que sujet d'une volonté éthique.

Dans ces conditions, en quoi consiste le devoir proprement éthique qui est imposé aux sujets ? Ce devoir est celui d'opérer une conversion de la volonté depuis son état empirique vers son état philosophique ou transcendantal. C'est à une telle conversion que Wittgenstein fait allusion à la proposition 6.43 du *TLP* :

Si le bon ou le mauvais vouloir changent le monde, ils ne peuvent changer que les frontières du monde, non les faits (...). En bref, le monde doit alors devenir par-là totalement autre. Il doit pouvoir, pour ainsi dire, diminuer ou croître dans son ensemble.

Le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux.

Ce changement de perspective qui transforme le monde de l'homme malheureux en monde de l'homme heureux est le pur et simple effet de la volonté philosophique/métaphysique. La différence entre ces deux mondes n'est en effet nullement une différence factuelle. Elle ne dépend que de la façon dont le sujet *s'accorde* ou non avec son monde : et un tel consentement est l'effet de la volonté transcendante. C'est pourquoi le seul impératif catégorique de la philosophie de Wittgenstein est contenu dans la

---

42. *TLP*, 6.423.

43. *Carnets*, 14-7-16.

44. *Ibid.*, 2-8-16.

formule suivante : « Sois heureux ! »<sup>45</sup>. Ce bonheur est réalisé par la volonté métaphysique : il témoigne de ce que le sujet empirique ordinaire, par cette conversion de sa volonté, est devenu un « homme digne ».

Récapitulons à présent les conclusions que nous pouvons tirer de cette étude. Chez Mach, nous sommes confrontés au paradoxe d'une philosophie apparemment idéaliste qui est pourtant indissociable d'une élimination de ce Moi qu'elle aurait pourtant dû promouvoir. Ce paradoxe trouve un écho dans la première philosophie de Wittgenstein : ici aussi, une attitude solipsiste se voit associée à une critique sceptique de la notion de sujet. Pourtant, bien que Wittgenstein se fasse le continuateur de la critique machienne du sujet empirique, il n'en va pas de même avec le sujet métaphysique ou philosophique. Ce sujet en un sens non psychologique *est* assurément absent de l'expérience, mais pour des raisons bien spécifiques : parce qu'il est une limite de l'expérience qui en constitue la condition de possibilité. Il semble donc qu'à la différence de Mach qui proposait une élimination unilatérale du sujet, le premier Wittgenstein propose quant à lui une *requalification* de la subjectivité. En cela, il renvoie dos-à-dos le scepticisme qui refuse d'attribuer au sujet une quelconque réalité, et le dogmatisme qui lui confère une réalité absolue. Le sujet philosophique est chez lui l'expression d'un tel compromis : un sujet qui n'appartient pas au monde et qui cependant, en le limitant, en est une condition de possibilité ; un sujet qui n'est pas un objet pour la psychologie et qui, cependant, en est un pour la philosophie. Par conséquent, il semble qu'en réintroduisant ce sujet philosophique, le premier Wittgenstein soit parvenu à trouver une troisième voie entre la métaphysique cartésienne d'une part, les thèses éliminativistes de Mach de l'autre. C'est cette position de subtil compromis entre dogmatisme et scepticisme qui peut donner l'impression d'une oscillation permanente du *Tractatus* : elle n'en est pas moins porteuse d'une profonde cohérence de la philosophie du premier Wittgenstein.

---

45. *Ibid.*, 8-7-16.

### Bibliographie sélective

- Anscombe G.E.M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus, Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, London, Hutchinson, 1971.
- Bell D., « Solipsism and Subjectivity », *The European Journal of Philosophy*, 4 (2), p. 155-174.
- Blackmore J., *Ernst Mach, his Life and Influence*, Berkeley, University of California Press, 1972.
- Bouveresse J., *Le Mythe de l'intériorité, Expérience, sensation et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minit, 1987.
- Coyne M. U., « Eye, I and Mine : the Self of Wittgenstein's Tractatus », *The Southern Journal of Philosophy*, 20, 1982, p. 313-323.
- Floyd J., « The Uncaptive Eye : Solipsism in Wittgenstein's Tractatus », in L.S. Rouner (dir.), *Loneliness*, Notre-Dame, Notre-D. UP, 1998.
- Gabriel G., « Solipsismus : Wittgenstein, Weininger und die Wiener Moderne », in H. Bachmaier (dir.), *Paradigmen der Moderne*, Amsterdam, J. Benjamin, 1990.
- Haag J., « Der Wille als Träger der Ethik », *Acta Analytica*, 13, 1995, p. 131-152.
- Haller R., « Ernst Mach : das unrettbare Ich », in J. Speck (dir.), *Grundprobleme der großen Philosophen*, Göttingen, Vandenhoeck, 1991.
- Haller R., « Bemerkungen zur Egologie Wittgensteins », in *Wittgenstein in Focus, im Brennpunkt Wittgenstein*, dir. B. McGuinness et R. Haller, Amsterdam, Rodopi, 1989.
- Haller R., « Unklarheiten über das ich oder, Ich', Ludwig Wittgenstein », *Revue internationale de philosophie*, 169, 69, p. 249-263.
- Haller R. et Stadler F., *Ernst Mach, Werk und Wirkung*, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, 1988.
- Hamilton A., « Ernst Mach and the Elimination of Subjectivity », *Ratio*, 1990, p. 117-135.
- Hintikka J., « On Wittgenstein's Solipsism », *Mind*, 67, 1958, p. 88-91.
- Kant, *Critique de la Raison pure*, tr. J.-L. Delamarre et J.-F. Marty, Paris, Gallimard, 1980.
- Laugier S., « La question d'une subjectivité sans psychologie », *Europe*, 906, 2004, p. 106-120.
- Lalla S., « Solipsismus bei Ludwig Wittgenstein, eine Studie zur Früh- und Spätwerk », *Wittgenstein-Studien*, 4, 2002.
- Le Rider J., *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris, PUF, 1990.

- Mach, *Erkenntnis und Irrtum, Skizzen zu eine Psychologie der Forschung*, Leipzig, 1905. – Tr. fr., M. Dufour, *La Connaissance et l'erreur*, Paris, Flammarion, 1919.
- Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, Iena, G. Fischer, 1886, tr. F. Eggens et J.-M. Monnoyer : *L'Analyse des sensations*, Nîmes, J. Chambon, 1996.
- Pears D., « The Ego and the Eye : Wittgenstein's Use of an Analogy », *Grazer philosophische Studien*, 44, 1993, p. 59-68.
- Pears D., « Was the Early Wittgenstein a Solipsist ? », *Wittgenstein-Studien*, 2, 2001, p. 13-22.
- Pears D., *The False Prison, a Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, Oxford, Oxford UP, 1987 – Tr. Ch. Chauviré, *La pensée-Wittgenstein*, Paris, Aubier, 1993.
- Sackur J., « Théorie de la connaissance et solipsisme des *Remarques philosophiques* au *Cahier Bleu* », in *Wittgenstein : les mots de l'esprit*, dir. Ch. Chauviré, S. Laugier et J.-J. Rosat, Paris, Vrin, 2002.
- Schulte J., « The Key to Solipsism », in J. Hintikka et K. Puhl (dir.), *The British Tradition in the twentieth Century*, Amsterdam, Rodopi, 1993.
- Sluga H., « Subjectivity in the *Tractatus* », *Synthese*, 56, 1983, p. 123-129.
- Soulez A., « Du "moi dissous" à la méthode scientifique. De la reconstruction de l'égologie », *Philosophia Scientiae*, 3 (2), 1998, p. 142-154.
- Stenius E., *Wittgenstein's Tractatus, a Critical Exposition of its Main lines of Thought*, Oxford, Blackwell, 1960.
- Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, tr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1971.
- Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999 ; tr. fr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993.
- Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, tr. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1975.

## Questions concernant la morale de Bergson

*Iannis Prelorentzos*

*Université de Ioannina (Grèce)*

Cette étude porte sur la place de la morale dans l'œuvre de Bergson ; sur sa méthode en morale ; sur sa distinction fondamentale entre la *morale close* et la *morale ouverte* ; enfin, sur le rôle du social et du biologique dans la morale bergsonienne<sup>1</sup>.

### La place de la morale dans l'œuvre de Bergson

Signalons d'emblée que Bergson ne distingue pas entre « morale » et « éthique » – il affirme même, après la publication des *Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), qu'il n'avait jamais pensé à un tel contraste<sup>2</sup>.

Bergson s'est occupé tard de la morale (ainsi que de la religion et des questions sociales) dans sa carrière philosophique, puisque dans son premier ouvrage, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), il s'est surtout penché sur la psychologie, en examinant principalement les idées de « durée des états de conscience » et de liberté ; dans le second, *Matière et mémoire* (1896), sur les rapports entre la psychologie et la neurophysiologie (entre l'esprit et la matière ou entre l'âme et le corps) ; et dans le troisième,

---

1. Une première version de ce texte a été présentée en avril 2006 à L'École doctorale de philosophie de l'Université Paris I-Panthéon-Sorbonne dans le cadre du programme des échanges universitaires « Erasmus ». Je tiens à remercier Chantal Jaquet pour son invitation et pour l'organisation de cette rencontre.

2. Cf. Bergson, *Correspondances*, Paris, P.U.F., 2002, p. 1371 : « Le contraste dont vous parlez entre les résonances de notre mot “morale” et celles de l'anglais “ethics” – contraste auquel je n'avais jamais pensé – est devenu pour moi très frappant et très instructif depuis que vous me l'avez signalé ».

*L'Évolution créatrice* (1907), sur la philosophie de la vie et sur la philosophie de la nature. Notons que, en 1910, il a jugé nécessaire de préciser à des correspondants qu'il ne pensait pas « avoir cédé, même inconsciemment, à des préoccupations morales en établissant [ses] pensées théoriques »<sup>3</sup> et qu'il a « philosophé en dehors de toute arrière-pensée religieuse »<sup>4</sup>.

Il est caractéristique que sa doctrine de la liberté dans *l'Essai* ne comporte pas de dimension morale ; elle se situe au niveau métaphysique et la question des valeurs ne s'y pose pas<sup>5</sup>. Bergson va même jusqu'à reprocher « ironiquement à Kant son "scrupule moral", à cause duquel il avait "reconduit [la liberté] avec beaucoup d'égards dans le domaine des choses en soi" »<sup>6</sup>. Ceci n'a évidemment pas échappé à ses contemporains (notamment à Lucien Lévy-Bruhl<sup>7</sup>) ; certains, notamment Gustave Belot, lui ont même reproché de ne pas avoir tiré les conséquences de sa conception de la liberté sur le plan moral<sup>8</sup>. Malgré ces critiques, Bergson procède de la même manière dans ses deux prochains grands livres<sup>9</sup>, puisque dans « *Matière et mémoire* et dans *L'Évolution créatrice*, il avait paru inscrire la liberté dans l'univers matériel et dans la création de la vie [...] sans lui assigner de direction ou de contenu moral »<sup>10</sup>.

Ceci ne signifie pas qu'il n'y ait pas de thèmes ayant une connotation morale dans ses trois premiers grands ouvrages, comme par exemple celui de la création de soi par soi dans *L'Évolution créatrice*<sup>11</sup>, ou que Bergson n'ait pas eu une conception implicite de la morale comme réalisation de la volonté

3. *Ibid.*, p. 329.

4. *Ibid.*, p. 383.

5. Ph. Soulez et F. Worms, *Bergson. Biographie*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 2002, p. 206-207. Cf. aussi J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson*, édition bilingue (grec-français), Athènes, Atrapos, 2001, p. 255 : « En réalité, la conception bergsonienne de la liberté [dans *l'Essai*] n'est pas immédiatement morale ; elle est d'abord physique et métaphysique ; [...] positivement [...] la liberté est l'expression d'un moi qui pose une action, indépendamment de savoir si cette action est bonne ou mauvaise. Le problème de la valeur n'est pas premier pour Bergson ».

6. Cf. Soulez et Worms, *Bergson. Biographie, op. cit.*, p. 206-207.

7. Cf. une citation du compte rendu de *l'Essai sur les données immédiates* par L. Lévy-Bruhl in Soulez et Worms, *Bergson. Biographie, op. cit.*, p. 76 : « au lieu de prendre rang parmi les défenseurs ou les adversaires de la liberté morale, il a eu l'idée originale d'examiner l'énoncé même du problème et de voir s'il n'impliquait pas contradiction ».

8. Cf. *ibid.*, p. 207 et notes 7 et 8 (p. 369-370).

9. Je précise : « grands livres », car Bergson lui-même qualifiait *Le rire*, publié en 1900 entre *Matière et mémoire* et *L'Évolution créatrice*, de « petit livre ».

10. Cf. Soulez et Worms, *Bergson. Biographie, op. cit.*, p. 207.

11. Cf. *L'Évolution créatrice*, in Bergson, *Œuvres*, Édition du Centenaire, Paris, P.U.F., 1959, p. 500 : « On a donc raison de dire que ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes ; mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons, et que nous nous créons continuellement nous-mêmes. Cette création de soi par soi est d'autant plus complète, d'ailleurs, qu'on raisonne mieux sur ce qu'on fait ».



libre<sup>12</sup>. Ceci ne signifie pas non plus que nous ne puissions pas reconstruire une doctrine bergsonienne de l'amitié dessinée durant les premières années après la première guerre mondiale, à travers des lettres personnelles et ses discours sur « l'amitié franco-américaine »<sup>13</sup>. Léon Brunschvicg a même essayé, en 1927, de relever « tous les jalons qui, depuis la doctrine de la liberté, font entrevoir chez Bergson une philosophie morale, du texte sur le “surhomme” de *L'Évolution créatrice*, à celui sur les “grands hommes de bien” de *L'Énergie spirituelle* »<sup>14</sup>.

Cependant la morale est devenue un des objets principaux de la pensée de Bergson après la publication de *L'Évolution créatrice* (il l'affirme, par exemple, en 1909<sup>15</sup> et en 1911<sup>16</sup> et persiste dans cette affirmation en 1928<sup>17</sup>). Mais les problèmes moraux, qui sont inséparables des questions sociales et

12. Cf. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson*, édition bilingue (grec-français), *op. cit.*, p. 256 : « Sans doute le thème de la création de soi par soi, c'est-à-dire de l'effort pour créer son propre caractère, a-t-il une connotation morale. On pourrait dire que Bergson a une conception implicite de la morale comme réalisation de la volonté libre ». Le même commentateur attribue une très grande importance au thème de la création de soi par soi dans l'orientation intellectuelle de Bergson après la publication de *L'Évolution créatrice* : « Bergson a mis très longtemps avant de livrer au public *Les deux sources*. On sait qu'après *L'évolution créatrice*, il songeait à un ouvrage dont il ne savait pas s'il porterait sur l'art ou sur la morale. La découverte progressive de l'importance de la mystique a fait pencher la balance vers la morale et la religion. La supériorité de la création de soi par soi, acte moral par excellence, sur la création d'une œuvre d'art, est affirmée en 1919, à la fin du texte sur « La conscience et la vie » (*Œuvres*, p. 833) ; elle n'était qu'esquissée dans la conférence de 1911 (*Mélanges*, p. 932). La pensée de Bergson s'est donc affirmée en s'orientant conjointement vers la morale et la religion » (J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson*, Paris, P.U.F., « Que sais-je ? », 2<sup>e</sup> édition 1993, p. 85-86). – Sur le thème bergsonien de la création de soi par soi, cf. l'article de Michel Jouhaud, « Bergson et la création de soi par soi », *Les Études philosophiques*, avril-juin 1992, p. 195-215.

13. F. Worms résume cette doctrine de l'amitié dans Soulez et Worms, *Bergson. Biographie*, *op. cit.*, p. 202 : références fréquentes de Bergson à Aristote qui lui permettent « de distinguer divers degrés d'amitié selon l'objet de la relation même [...] Il ne s'agit pour Bergson ni de simple loisir partagé, ni pourtant non plus d'influence mutuelle : l'harmonie désigne un accord immédiat et sans distance entre des personnes qui restent pourtant des individus, métaphysiquement distincts. Pas plus qu'avec d'autres doctrines philosophiques, on ne saurait doser ici les interactions : l'individualité ou plutôt la personnalité reste un absolu ».

14. *Ibid.*, p. 209. Brunschvicg fait cet effort dans le deuxième tome de son ouvrage *Progrès de la conscience*. « Il reproche pourtant à Bergson de ne pas donner à la conscience le moyen de tirer d'elle-même et de sa liberté la portée morale qui donnerait un sens à ses avancées théoriques et scientifiques » (*ibid.*).

15. Cf. *ibid.*, p. 285 : « ...c'est le problème religieux (avec ses *harmoniques* morales et sociales) qui se pose à moi maintenant, étant donné le point où mes réflexions m'ont conduit » (27 juillet 1909 ; c'est Bergson qui souligne).

16. Cf. Bergson, *Mélanges*, Paris, P.U.F., 1972, p. 881 : « La Morale ? Oui, je m'y intéresse. Évidemment, c'est là où je voudrais aboutir ». Cependant, dans le même entretien (avec Joseph Lotte) il semble hésiter entre l'esthétique et la morale : « L'Esthétique aussi me retient. Je travaille beaucoup. Esthétique, morale, il doit y avoir parenté, il doit y avoir des points communs » (*ibid.*).

17. Cf. *Correspondances*, *op. cit.*, p. 1265 : « Ce sont les questions morales qui m'ont le plus occupé moi-même dans ces dernières années ».

du problème religieux selon lui<sup>18</sup>, l'occupaient pendant des années sans qu'il puisse arriver à des conclusions satisfaisantes – et cela non seulement pour des raisons conjoncturelles ; je me réfère à ses activités diplomatiques officieuses durant la première guerre mondiale, notamment à ses missions aux États-Unis<sup>19</sup>. Lui-même avait déclaré en 1912 qu'il n'était pas sûr de jamais rien publier au sujet de la morale<sup>20</sup> ; en 1934 il nous confie qu'en 1922 il n'était « pas encore en possession *complète* des résultats » qu'il a exposés dans *Les Deux Sources*<sup>21</sup> ; et en 1926 il n'était toujours pas sûr d'avoir le temps et la force d'achever un travail sur les questions morales<sup>22</sup>, en affirmant que la morale qu'il concevait restait encore imprécise<sup>23</sup>. Notons que certains de ses adversaires s'étaient empressés d'affirmer qu'il n'allait jamais pouvoir constituer une théorie morale (je pense notamment à un de ses adversaires les plus connus, Georges Politzer<sup>24</sup> – dont la lecture de Bergson a fortement influencé la réception de la pensée bergsonienne par des philosophes comme Jean-Paul Sartre ou Merleau-Ponty<sup>25</sup> – mais aussi à Jacques Maritain ou à Gustave Rodrigues<sup>26</sup>).

Une des raisons principales pour lesquelles Bergson s'est penché tard sur les questions morales et religieuses a été le fait que, bien qu'il considérât le problème de la durée ou de la personnalité comme le problème central de

18. Cf. *ibid.*, p. 277 : « Je n'ai rien écrit sur les questions sociales, non plus d'ailleurs que sur les problèmes moraux, qui en sont inséparables. C'est de ce côté-là que je me tourne en ce moment » (20 juillet 1909).

19. Cf. *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1554-1570. Sur les fameuses *Missions* de Bergson, cf. les analyses précieuses de Ph. Soulez, *Bergson politique*, Paris, P.U.F., « Philosophie d'aujourd'hui », 1989, p. 89-125 (La première mission) et p. 175-207 (La deuxième mission).

20. Cf. *Mélanges*, *op. cit.*, p. 964 : « Mais pour préciser encore plus ces conclusions [sur Dieu] et en dire davantage, il faudrait aborder des problèmes d'un tout autre genre, les problèmes moraux. Je ne suis pas sûr de jamais rien publier à ce sujet ».

21. Cf. sa note à la fin de la deuxième partie de l'Introduction à *La pensée et le mouvant*, in *Œuvres*, p. 1330, note 1.

22. Cf. *Correspondances*, *op. cit.*, p. 1178 : « je préférerais ne pas voir annoncer un grand travail de moi "sur les questions morales et sociales avec, peut-être, une ouverture sur la question religieuse" [...] Je ne suis pas sûr, malheureusement, d'avoir maintenant le temps et la force de venir à bout de ce travail. En tout cas, il ne faudrait pas laisser croire qu'il visera la question religieuse, car c'est de morale seulement qu'il s'agira ».

23. Cf. *ibid.*, p. 1186 : « La morale que je conçois (d'ailleurs imprécise encore) [...] ».

24. Cf. Soulez et Worms, *Bergson. Biographie*, *op. cit.*, p. 212.

25. Cf. Florence Caeymaex, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, « Europaea Memoria », 2005, p. 7-9.

26. Cf. Blaise Romeyer, « Morale et religion chez Bergson », in Bouilhé, Bremond *et al.*, *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1932, p. 283-317. L'auteur se réfère (p. 283-284) aux thèses développées, premièrement, par Gustave Rodrigues dans son étude *Bergsonisme et Moralité* (Paris, Chiron, 1922), suivant lequel Bergson ne pouvait pas édifier une morale s'il restait fidèle à sa méthode, puisque l'anti-moralisme constitue l'essence de l'œuvre bergsonienne ; et, deuxièmement, par Jacques Maritain, qui, dans *La philosophie bergsonienne* (Paris, Rivière, 2<sup>e</sup> édition 1930), soutenait que, contrairement au bergsonisme *d'intention*, le bergsonisme *de fait* était un nihilisme.

la métaphysique<sup>27</sup>, il tenait les questions morales et religieuses pour « ce qu'il y a de plus difficile en philosophie »<sup>28</sup>. Par ailleurs, sa conviction constante était que « la difficulté principale [du monde actuel] est morale, encore plus que politique ou économique, et qu'aucun résultat viable ne peut être obtenu sans une réforme morale de l'humanité »<sup>29</sup>.

Une autre raison de poids que nous devons invoquer est le fait que Bergson ne concevait nullement la philosophie comme un système et que, par conséquent, il ne voulait aucunement déduire logiquement la morale de ce qu'il avait écrit auparavant sur d'autres problèmes : sur la durée, la liberté, la mémoire et surtout sur l'élan vital<sup>30</sup>. Par ailleurs, il a plus d'une fois déclaré qu'on n'est jamais tenu de faire un livre<sup>31</sup>, signifiant par là qu'il publierait un ouvrage sur la morale uniquement s'il considérait qu'il avait mené à bonne fin ses réflexions sur ce domaine<sup>32</sup>. Pour cette raison, lorsque Jacques Chevalier a consacré dans son ouvrage sur Bergson de 1926 un chapitre aux questions morales et religieuses, Bergson lui a demandé de préciser que ce qu'il y avançait n'engageait que lui, le commentateur<sup>33</sup>.

27. Cf. sa première leçon consacrée à l'« histoire de l'idée du temps » au Collège de France (année universitaire 1902-1903) in F. Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », vol. I : « Bergson dans le siècle », 2002, p. 45 : « le problème de la durée est le problème central de la métaphysique ». Cf. également la première conférence de Bergson sur la personnalité à l'Université d'Edinburgh, in *Mélanges, op. cit.*, p. 1051-1052 et p. 1071 : « On peut considérer le problème de la personnalité comme le problème central de la philosophie ».

28. *Correspondances, op. cit.*, p. 1386 : « Ces questions morales et religieuses qui sont, de beaucoup, ce qu'il y a de plus difficile en philosophie ». Cf. aussi *ibid.*, p. 1233 (23 sept. 1927) : « Ces questions morales sont les plus difficiles de toutes, et elles ont été singulièrement négligées par la philosophie moderne ».

29. *Ibid.*, p. 1393-1394 : en 1932, il affirme au colonel House qu'il continue d'avoir cette conviction qui était la sienne durant la première guerre mondiale.

30. Cf. par exemple *ibid.*, p. 286 : « La philosophie, telle que je la conçois, ne constitue pas un système ; elle ne permet pas de résoudre une question nouvelle au moyen des solutions qu'on a déjà données des autres problèmes » (c'est Bergson qui souligne) ; cf. également *ibid.*, p. 277. Cf. aussi la lettre de Bergson à Édouard Le Roy, du 30 oct. 1912, publiée par J.-L. Vieillard-Baron dans son article « Lettres inédites de Bergson », *Annales bergsoniennes*, vol. II : « Bergson, Deleuze, la phénoménologie », Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 2004, p. 473-474. – En quoi les thèses essentielles des *Deux Sources* ne sont pas une déduction pure et simple de ce que Bergson avait écrit auparavant, notamment de sa philosophie de la vie développée dans *L'Évolution créatrice*, mais comportent des solutions inattendues, imprévisibles ? Cf. F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, P.U.F., « Quadriges/Essais. Débats », 2004, p. 269-272 et 316-317.

31. Cf. par exemple la dernière phrase de l'introduction bipartite de *La Pensée et le mouvant*, in *Œuvres*, p. 1330.

32. En effet, Bergson n'a jamais publié un ouvrage sans avoir été « en possession complète de [ses] résultats » : cf. la note à la fin de la deuxième partie de l'introduction de Bergson à *La pensée et le mouvant*, in *Œuvres*, p. 1330, note 1.

33. Cf. Soulez et Worms, *Bergson. Biographie, op. cit.*, p. 206. Signalons que « Albert Thibaudet avait consacré aux problèmes moraux et religieux certains chapitres exploratoires [...] de son *Bergsonisme*. Nul n'était plus conscient, cependant, de leur caractère provisoire » (*ibid.*).

Enfin, Bergson considérait que « les idées réellement viables, en philosophie, sont celles qui ont été vécues d'abord par leur auteur – vécues, c'est-à-dire appliquées par lui, tous les jours, à un travail qu'il aime, et modelées par lui, à la longue, sur cette technique particulière »<sup>34</sup>.

### **Pourquoi était-il selon Bergson si important, sinon essentiel, d'écrire un ouvrage sur la morale ?**

À part son intérêt personnel pour ce genre de questions et à part l'intérêt croissant qu'excitaient les problèmes moraux au début du vingtième siècle<sup>35</sup>, il a dû sentir le besoin de répondre à une série d'objections qu'on lui adressait. Je ne me réfère pas ici seulement aux réactions mentionnées provoquées par sa doctrine de la liberté dans l'*Essai*, mais surtout au fait que, « à mesure qu'on approche des années 1930, [les objections et les critiques adressées à Bergson] passent le plus souvent du terrain de la théorie de la connaissance, ou même de la philosophie morale ou politique, vers celui de la responsabilité morale et politique de la philosophie »<sup>36</sup>.

À part « la critique adressée à Bergson par les auteurs (proches notamment de la tradition kantienne [comme Jean Nabert et Léon Brunschvicg]) qui demandent à la philosophie une règle rationnelle capable de guider une conscience morale, non seulement individuelle mais collective, non seulement dans une vie mais dans l'histoire »<sup>37</sup>, il faut tenir compte des polémiques engagées avec Bergson : avec *La trahison des clercs* (1927), la polémique de Benda, vieille de quinze ans, « prend [...] un tour moral et politique »<sup>38</sup>. Georges Politzer, de son côté, « revient à l'absence d'une doctrine morale » chez Bergson, comme nous l'avons vu : selon Politzer, « toute la vie [de Bergson], comme les indications qu'il a données de sa morale [...] nous permettent de comprendre qu'il s'est donné intégralement aux valeurs bourgeoises »<sup>39</sup>.

34. *Oeuvres*, 1470. C'est F. Worms qui a attiré notre attention sur ce « texte trop méconnu, et essentiel » (Soulez et Worms, *Bergson. Biographie, op. cit.*, p. 214).

35. Cf. *Correspondances, op. cit.*, p. 347 : en 1910 Bergson attribue, du moins en partie, « l'intensité du mouvement philosophique » en France « depuis un certain nombre d'années » à « l'intérêt croissant qu'excitent les problèmes sociaux, moraux et religieux ».

36. Soulez et Worms, *Bergson. Biographie, op. cit.*, p. 209.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, p. 210.

39. *Ibid.*, p. 212 (c'est nous qui soulignons).

## La morale définitive<sup>40</sup> de Bergson : *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932)

Vingt-cinq ans après la publication de *L'Évolution créatrice*, à laquelle il devait sa renommée mondiale, et alors qu'il souffrait depuis sept années (depuis la fin de l'année 1924) d'un « violent rhumatisme articulaire »<sup>41</sup> qui ne lui permettait de travailler que très peu (difficilement et péniblement : au plus une heure par jour)<sup>42</sup>, Bergson a enfin publié son ouvrage, tant attendu deux décennies plus tôt, sur la morale et la religion<sup>43</sup>. Ce fut une heureuse surprise pour beaucoup de gens – étant donné que Bergson n'avait « montré [son] manuscrit et [ses] épreuves à personne »<sup>44</sup> avant de les corriger<sup>45</sup> – et l'événement a été salué comme une « victoire extraordinaire que l'esprit qui est en vous a obtenue sur le mal et toutes les puissances de douleur »<sup>46</sup>.

### La méthode de Bergson dans *Les Deux Sources*

Je vais me borner à cinq remarques sur la méthode suivie par Bergson dans cet ouvrage :

---

40. Bergson lui-même nous incite à parler de « morale définitive » dans son œuvre – par contraste, évidemment, avec la « morale par provision » de Descartes – lorsque, en 1901, il explique pourquoi il n'avait pas encore édifié « la morale précise et définitive » que lui demandait son contradicteur (*Mélanges, op. cit.*, p. 487).

41. Cf. la lettre de Bergson à H. A. Lorentz, du 28 décembre 1924, in *Correspondances, op. cit.*, p. 1136 : « Je suis immobilisé dans une position semi horizontale par une arthrite fort douloureuse. On pensait que ce ne serait rien ; mais les médecins refusent maintenant de faire un pronostic sur la date approximative où je pourrai sortir, ou tout au moins marcher ». Cf. aussi *ibid.*, p. 1139 (1<sup>er</sup> janvier 1925) et p. 1339 (25 janvier 1931) : « Il s'agit d'une affection rhumatismale d'une intensité rare, qui atteint toutes les articulations ».

42. Cf. notamment sa lettre à Floris Delattre, son neveu par alliance, du 11 mars 1929 : « à compter maintenant par minutes, plutôt que par heures, le temps dont je dispose pour mon travail » (*Mélanges, op. cit.*, p. 1493 et le même texte dans *Correspondances, op. cit.*, p. 1295). Cf. également *ibid.*, p. 1278, 1289, 1291, 1308, 1311, 1322, 1331, 1332, 1333, 1345, 1354, 1380 et 1385.

43. Sur le fait que plusieurs amis et disciples de Bergson (Édouard Le Roy, Charles Péguy, Albert Thibaudet, Jacques Chevalier) attendaient un livre de lui sur la morale et la religion après la publication de *L'Évolution créatrice*, cf. Blaise Romeyer, « Morale et religion chez Bergson », *op. cit.*, p. 284. Joseph Lotte croyait même que la publication du « livre de Morale » de Bergson était imminente en 1911 ! (cf. *Mélanges, op. cit.*, p. 880).

44. Ce qu'il regrette, écrit-il à J. Chevalier, car il aurait « ainsi évité [...] une ou deux expressions équivoques ». Cependant, au fond, il ne regrette pas d'avoir agi ainsi, car, « si je m'étais mis à discuter avec moi-même sur mon manuscrit une fois arrêté, je ne l'aurais peut-être pas publié tant j'en avais peu envie » (*Correspondances, op. cit.*, p. 1365). Cf. aussi *ibid.*, p. 1363 : « Il aurait suffi de bien peu de chose, d'une observation légère qui eût à peine été une critique, pour me faire renoncer à la publication. C'est une des raisons pour lesquelles je n'ai rien montré à personne, ni des épreuves, ni du manuscrit ».

45. Cf. *ibid.* (à J. Chevalier, 25 février 1932).

46. Lettre de Paul Valéry à Bergson du 8 mars 1932 in Bergson, *Mélanges, op. cit.*, p. 1499.

a/ Bergson soutient à plusieurs reprises que sa contribution essentielle à la philosophie, c'est sa méthode<sup>47</sup>. Il affirme, plus précisément, que, s'il a « apporté quelque chose de nouveau en philosophie, c'est l'idée qu'on ne peut passer de la solution d'un problème à celle d'un autre par voie d'extension et de généralisation, et qu'il faut oublier, devant la nouvelle question qui se pose, tout ce qu'on a pu penser sur d'autres sujets »<sup>48</sup>. Bergson considère comme l'apport majeur des *Deux Sources* « la proposition d'une nouvelle méthode, l'idée de poser autrement le problème »<sup>49</sup>.

b/ Bergson répète à satiété :

*Positivement*, que, en tant qu'il fait œuvre de philosophe (et non de théologien)<sup>50</sup>, il s'appuie *uniquement* sur l'expérience<sup>51</sup> – parfois il ajoute : « sur l'expérience aidée du raisonnement »<sup>52</sup>, et quelquefois il précise : du « raisonnement fondé sur l'expérience »<sup>53</sup>. Mais il faut souligner ici que Bergson emploie « expérience » au sens large du terme, qui comprend non seulement les données des sens externes, mais aussi tant l'expérience intérieure, c'est-à-dire l'introspection<sup>54</sup> – qui peut être également pratiquée

47. Cf. à titre d'exemple *Correspondances*, *op. cit.*, p. 1187.

48. *Ibid.*, p. 1075.

49. Cf. le texte des deux feuillets glissés par Bergson dans son exemplaire de l'ouvrage critique de Loisy, *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion ?* (1933, 2<sup>e</sup> éd. 1934). Ce texte fut publié dans les *Annales bergsoniennes*, vol. I, *op. cit.*, p. 135.

50. Cf. *Correspondances*, *op. cit.*, p. 1184 : « [...] avec la méthode de la philosophie pure telle que je l'entends (je ne parle pas, bien entendu, de l'appel à la révélation et de la foi) [...] ».

51. Cf. à titre d'exemple les passages suivants des *Deux Sources* : « nous nous en tenons à l'expérience » (p. 83) ; « l'expérience ne dit rien de semblable » (p. 108) ; « nous avons essayé d'établir [...] en serrant d'aussi près que possible le contour des faits » (p. 335). Cf. aussi les passages suivants puisés dans les *Correspondances* de Bergson : « Je ne vais pas aussi loin. C'est dépasser le donné de l'expérience pure (à laquelle je prétends m'en tenir) » (p. 1182) ; « j'évite les explications par la cause première, qui sont nécessairement des constructions, alors que je prétends m'en tenir à l'expérience [...] Cette interprétation détruirait ce que je tiens pour essentiel dans la doctrine, et surtout dans la méthode. Celle-ci consiste à partir de l'expérience, et à remonter aussi haut que possible vers la source, mais à s'arrêter là où s'arrête l'expérience » (p. 1183). Nos références aux *Deux Sources* renvoient à la pagination de la 3<sup>e</sup> édition « Quadrige » de l'ouvrage, en 1988.

52. Cf. *ibid.*, p. 1365 : « Mon livre est en effet un livre de philosophie. Il est entendu que, pendant que je l'écris, je n'admets d'autre source de vérité que l'expérience et le raisonnement ».

53. Cf. *ibid.*, p. 1380 : « la philosophie [...] sa méthode à elle étant expérience, et raisonnement fondé sur l'expérience ». Selon Bergson le raisonnement, c'est-à-dire l'induction et la déduction, est la fonction essentielle de l'intelligence (cf. *ibid.*, p. 315). En outre, en 1905, Bergson soutenait, en renvoyant à son essai « Introduction à la métaphysique », que le fait qu'une de ses distinctions repose sur des raisonnements n'entraîne pas « que ce ne soit pas une donnée de l'intuition », le rôle de la raison étant « de *préparer* et donc de *confirmer* l'intuition par la dialectique » (*ibid.*, p. 114 ; c'est l'auteur qui souligne).

54. Cf. par exemple les passages suivants des *Deux Sources* : « N'oublions pas que nous cherchons au fond de l'âme, par voie d'introspection, les éléments constitutifs d'une religion

*en quelque sorte* sur autrui, « le psychologue se transportant *par sympathie* à l'intérieur d'une conscience qui n'est plus la sienne »<sup>55</sup> – que l'expérience (du contact, de l'union avec le divin) des grands mystiques<sup>56</sup>.

Il faut également ajouter ici que, lorsqu'il nous invite à nous en tenir à l'expérience, il ajoute parfois : « et aux probabilités qu'elle suggère »<sup>57</sup>.

Deux remarques s'imposent ici :

– Le fait que Bergson s'appuie sur l'introspection, qui peut être également pratiquée *en quelque sorte* sur autrui à travers le procédé de la *sympathie*, est très important en morale, car Bergson tire deux conséquences majeures du rejet de la théorie de l'hérédité des habitudes acquises<sup>58</sup>, rejet

primitive » (p. 137-138) ; « un examen attentif de ce qui se passe dans notre conscience nous montre que [...] » (p. 130) ; « suivons donc notre méthode habituelle. Demandons à notre propre conscience, débarrassée de l'acquis, rendue à sa simplicité originelle [...] L'observation de soi est ici fort difficile [...] » (p. 160). – Cf. également ce que Bergson écrivait à Édouard Le Roy le 30 oct. 1912 : « La difficulté que certains de mes critiques trouvent à concilier ensemble telles ou telles de mes vues vient surtout, je crois, de ce qu'ils veulent les rattacher à un principe d'où elles auraient été déduites systématiquement. J'ai procédé d'une manière toute différente, en suivant pas à pas l'expérience – l'expérience intérieure d'abord, mais l'expérience du dehors également. Je n'ai pas eu d'autre principe, et là est tout mon "système" » (cette lettre, qui ne fait pas partie des *Correspondances* de Bergson, fut publiée par J.-L. Vieillard-Baron dans son article « Lettres inédites de Bergson », *Annales bergsoniennes*, vol. II, *op. cit.*, p. 473-474).

55. Cf. l'éloge de William James par Bergson dans *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1544 : « Mais là n'est pas le principal intérêt du livre [de W. James], et tout autre en est la méthode fondamentale. Cette méthode est tout simplement la vieille méthode d'introspection, longtemps jugée imprécise et stérile, et que James reprit pour en tirer des résultats qu'on n'avait jamais osé espérer. C'était l'introspection pratiquée sur soi-même et aussi, en quelque sorte, sur autrui, le psychologue se transportant par sympathie à l'intérieur d'une conscience qui n'est plus la sienne, et coïncidant avec elle temporairement. Envisagée de ce côté, comme mettant en œuvre l'observation de soi par soi, et l'observation d'autrui par l'élargissement de soi, la méthode psychologique fit que William James fut l'égal des plus grands philosophes de tous les temps ». Cf. aussi *ibid.*, p. 1471. – Sur le sens bergsonien du terme « sympathie » dans ce cadre, cf. *ibid.*, p. 1550 et *Correspondances*, *op. cit.*, p. 1347 : l'étymologie exige que la sympathie soit « coïncidence partielle avec autrui, une pénétration ». – Ailleurs aussi Bergson lie l'introspection à la possibilité de donner des coups de sonde dans l'âme d'autrui. En effet, il félicite Charles Du Bos de ses *Extraits du Journal* (1908-1928) en disant : « En un sens, c'est bien de l'introspection (pour employer un mot que nous avons emprunté à la psychologie anglaise). Mais c'est aussi bien ce que les Anglais appelleraient de l'« *insight* », car vous donnez des coups de sonde dans l'âme d'autrui en même temps que dans la vôtre » (*Correspondances*, *op. cit.*, p. 1295).

56. Sur ce point, Bergson doit sans doute beaucoup à la façon dont William James n'a rien sacrifié de l'expérience dans son ouvrage *Les Variétés de l'expérience religieuse*. Cf. ce que Bergson en dit dans *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1472.

57. Cf. *Deux Sources*, p. 290 : « Tenons-nous en donc aux faits que l'on constate et aux probabilités qu'ils suggèrent ».

58. Sur le rejet de l'hérédité de l'acquis dans *Les Deux Sources*, cf. p. 83, 117, 132, 134, 167-168, 181, 290. Cf. un texte très caractéristique : « nous nous en tenons à l'expérience, qui nous montre dans la transmission héréditaire de l'habitude contractée une exception – à supposer qu'elle se produise jamais – et non pas un fait assez régulier, assez fréquent, pour déterminer à la longue un changement profond de la disposition naturelle » (*ibid.*, p. 83).

qu'il considère comme « un des deux ou trois points essentiels des *Deux Sources* : (a) L'homme primitif subsiste en nous et *nous pouvons le retrouver* ; (b) il n'y a rien à faire en morale, en politique etc., si l'on ne va pas le chercher, le décrire, l'interroger, pour découvrir le moyen de tourner ses exigences une à une, ou (ce qui vaudrait infiniment mieux) le neutraliser tout d'un coup »<sup>59</sup>.

– Bergson s'empresse de souligner qu'il tient pour la contribution principale des *Deux Sources* le fait qu'il a montré aux philosophes « qu'il existe une certaine expérience, dite mystique, à laquelle ils doivent, *en tant que philosophes*, faire appel ou dont ils doivent tout au moins tenir compte. Si j'apporte, dans ces pages, quelque chose de nouveau, c'est cela : je tente d'introduire la mystique en philosophie comme procédé de recherche philosophique »<sup>60</sup>.

Dans une lettre adressée à Henri Gouhier, Bergson met en valeur le rôle fondamental de l'expérience dans sa philosophie, en montrant comment il est passé de *L'Évolution créatrice* aux *Deux Sources* : « Il ne faut pas perdre de vue que mon objet a toujours été d'introduire l'expérience en métaphysique. Quand je parle d'un “élan vital”, je tâche de serrer d'aussi près que possible les données empiriques de la biologie. Quand j'aborde l'étude de Dieu, je me réfère à l'expérience mystique. Nous tenons solidement ainsi “les deux bouts de la chaîne”, et nous ne sommes tout à fait sûr que lorsque nous spéculons sur ces deux points sans trop nous écarter d'eux »<sup>61</sup>.

Cependant, étant donné le rôle fondamental de l'expérience dans la philosophie de Bergson – rappelons, premièrement, que, dans *Matière et mémoire*, il nous invite « à aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience humaine »<sup>62</sup>, deuxièmement, qu'il termine l'*Introduction à la métaphysique* en définissant la métaphysique comme « expérience intégrale »<sup>63</sup> et, troisièmement, qu'il voit « l'avenir de la psychologie, et même de la philosophie, dans un retour à l'expérience *directe* »<sup>64</sup> – et, durant à peu près la même période, dans le pragmatisme de William James et dans la phénoménologie allemande

59. Cf. dans les *Annales bergsoniennes*, vol. I, *op. cit.*, p. 134 le texte des deux feuillets glissés par Bergson dans son exemplaire de l'ouvrage critique de Loisy, *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion ?* Sur la manière dont nous pouvons retrouver l'humanité primitive en nous, cf. *Deux Sources*, p. 132-133, 140 et 167-168.

60. *Correspondances*, *op. cit.*, p. 1365 (c'est Bergson qui souligne). Immédiatement après, il se hâte de dissocier son emploi du mysticisme de la foi à un dogme : « Je suis donc tenu de démontrer qu'il n'y a pas solidarité entre l'acceptation de cette méthode de recherche et la foi à un dogme, quel qu'il soit. Et le seul moyen de le montrer est de supposer un instant le dogme aboli, et de constater que la méthode conserve toute sa valeur, toute sa force ».

61. *Correspondances*, *op. cit.*, p. 1377.

62. *Œuvres*, p. 321.

63. *Ibid.*, p. 1432.

64. *Correspondances*, *op. cit.*, p. 1188-1189 (c'est nous qui soulignons).



(Husserl) et bientôt française (Sartre, Merleau-Ponty), il faut souligner que suivre Bergson lorsqu'il nous invite à nous fier à l'expérience constitue plutôt un problème à résoudre qu'une solution. Je me réfère notamment à la question que pose Jean-Paul Sartre à propos de l'expérience en psychologie<sup>65</sup>, aux problèmes que pose le recours de Bergson au recoupement des « lignes de faits » dans son essai « La conscience et la vie »<sup>66</sup> et aux points discutés par Renaud Barbaras dans ses articles sur l'expérience bergsonienne : « Le tournant de l'expérience : Merleau-Ponty et Bergson »<sup>67</sup> et « Le problème de l'expérience »<sup>68</sup>.

*Négativement* : Bergson s'oppose radicalement à toute construction théorique<sup>69</sup>, surtout en matière de morale,<sup>70</sup> même à la construction d'une morale avec des éléments empruntés à ses propres travaux<sup>71</sup> (« [...] la méthode que je propose excluant toute construction et arrêtant la recherche au point précis où s'interrompt l'expérience »)<sup>72</sup>, — bien qu'il emploie, au moins une fois, le terme « construction » positivement, soulignant toutefois que dans cette construction les concepts doivent être remplacés par des intuitions<sup>73</sup> — et à toute abstraction<sup>74</sup>. Contre les morales théoriques, qui ne

65. Cf. *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1938, p. 7-8 : « La psychologie est une discipline qui prétend être positive, c'est-à-dire qu'elle veut tirer ses ressources de l'expérience exclusivement [...] Encore faut-il limiter ce concept d'expérience, lorsqu'on parle de la psychologie contemporaine, car il peut y avoir, en somme, une foule d'expériences diverses et, par exemple, on peut avoir à décider s'il existe ou non une expérience des essences ou des valeurs ou une expérience religieuse ».

66. Cf. F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, *op. cit.*, p. 262 : « s'agit-il vraiment d'un recoupement empirique, ou ne court-on pas le risque d'une analogie dogmatique, voire d'une image devenue métaphorique ? »

67. Cf. *Philosophie*, 54, 1997, p. 33-59 ; article repris dans R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, « Histoire de la philosophie », 1998, p. 33-61.

68. Cf. *Annales bergsoniennes* vol. II, *op. cit.*, p. 287-303.

69. Il ne cesse de s'opposer à tous ceux qui conçoivent le travail philosophique comme une construction. Cf. par exemple *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1544.

70. Cf. *ibid.*, p. 881 : « Les idées générales, les morales théoriques ne servent à rien. On a fait de très belles constructions dans ce genre. En pratique, c'est nul ».

71. En 1926 il écrit à J. Chevalier : « Il y a ici une morale religieuse construite avec des éléments empruntés à mes travaux ; mais je ne l'ai pas construite moi-même, comme le lecteur pourrait le croire. La morale que je conçois (d'ailleurs imprécise encore) ne va pas contre cet esprit, mais serait plus complexe » (*Correspondances*, *op. cit.*, p. 1186).

72. *Mélanges*, *op. cit.*, 1504. Cf. aussi *Correspondances*, *op. cit.*, p. 1183 : « J'évite les explications par la cause première, qui sont nécessairement des constructions, alors que je prétends m'en tenir à l'expérience [...] Cette interprétation détruirait ce que je tiens pour essentiel dans la doctrine, et surtout dans la méthode. Celle-ci consiste à partir de l'expérience, et à remonter aussi haut que possible vers la source, mais à s'arrêter là où s'arrête l'expérience ». Cf. également *ibid.*, p. 1185 : « [...] ma méthode, qui est de ne jamais recourir à la Cause première et de toujours donner des explications *spécifiques* ». Cf. aussi *ibid.*, p. 1187.

73. Cf. *ibid.*, p. 1378.

servent à rien, Bergson voulait édifier une morale « qui serve à la pratique »<sup>75</sup>. Au niveau de la morale, son adversaire constructiviste principal est Kant. Il est piquant de constater qu'une des critiques principales adressées par G. Politzer à Bergson était que sa psychologie et sa métaphysique restaient abstraites par rapport à la « psychologie concrète » du même Politzer<sup>76</sup>.

Selon Bergson, penser sur la morale ne suffit pas ; pour écrire quelque chose de solide dans ce domaine, il faut absolument l'avoir senti et vécu en même temps que pensé<sup>77</sup>.

En outre, il s'oppose bien évidemment aux préjugés, aux illusions, aux idées toutes faites<sup>78</sup> et à toute idée préconçue<sup>79</sup>, en soulignant que les questions morales sont tout particulièrement « un sujet qu'on ne traite guère sans idées préconçues et convenues »<sup>80</sup>.

c/ Suivant un des procédés méthodologiques essentiels des *Deux Sources*, qui rappelle par certains côtés la fameuse dernière proposition du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein<sup>81</sup>, il faut garder le silence partout où l'expérience aidée du raisonnement ne nous permet pas de nous prononcer avec certitude sur tel ou tel sujet. La discussion aurait-elle pu l'aider à atteindre la certitude ? Non, car « elle force l'auteur à préciser trop tôt sa pensée sur bien des points, à la préciser par un effort purement dialectique et artificiel, alors que c'est par expérience graduelle et par maturation naturelle que des idées devraient se préciser »<sup>82</sup>. Bergson admet à

74. Cf. *ibid.*, p. 1095-1096 : Bergson s'oppose aux « habitudes de pensée abstraite que vous avez puisées dans la philosophie » et loue la « vision concrète des choses, dans leur détail changeant et mouvant ». Cf. également *ibid.*, p. 242 et 266.

75. Cf. *Mélanges, op. cit.*, p. 881.

76. Cf. Soulez et Worms, *Bergson. Biographie, op. cit.*, p. 211-212.

77. Cf. *Correspondances, op. cit.*, p. 1265.

78. Cf. *Mélanges, op. cit.*, 1553 : « percer la croûte épaisse des illusions, des idées toutes faites [...] ». Cf. aussi *Correspondances, op. cit.*, p. 1348 : il félicite J. E. Blanche de la « résolution prise de ne jamais regarder à travers des idées toutes faites, mais de voir les choses directement ». Cf. aussi *ibid.*, p. 1350.

79. Cf. *Deux Sources*, p. 335 : « Nous avons essayé d'établir, en écartant les idées préconçues qu'on accepte des deux côtés [...] » Cf. aussi *Mélanges, op. cit.*, p. 1472 et *Correspondances, op. cit.*, p. 1301 : « Philosophie et science se sont rencontrées ici parce qu'elles étaient décidées, l'une et l'autre, à écarter les idées préconçues et à se replacer en présence des faits ».

80. *Correspondances, op. cit.*, p. 1265.

81. La confrontation autrement plus importante de l'analyse bergsonienne des conditions de possibilité d'un discours signifiant avec celle du *Tractatus* de Wittgenstein a été menée par J.-C. Pariente dans son étude magistrale « Bergson et Wittgenstein » (*Revue internationale de philosophie*, n° 88-89, 1969, p. 183-204).

82. *Ibid.*, p. 282. Il serait intéressant de comparer l'opposition de Bergson à « la controverse publique en matière de philosophie pure » (cf. *ibid.*) avec l'attitude négative de Gilles Deleuze envers la discussion en philosophie (cf. à titre d'exemple *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990/2003, p. 191 : « la philosophie n'a strictement rien à voir avec une discussion, on a déjà assez de peine à comprendre quel problème pose quelqu'un et comment

plusieurs reprises qu'il a préféré laisser des lacunes au lieu de juxtaposer « des opinions simplement personnelles et conjecturales » à des conclusions dont il se sentait certain<sup>83</sup>. Pour cette raison, la « révélation qui a une date » n'a pas de place dans *Les Deux Sources*, sans pourtant en être exclue. Seulement Bergson ne peut pas en tenir compte en tant que philosophe<sup>84</sup>.

*Bergson admet un seul moyen pour « combler ces lacunes » : non pas par des concepts mais par des intuitions :*

Quand je n'en dis pas davantage, c'est que je n'en sais pas davantage, le mot "savoir" étant entendu au sens que j'ai voulu lui donner en métaphysique. Mais, encore une fois, rien n'empêche de combler les lacunes par une *construction*, je veux dire par des explications dont les termes n'auront pas un sens plein et ne pourront se remplir que si les concepts y sont remplacés par des intuitions<sup>85</sup>.

d/ Nous savons que, afin de mener à bonne fin la composition d'un ouvrage, Bergson se documentait très sérieusement<sup>86</sup>. Pour cette raison notamment cela lui a pris six à sept ans pour écrire *Matière et mémoire*, presque onze ans pour composer *L'Évolution créatrice* et pas moins de vingt-cinq ans pour la rédaction des *Deux Sources* (selon ses propres dires)<sup>87</sup>.

Sur quelles données a-t-il réfléchi afin d'achever *Les Deux Sources* et quels ouvrages a-t-il lu ? Nous savons qu'il avait étudié, à part les grandes théories morales classiques (platonicienne, aristotélicienne, épicurienne, stoïcienne, kantienne, utilitariste etc.), divers ouvrages de ses contemporains consacrés à la morale (tels que les livres de Lucien Lévy-Bruhl et de

il le pose, il faut seulement l'enrichir, en varier les conditions, ajouter, raccorder, jamais discuter »).

83. Cf. *Correspondances, op. cit.*, p. 1388-1389 : « Vous avez d'ailleurs bien raison de donner à entendre qu'il y a dans ce livre [dans *Les Deux Sources*] des lacunes. Elles tiennent, le plus souvent, à ce que je me tais quand je ne vois plus clair, ne voulant pas mêler à des conclusions dont je me sens certain des opinions simplement personnelles et conjecturales ». Cf. également *Mélanges, op. cit.*, p. 1504 : « il m'en faudrait beaucoup [de travail] pour répondre d'une manière satisfaisante aux questions qui ont surgi au cours de l'entretien [sur *Les Deux Sources*]. Telle d'entre elles, d'ailleurs, ne comporterait peut-être pas une solution complète, la méthode que je propose excluant toute construction et arrêtant la recherche au point précis où s'interrompt l'expérience » (c'est nous qui soulignons).

84. Cf. *Correspondances*, p. 1380 : « je n'ai nullement exclu "la révélation qui a une date". Je me suis borné à dire que la philosophie n'avait pas le droit de l'invoquer, sa méthode à elle étant expérience, et raisonnement fondé sur l'expérience ».

85. *Ibid.*, p. 1378 (c'est nous qui soulignons).

86. Sur le rôle des informations et des réflexions dans la composition des livres de Bergson, cf. *Mélanges, op. cit.*, p. 881 et *Correspondances, op. cit.*, p. 314, 409 et 444.

87. Cf. *ibid.*, p. 1428-1429: en réagissant à la critique exercée par A. Loisy aux *Deux Sources*, Bergson se réfère à ce livre comme à « un ouvrage philosophique écrit après 25 ans de recherches et de réflexion ».

Frédéric Rauh<sup>88</sup>, de Benedetto Croce<sup>89</sup>, de son collègue Alfred Loisy<sup>90</sup>) ou portant en partie sur la morale<sup>91</sup>, qu'il avait apprécié le travail de John Dewey sur l'éthique et qu'il s'intéressait « au mouvement de culture éthique » du professeur américain Felix Adler<sup>92</sup>.

Il avait en outre étudié :

– Des ouvrages sur le mysticisme (son intérêt pour ce phénomène date de 1905<sup>93</sup> et s'intensifie à partir de 1911<sup>94</sup>) : parmi les textes les plus importants qu'il a lus, à part les écrits de certains grands mystiques (notamment les *Torrents* de Madame Guyon)<sup>95</sup>, sont les *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme* d'Henri Delacroix (1908)<sup>96</sup> et l'ouvrage de William James, *Varieties of Religious Experience* (1902)<sup>97</sup> qui l'ont

88. Cf. L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, 1903 et F. Rauh, *L'expérience morale*, Paris, Alcan, 1903 (cf. Bergson, *Correspondances*, *op. cit.*, p. 1387 et p. 256 respectivement). Sur le rôle très important de ces deux ouvrages dans le débat concernant le problème moral au début du XX<sup>e</sup> siècle, cf. F. Keck, « Le débat sur *La morale et la science des mœurs* de Lucien Lévy-Bruhl (1903). Le problème moral, entre philosophie et sociologie », in F. Worms (éd.), *Le moment 1900 en philosophie*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 373-388. Cependant, Bergson affirme avoir écrit le chapitre des *Deux Sources* portant sur la morale, sans avoir pensé un seul instant à Lévy-Bruhl, dont il avait lu attentivement le livre mentionné lorsqu'il avait paru (cf. *Correspondances*, *op. cit.*, p. 1387).

89. *Filosofia della pratica*, Bari, Laterza, 1909 (cf. Bergson, *Correspondances*, *op. cit.*, p. 243).

90. *La Morale humaine*, Paris, Nourry, 1923, 2<sup>e</sup> éd. revue et corrigée 1928 (cf. Bergson, *Correspondances*, *op. cit.*, p. 1265 et 1346).

91. Parmi ces ouvrages, il faut notamment mentionner l'*Introduction à l'histoire des religions* (1929) de Th. Robinson, qui figurait dans la bibliothèque personnelle de Bergson et avait suscité son attention, où nous rencontrons une distinction entre deux types de morale qu'il vaut la peine de comparer avec la distinction bergsonienne entre la morale ouverte et la morale close (cf. Th. Anastassopoulou-Kapoyanni, *Causalité et création. Le continu et le discontinu dans l'œuvre d'Henri Bergson*, Thèse de doctorat, Université de Paris-Sorbonne, Paris IV, 1990, p. 585-586). – Mentionnons aussi la thèse de M. Pradines (*Critique des conditions de l'action. I. L'erreur morale. II. Principes de toute philosophie de l'action*, Paris, Alcan, 1909) dont Bergson commente certaines thèses dans ses *Correspondances*, *op. cit.*, p. 314-315.

92. Cf. Soulez et Worms, *Bergson. Biographie*, *op. cit.*, p. 135.

93. Cf. J.-L. Vieillard-Baron, « Lettres inédites de Bergson », *Annales bergsoniennes*, vol. II, *op. cit.*, p. 461 et 463-464.

94. Cf. Soulez et Worms, *Bergson. Biographie*, *op. cit.*, p. 201 : « depuis 1911 environ, c'est la lecture des mystiques qui le retient et constitue l'objet de son travail philosophique ».

95. Cf. *Mélanges*, p. 881. Sur le rôle de Mme Guyon dans la conception bergsonienne du mysticisme, cf. Marie Cariou, *Lectures bergsoniennes*, Paris, P.U.F., « Questions », 1990, p. 107-147 : « Troisième lecture : Bergson entre Mme Guyon et Rousseau ». Cf. aussi, bien entendu, le grand ouvrage de Marie Cariou, *Bergson et le fait mystique* (Aubier-Montaigne, 1976).

96. Bergson a présenté cet ouvrage en 1909 devant l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Cf. *Mélanges*, *op. cit.*, p. 788-790. Il en parle également de façon élogieuse dans *Les Deux Sources*, p. 241, note 1.

97. Cf. les commentaires de Bergson sur cet ouvrage dans *Correspondances*, *op. cit.*, p. 118 et 128-129 et *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1472.

largement inspiré<sup>98</sup>. Il a également lu l'ouvrage de Jean Baruzi sur Jean de la Croix<sup>99</sup>. Il cite aussi dans *Les Deux Sources* d'autres ouvrages sur le mysticisme<sup>100</sup>. Remarquons, toutefois, que Bergson s'est très peu occupé des mysticismes orientaux<sup>101</sup>. On pourrait se demander quel a pu être l'apport de ces lectures sur le mysticisme à la pensée morale de Bergson. Toutefois, cette question ne se pose pas vraiment chez lui, puisque, comme on va le voir, une des deux espèces de morale qu'il distingue, la « morale ouverte », est indissociablement liée à l'expérience mystique<sup>102</sup>.

– Des études portant sur la psychologie religieuse, tel un rapport de H. Höffding<sup>103</sup>.

– Des livres de sociologie, surtout de sociologie de la religion (en particulier Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*)<sup>104</sup> et d'anthropologie sociale (Lucien Lévy-Bruhl<sup>105</sup>, Marcel Mauss etc.)

– Des ouvrages d'histoire des religions, notamment les ouvrages de son collègue Alfred Loisy<sup>106</sup> et l'étude de Théodore Robinson, *Introduction à l'histoire des religions*<sup>107</sup>.

98. Cf. Soulez et Worms, *Bergson. Biographie, op. cit.*, p. 373, note 64.

99. Cf. *ibid.*, p. 373, note 65.

100. Cf. *Deux Sources*, p. 241, note 1 sur deux ouvrages d'Evelyn Underhill sur le mysticisme. Cf. également *ibid.*, p. 242, note 1 où il se réfère à l'ouvrage dans lequel Pierre Janet étudiait la folie mystique, *De l'angoisse à l'extase* (Paris, 1928) ; et p. 262, note 1 où Bergson renvoie à l'ouvrage de M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes* (Paris, 1920).

101. En avril 1932, après la publication des *Deux Sources*, il remercie A. Chevrillon en ces termes : « non moins suggestives sont vos observations sur les mysticismes orientaux » (*Correspondances, op. cit.*, p. 1371).

102. Cf. F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie, op. cit.*, p. 305-306.

103. Cf. *Correspondances, op. cit.*, p. 292-293. Pour d'autres essais connus de Bergson dans ce domaine, cf. aussi *ibid.*, p. 402.

104. Selon L. Kolakowski (*Bergson*, South Bend, Indiana, St. Augustine's Press, 2001, p. 73), ce livre de Durkheim était l'ouvrage concernant la sociologie de la religion qui était le plus familier à Bergson. Sur l'attitude de Bergson envers Durkheim, en ce qui concerne la religion, je me permets de renvoyer à mon article « Bergson est-il durkheimien dans *Les deux sources de la morale et de la religion* ? », *Philosophia* (Annales du Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque de l'Académie d'Athènes), 36, 2006, p. 230-255.

105. Nous avons vu que Bergson connaissait bien l'ouvrage de Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs* (cf. *supra*, note 89). Nous savons par ailleurs qu'il connaissait aussi bien les ouvrages de Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910 (cf. *Correspondances, op. cit.*, p. 313-314) et *La mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922 (cf. *Deux Sources*, p. 149-158, où Bergson critique les thèses de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive). Sur ce dernier point, cf. l'article de Jean Laporte, « À travers l'actualité philosophique : La mentalité primitive d'après M. Lévy-Bruhl et d'après M. Bergson », *La Revue de France*, 15 avril 1932.

106. Cf. par exemple *Correspondances*, p. 252-253, 756-757, 858-859, 872-873, 909-910, 977-978, 1151-1152, etc.

107. Payot, 1929. Cf. *supra*, note 91.

e/ Malgré la critique exercée par Bergson dans *Les Deux Sources* à certaines thèses de Lévy-Bruhl et de Durkheim, Bergson ne considère nullement cet ouvrage comme un livre de polémique, puisqu'il a « toujours été ennemi de la “réfutation” en matière de philosophie ». Bien au contraire, il a « toujours jugé que la philosophie se rapetissait en polémiquant »<sup>108</sup>.

## Quel degré de certitude Bergson attribue-t-il à ses conclusions dans *Les Deux Sources* ?

Il affirme *constamment* se sentir certain de tout ce qu'il avance dans cet ouvrage<sup>109</sup>, de même d'ailleurs que dans ses autres ouvrages<sup>110</sup>, tout en exprimant son mécontentement à propos de la forme achevée des *Deux Sources*, jugeant que son exposition aurait pu être plus persuasive<sup>111</sup>, et tout en constatant la grande distance entre ce qu'il a fait dans sa carrière et ce qu'il avait voulu faire<sup>112</sup>. Remarquons que, en 1912, Bergson avait déjà déclaré qu'il publierait ses pensées sur la morale uniquement s'il arrivait « à des résultats qui [lui] paraissent aussi démontrables ou aussi “montrables” que ceux de [ses] autres travaux »<sup>113</sup>. Et nous connaissons la valeur qu'avait un tel engagement de la part de Bergson.

Par conséquent, nous comprenons pourquoi il réagit vigoureusement lorsqu'on présente *Les Deux Sources* « comme une série de *remarques* sur la morale et sur la religion » qu'on pourrait combattre avec d'autres remarques<sup>114</sup>. Bergson considère *Les Deux Sources* comme un livre de *philosophie*, et non comme un exposé de ses choix ou de ses opinions

108. *Correspondances, op. cit.*, p. 1387-1388.

109. Cf. *ibid.*, p. 1388-1389 : « Vous avez d'ailleurs bien raison de donner à entendre qu'il y a dans ce livre [dans *Les Deux Sources*] des lacunes. Elles tiennent, le plus souvent, à ce que je me tais quand je ne vois plus clair, ne voulant pas mêler à des conclusions dont je me sens certain des opinions simplement personnelles et conjecturales » (c'est nous qui soulignons). Cf. *supra*, note 83. Cf. également *ibid.*, p. 1377 : « Une seule chose me paraît certaine, c'est que Dieu doit être dit transcendant au monde, puisque Dieu, tel que le mystique l'aperçoit, pourrait se passer du monde, tandis que le monde, si le mysticisme a raison, ne peut se passer de Dieu ».

110. Cf. *ibid.*, p. 1184 : « [...] la certitude toute particulière que j'attribue, à tort ou à raison, aux conclusions que j'apporte ».

111. Cf. *ibid.*, p. 1363 : « À me relire imprimé, j'ai éprouvé plus de mécontentement encore que devant mon manuscrit. Justement parce que je me sens sûr de ce que j'avance, je m'en veux de ne pas l'avoir exposé d'une manière persuasive [...] Cette absurde maladie m'aura empêché de dire des choses comme je voulais les dire ». Signalons cependant que Bergson s'était exprimé à peu près de la même manière à propos de *Matière et mémoire* ; cf. *ibid.*, p. 37.

112. Cf. *ibid.*, p. 1362 : « Hélas ! arrivé au terme de ma carrière, je mesure exactement la distance entre ce que j'ai fait et ce que j'avais voulu faire. Elle est grande [...] » Cf. aussi *ibid.*, p. 1280, 1281 et 1284.

113. Cf. *Mélanges, op. cit.*, p. 964.

114. Cf. Camille de Belloy, « Une mise au point de Bergson sur *Les Deux Sources* », *Annales bergsoniennes*, vol. I, *op. cit.*, p. 135.

personnels. En général, il faisait tout ce qui était en son pouvoir pour qu'on ne confonde pas « le Bergson philosophe » avec « le Bergson qui exprime un certain sentiment personnel »<sup>115</sup>.

Il faut pourtant souligner que Bergson distingue le genre de certitude qu'on peut obtenir en métaphysique de celui qu'on demande aux mathématiques et nous incite à nous « débarrasser de ce “mathématisme universel” dont [notre philosophie] reste pénétrée »<sup>116</sup>.

Mon but par la suite – suivant les instructions de Bergson lui-même – sera de « démêler les idées essentielles [de la morale des *Deux Sources*] et d'en marquer l'enchaînement »<sup>117</sup>.

## Quelles sont les *deux* sources de la morale selon Bergson ?

### A/ Pression sociale – obligation (morale close, âme close)<sup>118</sup>

Selon Bergson, « le problème moral par excellence est d'expliquer l'*obligation*. Aucun philosophe, à mon avis, n'y a réussi. C'est pourquoi je dois traiter de l'obligation morale à part et d'abord »<sup>119</sup>. Son point de départ est la constatation que l'obligation est inéluctablement présente dans toute société, dans toute vie humaine. Nous trouvons l'obligation au fond de notre conscience<sup>120</sup>. « Il est nécessaire qu'il y ait des obligations »<sup>121</sup>. « L'obligation envisagée comme [...] simple forme, sans matière [...] est ce qu'il y a d'irréductible, et de toujours présent encore, dans notre nature morale »<sup>122</sup>.

En quoi consiste l'obligation ? Quelle est sa fonction ? En recourant à l'étymologie du mot, Bergson affirme que « l'obligation [...] nous lie aux autres membres de la société »<sup>123</sup>. Sa fonction est la sauvegarde de la cohésion sociale<sup>124</sup>.

115. Cf. par exemple *Correspondances, op. cit.*, p. 1185.

116. *Ibid.*, p. 442.

117. *Ibid.*, p. 1388.

118. Bergson avait déjà thématiqué la différence entre l'ouvert et le fermé, notions entre lesquelles il y a une différence de nature et non pas simplement une différence de degré, dès *L'Évolution créatrice* (cf. *Œuvres*, p. 718).

119. Cf. dans les *Annales bergsoniennes*, vol. I, *op. cit.*, p. 133 le texte de deux feuillets glissés par Bergson dans son exemplaire de l'ouvrage de Loisy, *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion ?*

120. Cf. *Deux Sources*, p. 84.

121. *Ibid.*, p. 24.

122. *Ibid.*, p. 84.

123. *Ibid.*

124. Cf. *ibid.*, p. 18 : « L'obéissance de tous à des règles, même absurdes, assure à la société une cohésion plus grande » et *ibid.*, p. 84 : « [...] par le besoin de conservation sociale ».

Par quel genre de lien l'obligation nous lie-t-elle aux autres membres de la société ? « L'obligation [...] qui [...] nous lie aux autres membres de la société, est un lien du même genre que celui qui unit les unes aux autres les fourmis d'une fourmilière ou les cellules d'un organisme »<sup>125</sup>, avec la différence fondamentale que l'homme est un être intelligent, comme nous le verrons un peu plus loin.

Certains parmi les exemples d'obligation présentés par Bergson sont les suivants : (a) L'obéissance aux interdictions de nos parents et de nos maîtres lorsque nous étions enfants<sup>126</sup>. (b) « La consigne militaire, qui est un ordre non motivé et sans réplique, dit bien qu'«il faut parce qu'il faut» »<sup>127</sup>.

Soulignons que Bergson commence *Les Deux Sources*, sans introduction, par la phrase suivante :

Le souvenir du fruit défendu est ce qu'il y a de plus ancien dans la mémoire de chacun de nous, comme dans celle de l'humanité. Nous nous en apercevions si ce souvenir n'était recouvert par d'autres, auxquels nous préférons nous reporter<sup>128</sup>.

En quoi consiste la différence entre l'obligation et la nécessité ? Bergson précise que *l'obligation implique l'intelligence* :

L'obligation [...] qui [...] nous lie aux autres membres de la société, est un lien du même genre que celui qui unit les unes aux autres les fourmis d'une fourmilière ou les cellules d'un organisme. C'est la forme que prendrait ce lien aux yeux d'une fourmi devenue intelligente comme un homme, ou d'une cellule organique devenue aussi indépendante dans ses mouvements qu'une fourmi intelligente<sup>129</sup>.

Dans un autre passage des *Deux Sources*, il est clair que l'obligation *implique la liberté* : à l'inverse de l'instinct social de la fourmi ou de la « façon dont la cellule d'un corps vivant fonctionne pour le plus grand bien de l'ensemble » – « dans un cas comme dans l'autre, il n'y a proprement obligation ; il y aurait plutôt nécessité » –, toute obligation implique la liberté<sup>130</sup>.

En effet, lorsque Bergson propose une définition de l'obligation, il est évident qu'elle implique intelligence, choix, liberté :

125. *Ibid.*, p. 84.

126. Cf. *ibid.*, p. 1.

127. *Ibid.*, p. 19.

128. *Ibid.*, p. 1.

129. *Ibid.*, p. 84.

130. Cf. *ibid.*, p. 24.



L'obligation nous apparaît comme la forme même que la nécessité prend dans le domaine de la vie quand elle exige, pour réaliser certaines fins, l'intelligence, le choix, et par conséquent la liberté<sup>131</sup>.

Une des distinctions essentielles proposées par Bergson dans *Les Deux Sources* à propos de l'obligation est celle entre les obligations particulières et « le tout de l'obligation ». Il soutient que, à la surface, au sommet, nous sommes conscients des obligations particulières. Mais, si nous creusons au fond, si nous descendons, nous arrivons à « l'obligation en général » ou au « tout de l'obligation qui est à la base »<sup>132</sup>. Comment définit-il ce « tout de l'obligation » ?

Représentez-vous l'obligation comme pesant sur la volonté à la manière d'une habitude, chaque obligation traînant derrière elle la masse accumulée des autres et utilisant ainsi, pour la pression qu'elle exerce, le poids de l'ensemble : vous avez le tout de l'obligation pour une conscience morale simple, élémentaire. C'est l'essentiel ; et c'est à quoi l'obligation pourrait à la rigueur se réduire, là même où elle atteint sa complexité la plus haute<sup>133</sup>.

Une des conséquences majeures de la théorie bergsonienne du « tout de l'obligation » est l'interpénétration des obligations :

En raison de la solidarité de nos obligations entre elles, et parce que le tout de l'obligation est immanent à chacune de ses parties, tous les devoirs se colorent de la teinte qu'a prise exceptionnellement tel ou tel d'entre eux<sup>134</sup>.

Suivant une autre thèse majeure des *Deux Sources* l'obligation fonctionne dans le cas de l'homme de manière analogue à la façon dont fonctionne l'instinct dans le cas des animaux : l'ensemble des habitudes, « je veux dire l'habitude de contracter ces habitudes, étant à la base même des sociétés et conditionnant leur existence, aura une force comparable à celle de l'instinct, et comme intensité et comme régularité. C'est là précisément ce que nous avons appelé “le tout de l'obligation” »<sup>135</sup>. Un peu plus loin, Bergson qualifiera le “tout de l'obligation” d’“instinct virtuel” : « Aucune obligation n'étant de nature instinctive, le tout de l'obligation eût été de l'instinct, si les sociétés humaines n'étaient en quelque sorte lestées de variabilité et d'intelligence. C'est un instinct virtuel »<sup>136</sup>. Remarquons ici

131. *Ibid.*

132. *Ibid.*

133. *Ibid.*, p. 19.

134. *Ibid.*, p. 13. Rappelons que, à l'opposé de la juxtaposition qui caractérise la liaison des objets dans l'espace, Bergson considère l'interpénétration comme une des caractéristiques essentielles de la durée psychologique dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (*Œuvres*, p. 84-85, 88-89 et 107-109).

135. *Deux Sources*, p. 21.

136. *Ibid.*, p. 22-23.

que, à propos de la religion, Bergson qualifiera d'« instinct virtuel » la fonction fabulatrice<sup>137</sup>, et il en est à peu près de même du « double quasi-instinct de commandement et d'obéissance qui définit la société naturelle comme intrinsèquement hiérarchique et inégalitaire » dans le quatrième chapitre des *Deux Sources*.<sup>138</sup>

Quel rôle jouent le *naturel* et l'*acquis* dans l'explication du « tout de l'obligation » ? Étant donné que Bergson rejette la théorie de l'hérédité de l'acquis – ce rejet constitue même « un des deux ou trois points essentiels des *Deux Sources* »<sup>139</sup>, mais aussi de *L'Évolution créatrice*<sup>140</sup> – il soutient que, pour expliquer « le tout de l'obligation », il faut nous reporter au naturel et non à l'acquis, car le naturel n'est pas « écrasé par les habitudes acquises qui se sont accumulées sur lui pendant des siècles de civilisation, mais il se maintient en fort bon état, très vivant, dans la société la plus civilisée »<sup>141</sup>.

Quelles sont les sources de l'obligation ? Selon Bergson l'obligation ne peut pas découler de la raison, de la spéculation. On ne peut pas déduire une morale d'une doctrine ; il s'agit même d'une thèse essentielle à ses yeux<sup>142</sup>. « Aucune spéculation ne créera une obligation ou rien qui y ressemble ; peu m'importe la beauté de la théorie, je pourrai toujours dire que je ne l'accepte pas ; et même si je l'accepte, je prétendrai rester libre de me conduire à ma guise »<sup>143</sup>.

L'obligation provient de la société ; mais, compte tenu de la distinction fondamentale opérée par Bergson dans *Les Deux Sources* entre la société close et la société ouverte, nous devons préciser que l'obligation provient de la société close. Au fond de l'obligation morale se trouve l'exigence sociale<sup>144</sup>. « Une bonne moitié de notre morale comprend des devoirs dont le caractère obligatoire s'explique *en dernière analyse* par la pression de la société sur l'individu »<sup>145</sup>. Pourtant, dans d'autres endroits des *Deux Sources* Bergson soutient que l'obligation se rattache aux phénomènes les plus généraux de la vie : étant donné que, selon Bergson, *premièrement*, « le tout de l'obligation » est un « instinct virtuel », *deuxièmement*, il faut nous reporter sans cesse « à ce qu'eût été l'obligation si la société humaine avait

137. Cf. *ibid.*, p. 114, 124 et 126.

138. Cf. F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, *op. cit.*, p. 295-296. Sur le sens et le rôle de la notion d'« instinct virtuel » dans *Les Deux Sources*, cf. les analyses de F. Worms, *ibid.*, p. 278-281.

139. Cf. dans les *Annales bergsoniennes*, vol. I, *op. cit.*, p. 134 le texte de deux feuillets glissés par Bergson dans son exemplaire de l'ouvrage de Loisy, *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion ?*

140. *L'Évolution créatrice*, p. 79-85 (p. 561-567 des *Œuvres*).

141. *Deux Sources*, p. 25.

142. Cf. *ibid.*, p. 18 : « l'essence de l'obligation est autre chose qu'une exigence de la raison. C'est tout ce que nous avons voulu suggérer jusqu'à présent ».

143. *Ibid.*, p. 45.

144. Cf. *ibid.*, p. 25.

145. *Ibid.*, p. 46 (c'est nous qui soulignons).

été instinctive au lieu d'être intelligente »<sup>146</sup>, et *troisièmement*, nous devons penser à cette société instinctive « comme à un pendant de la société intelligente, si l'on ne veut pas s'engager sans fil conducteur dans la recherche des fondements de la morale »<sup>147</sup>, la conclusion s'impose : « De ce point de vue, l'obligation perd son caractère spécifique. Elle se rattache aux phénomènes les plus généraux de la vie »<sup>148</sup>.

Entre les deux sources – du moins en apparence – de l'obligation, la société et la vie, laquelle est la source primordiale ? Cela ne pose pas de problème suivant Bergson ; c'est la vie, car « le social est au fond du vital ». Tout se réduit à la biologie, « au sens très compréhensif du terme »<sup>149</sup>. Le texte le plus explicite à ce propos est le suivant :

Au sujet de cette obligation, j'ai essayé d'établir que les philosophes n'arrivent jamais à l'expliquer, à l'engendrer, parce que, sans s'en apercevoir, ils se la donnent d'abord. Elle est là, et dès lors ils peuvent déduire la morale de n'importe quel mobile, pris au hasard. Mais aucune de leurs déductions n'explique l'obligation. Je dis moi, qu'elle est là, en effet. Mais je montre pourquoi, comment, etc. Elle est là, parce que c'est une donnée *biologique*. La correspondance entre l'instinct social des hyménoptères et les sociétés humaines est une de mes constatations fondamentales. [...] La première base de l'obligation est donc biologique, et non pas sociologique (au sens de Durkheim). C'est une grosse erreur que de voir du Durkheim dans mon premier chapitre [des *Deux Sources*]<sup>150</sup>.

Comment Bergson réagit-il aux reproches de réductionnisme et plus particulièrement de biologisme faits à cette théorie ? Il ne s'en inquiète pas, car l'obligation, dont la première base est biologique et non sociologique, « n'est que la donnée première. Il y a bien autre chose [...] l'aspiration, qui prolonge l'obligation primitive »<sup>151</sup>. On peut toutefois rétorquer que le problème subsiste, car, lorsque Bergson développe sa pensée, il soutient que « “pression sociale” et “élan d'amour” ne sont que deux manifestations complémentaires de la vie »<sup>152</sup>.

146. *Ibid.*, p. 23.

147. *Ibid.*

148. *Ibid.*

149. Cf. *ibid.*, p. 103. Soulignons que ce n'est pas une pratique courante chez Bergson d'« étendre beaucoup le sens des mots ». C'est la raison principale de son désaccord avec la thèse soutenue par John Dewey dans son article « *Perception and organic action* » : « Il me serait impossible de définir toute la réalité en terme d'action, à moins d'étendre beaucoup le sens de ce mot » (*Correspondances, op. cit.*, p. 498 ; c'est Bergson qui souligne).

150. Cf. dans les *Annales bergsoniennes*, vol. I, *op. cit.*, p. 133 le texte de deux feuillets glissés par Bergson dans son exemplaire de l'ouvrage de Loisy, *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion ?* (c'est Bergson qui souligne).

151. *Ibid.*, p. 134.

152. *Deux Sources*, p. 98.

Quelle représentation de la société est immanente à la pression considérée en elle-même ? La représentation d'une société close dont le seul but est de se conserver<sup>153</sup>.

Quant au sentiment qui caractérise la conscience de cet ensemble d'obligations pures, à supposer que toutes sont remplies, c'est « un état de bien-être individuel et social comparable à celui qui accompagne le fonctionnement normal de la vie. Il ressemblerait au plaisir plutôt qu'à la joie »<sup>154</sup>.

## **B/ Aspiration ou appel (morale ouverte, âme ouverte)**

À part l'obligation qui est inéluctablement présente dans la vie des hommes et dont la source primordiale est biologique, Bergson soutient qu'il y a une autre donnée également empirique : « il y a bien autre chose ... l'aspiration »<sup>155</sup> de la conscience individuelle<sup>156</sup>. Il *constate empiriquement* l'existence de la morale ouverte : « De tout temps ont surgi des hommes exceptionnels en lesquels cette morale – la morale complète, « qu'on ferait mieux d'appeler absolue » – s'incarnait »<sup>157</sup>.

Quel est le rapport entre l'aspiration et l'obligation (pression sociale) ? Selon Bergson l'aspiration « prolonge l'obligation primitive et lui emprunte ce qu'elle a d'impératif »<sup>158</sup>.

Qui a incarné la morale complète ou absolue ? « Avant les saints du christianisme, l'humanité avait connu les sages de la Grèce, les prophètes d'Israël, les Arahants du bouddhisme et d'autres encore »<sup>159</sup>. Nous remarquons qu'il y a des représentants de toutes les grandes civilisations. « Le héros archétype de cette morale ouverte est Socrate [...] qui communique son élan à ses disciples à un niveau “supra-intellectuel”, qui est “aspiration, intuition et émotion” »<sup>160</sup>. Ailleurs Bergson parle de « fondateurs et réformateurs de religions, mystiques et saints, héros obscurs de la vie morale que nous avons pu rencontrer sur notre chemin et qui égalent à nos

153. Cf. *ibid.*, p. 49 : « Immanente à la première [la pression] est la représentation d'une société qui ne vise qu'à se conserver: le mouvement circulaire où elle entraîne avec elle les individus, se produisant sur place, imite de loin, par l'intermédiaire de l'habitude, l'immobilité de l'instinct ».

154. *Ibid.*

155. Cf. dans les *Annales bergsoniennes*, vol. I, *op. cit.*, p. 134 le texte des feuillets glissés par Bergson dans son exemplaire de l'ouvrage cité de Loisy, *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion ?*

156. Cf. *Deux Sources*, p. 84 : « [...] par une aspiration de la conscience individuelle ».

157. *Ibid.*, p. 29.

158. Cf. dans les *Annales bergsoniennes*, vol. I, *op. cit.*, p. 134 le texte des feuillets glissés par Bergson dans son exemplaire de l'ouvrage de Loisy, *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion ?*

159. *Deux Sources*, p. 29.

160. J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson*, Paris, P.U.F., « Que sais-je ? », 2<sup>e</sup> édition 1993, p. 87.

yeux les plus grands »<sup>161</sup>. Si on voulait à tout prix citer quelques exemples de ces derniers, signalons que, en 1939, un peu avant la mort de Bergson, dans un texte dédié à Charles Péguy, son disciple et ami, nous constatons que ce dernier « a rejoint, aux yeux de Bergson, les héros et les saints dont il est question dans *Les Deux Sources* »<sup>162</sup>. Nous pensons également à la façon dont le métaphysicien Jean Wahl et surtout le talmudiste Mordechai Chouchani ont inspiré, chacun à sa manière, la vie et la pensée de Lévinas<sup>163</sup>.

Le problème le plus important concernant la morale ouverte est le suivant : Comment expliquer l'écho que suscitent les grands mystiques, les héros et les saints, comment expliquer l'influence qu'ils exercent sur *tous* les autres hommes ?<sup>164</sup> « Comment les mystiques ont-ils exercé une telle influence sur l'orientation morale de l'humanité »<sup>165</sup> ? Selon Bergson, la force que les hommes de bien exceptionnels possèdent sur les autres hommes « est ... psychologique, mais non pas rationnelle, elle ne repose plus cependant sur l'instinct, mais sur l'émotion »<sup>166</sup>. En effet, la spécificité essentielle de la morale ouverte est qu'elle traduit un certain état émotionnel et, par conséquent, on ne cède plus ici à une pression, mais à un attrait<sup>167</sup>. Les héros en morale, les saints, les grands mystiques communiquent de leur ardeur et entraînent derrière eux, à travers leur exemple, les hommes<sup>168</sup>.

*Les initiateurs en morale procèdent comme la musique qui exprime des émotions :*

Que la musique exprime la joie, la tristesse, la pitié, la sympathie, nous sommes à chaque instant ce qu'elle exprime. Non seulement nous, mais beaucoup d'autres, mais tous les autres aussi. Quand la musique pleure, c'est l'humanité, c'est la nature entière qui pleure avec elle. À vrai dire, elle n'introduit pas ces sentiments en nous ; elle nous introduit plutôt en eux, comme des passants qu'on pousserait dans une danse. Ainsi procèdent les initiateurs en morale. La vie a pour eux des résonances de sentiment insoupçonnées, comme en pourrait donner une symphonie nouvelle ; ils nous font entrer avec eux dans cette musique, pour que nous la traduisions en mouvement<sup>169</sup>.

---

161. *Deux Sources*, p. 47.

162. Soulez et Worms, *Bergson. Biographie*, p. 254-255 : il l'appelle « génie mystique ».

163. Cf. Salomon Malka, *Lévinas. La vie et la trace*, Paris, Albin Michel, « Spiritualités vivantes », 2005, p. 157-169.

164. Cf. F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 302.

165. Bergson, *Correspondances*, p. 1236.

166. F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, p. 302-303. L'auteur résume ici l'argument développé par Bergson dans *Les Deux Sources*, p. 35-49 (p. 1007-1118 des *Œuvres*).

167. Cf. *Deux Sources*, p. 46.

168. Cf. *ibid.*, p. 98 : « nous sentons qu'ils nous communiquent de leur ardeur et qu'ils nous entraînent dans leur mouvement ».

169. *Ibid.*, p. 36.

N'y a-t-il pas un obstacle pratique dans cette théorie de Bergson ? Qu'est-ce qui se passe si on n'a pas rencontré ces grands hommes de bien ? Cette objection ne pose aucun problème pour Bergson, car ce n'est pas seulement [a] la parole d'un grand mystique qui trouve un écho chez tel ou tel entre nous, mais également [b] la parole « de quelqu'un de ses imitateurs »<sup>170</sup>. Enfin, si la parole du grand mystique ou d'un de ses imitateurs trouve cet écho chez nous, « n'est-ce pas que [c] il peut y avoir en nous un mystique qui sommeille et qui attend seulement une occasion de se réveiller ? »<sup>171</sup> Par conséquent, dans le cas de la morale ouverte, de la morale de l'aspiration, la personne « répond à l'appel d'une personnalité, qui peut être celle d'un révélateur de la vie morale, ou celle d'un de ses imitateurs, ou même, dans certaines circonstances, la sienne »<sup>172</sup>.

Par ailleurs, nous pouvons ressusciter par la pensée ces grands hommes de bien<sup>173</sup>. Ailleurs Bergson souligne que l'exemple des grands initiateurs en morale « a fini par entraîner les autres, au moins en imagination »<sup>174</sup>.

Tous les hommes sont-ils entraînés par l'exemple de ces personnalités exceptionnelles ? Tous ressentent-ils leur appel ? Bergson est obligé de constater, à propos des grands mystiques, que cela n'est pas toujours le cas<sup>175</sup>, sans pourtant que sa théorie en pâtisse : Comme il y a des gens qui ne sont pas émus par la musique, pour qui la musique est du bruit, ainsi il y a des gens qui sont sourds à l'appel des grands mystiques.

Mais *pourquoi les grands hommes de bien agissent-ils, pourquoi ne se contentent-ils pas de la simple contemplation ?* Les grands mystiques, « sûrs d'eux-mêmes, parce qu'ils sentent en eux quelque chose de meilleur qu'eux, ils se révèlent *grands hommes d'action*, à la surprise de ceux pour qui le mysticisme n'est que vision, transport, extase. Ce qu'ils ont laissé couler à l'intérieur d'eux-mêmes, c'est un flux descendant qui voudrait, à travers eux, gagner les autres hommes : le besoin de répandre autour d'eux ce qu'ils ont reçu, ils le ressentent comme un élan d'amour »<sup>176</sup>.

Une des thèses essentielles de Bergson sur la morale ouverte est que « la morale de l'Évangile est essentiellement celle de l'âme ouverte »<sup>177</sup> ; il se réfère surtout ici au Sermon sur la montagne<sup>178</sup>, en nous faisant penser aux

170. *Ibid.*, p. 102.

171. *Ibid.*

172. *Ibid.*

173. Cf. *ibid.*, p. 98.

174. *Ibid.*, p. 56.

175. Cf. *ibid.*, p. 102 : « Si la parole d'un grand mystique, ou de quelqu'un de ses imitateurs, trouve un écho *chez tel ou tel d'entre nous* [...] » (c'est nous qui soulignons).

176. *Ibid.*, p. 101-102.

177. *Ibid.*, p. 57.

178. Cf. *ibid.*, p. 57-58. Sur le rôle fondamental du « Christ des Évangiles » dans la conception bergsonienne de la morale ouverte, cf. F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, *op. cit.*, p. 316-317.

pages célèbres de Rousseau sur la supériorité de Jésus par rapport à Socrate dans la « Profession de foi du vicaire savoyard », au cœur de son chef d'œuvre pédagogique, *Émile*.

Pour mieux comprendre cette identification de la morale de l'âme ouverte avec la morale de l'Évangile, sur laquelle Bergson revient souvent<sup>179</sup>, il faut la confronter avec sa thèse, formulée bien entendu après la publication des *Deux Sources*, suivant laquelle le type de la morale close est la morale allemande hitlérienne<sup>180</sup>.

Quel rapport entretiennent les deux espèces de morale avec la nature ? Selon Bergson, tandis que la « morale close » est naturelle, la morale ouverte rompt avec la nature<sup>181</sup>. Mais en réalité, elle ne rompt pas avec le tout de la Nature, mais seulement avec une certaine nature (et ici Bergson a recours à la fameuse distinction entre Nature naturante et Nature naturée que nous rencontrons notamment dans l'*Éthique* de Spinoza<sup>182</sup>) : « En allant de la solidarité sociale à la fraternité humaine, nous rompons avec une certaine nature, mais non pas avec toute nature. On pourrait dire, en détournant de leur sens les expressions spinozistes, que c'est pour revenir à la Nature naturante que nous nous détachons de la Nature naturée »<sup>183</sup>.

Un des points communs entre la morale close et la morale ouverte est que, comme nous l'avons vu à propos des obligations<sup>184</sup> – mais non à propos des maximes de la morale close – les maximes de la morale ouverte s'interpénètrent : « les maximes de cette seconde morale n'opèrent pas isolément, comme celles de la première : dès que l'une d'elles, cessant d'être abstraite, se remplit de signification et acquiert la force d'agir, les autres tendent à en faire autant ; finalement toutes se rejoignent dans la chaude émotion qui les laissa jadis derrière elle et dans les hommes, redevenus vivants, qui l'éprouvèrent »<sup>185</sup>.

Bergson mentionne au moins trois autres différences entre la morale ouverte et la morale close. Premièrement, à l'opposé de la morale de la

179. Cf. *Correspondances*, p. 1380 : « j'ai exposé dans mon premier chapitre [des *Deux Sources*] que la morale de l'Évangile était celle de l'âme ouverte, de la société ouverte, – ce qui implique que tout progrès de l'humanité dans le sens de l'“ouverture” se trouvera être du christianisme par définition même, si je puis m'exprimer ainsi ».

180. Cf. J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, p. 228 : « Quant à l'hitlérisme, il est une démonstration éclatante de la thèse que j'avais soutenue dans *Les Deux Sources* : à savoir que la morale close (dont le type est la morale allemande hitlérienne) est étroitement liée à une conception païenne du monde et des choses et à une résurrection du culte de Wotan. Le christianisme seul nous a appris à regarder par-dessus les frontières et à étendre notre amour à tous les hommes » (citation puisée dans Soulez et Worms, *Bergson. Biographie, op. cit.*, p. 383, note 64).

181. Cf. *Deux Sources*, p. 54-56.

182. Cf. *Éthique* I, XXIX, scolie.

183. *Deux Sources*, p. 56.

184. Cf. *supra*, note 135.

185. Cf. *Deux Sources*, p. 47.

pression, à laquelle est immanente « la représentation d'une société qui ne vise qu'à se conserver », la morale de l'aspiration contient implicitement le sentiment d'un progrès<sup>186</sup>. Deuxièmement, « la première morale est relativement facile à formuler, mais non pas la seconde. Notre intelligence et notre langage portent en effet sur des choses ; ils sont moins à leur aise pour représenter des transitions ou des progrès »<sup>187</sup>. Troisièmement, à l'opposé de l'âme close, qui peut aimer sa famille et sa patrie mais non l'humanité entière, l'âme ouverte aime l'humanité, mais elle aime aussi les animaux, les plantes, toute la nature<sup>188</sup>.

### **Les deux espèces de morale (close et ouverte) existent-elles isolément dans la réalité ou sont-elles mêlées ?**

Il est très important de retenir que, selon Bergson, la morale close et la morale ouverte n'ont jamais existé et n'existeront jamais à l'état pur : il s'agit d'idées limites. Leur statut est celui de « limites extrêmes »<sup>189</sup>. Le passage à la limite en bas est l'obligation pure, tandis qu'en haut est l'aspiration<sup>190</sup>. Les deux limites extrêmes « ont plutôt un intérêt théorique ; il n'arrive guère qu'elles soient réellement atteintes »<sup>191</sup>. « Les deux morales [...] ne se présentent *plus* à l'état pur. La première a passé à l'autre quelque chose de sa force de contrainte ; la seconde a répandu sur la première quelque chose de son parfum. Nous sommes en présence d'une série de gradations et de dégradations, selon qu'on parcourt les prescriptions de la morale en commençant par une extrémité ou par l'autre »<sup>192</sup>.

---

186. *Ibid.*, p. 49.

187. *Ibid.*, p. 57.

188. Cf. *ibid.*, p. 50 : « Qu'une âme ainsi mobilisée soit plus encline à sympathiser avec les autres âmes, et même avec la nature entière [...] ».

189. Cf. dans les *Annales bergsoniennes*, vol. I, *op. cit.*, p. 134 le texte des feuillets glissés par Bergson dans son exemplaire de l'ouvrage de Loisy, *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion ?*

190. *Deux Sources*, p. 29.

191. *Ibid.*, p. 48. Cependant, dans les feuillets glissés par Bergson dans son exemplaire de l'ouvrage de Loisy, *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion ?* (cf. *Annales bergsoniennes*, vol. I, *op. cit.*, p. 134), l'auteur des *Deux Sources* écrit : « Mes "deux morales" sont des limites extrêmes, atteintes isolément dans la pratique par les sociétés primitives et par les grands saints, mais ordinairement mêlées ».

192. *Deux Sources*, p. 48. Cf. également *ibid.*, p. 47 : « Ces deux morales juxtaposées semblent maintenant n'en plus faire qu'une, la première ayant prêté à la seconde un peu de ce qu'elle a d'impératif et ayant d'ailleurs reçu de celle-ci, en échange, une signification moins étroitement sociale, plus largement humaine ».



## Morale intermédiaire entre la morale close et la morale ouverte : l'âme qui s'ouvre

Comme il arrive dans la plupart des distinctions opérées par Bergson, entre la morale close et la morale ouverte il y a possibilité de transition : « Entre l'âme close et l'âme ouverte il y a l'âme qui s'ouvre. Entre l'immobilité de l'homme assis, et le mouvement du même homme qui court, il y a son redressement, l'attitude qu'il prend quand il se lève. Bref, entre le statique et le dynamique, on observe en morale une transition »<sup>193</sup>.

En quoi consiste cette transition ? Comment faut-il la comprendre ? « Cette transition ne doit pas être prise comme une possibilité de synthèse du clos et de l'ouvert, comme une possibilité de dialectisation de la morale bergsonienne. Elle est [...] une transition qui n'opère aucune réduction et qui garde intacte la distance séparant la morale close de la morale ouverte »<sup>194</sup>.

## La distinction fondamentale de Bergson en matière de morale

Selon Frédéric Worms, la distinction fondamentale de Bergson en matière de morale et de religion n'est pas vraiment celle entre la morale close et la morale ouverte, mais plutôt :

la distinction *entre le clos et l'ouvert* comme distinction *transversale* dans la morale et la religion, entre *toutes* les morales et toutes les religions [...] Il ne s'agira pas en effet de distinguer entre une morale et une autre, ou entre une religion et une autre, mais *entre le clos et l'ouvert dans toutes* : tel est l'acte simple et fondamental de ce livre [...] En effet, le clos et l'ouvert désignent moins une morale et une religion, que deux manières de distinguer entre les morales et les religions [...] La thèse de Bergson sera donc bien que, dans chaque morale et dans chaque religion (peut-être aussi dans chaque philosophie), il y a une part de clôture et une part d'ouverture, qui sont moins des données abstraites que des forces concrètes, qui appellent non seulement des distinctions, mais des actes<sup>195</sup>.

---

193. *Ibid.*, p. 62.

194. Georges Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité*, Paris, P.U.F., « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1964, p. 167.

195. F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, *op. cit.*, p. 266-267.