



Numéro 2

Année 2007-2008

| | |
|---|------------|
| Avant-propos Chantal JAQUET, Directrice de la revue | 9 |
| <i>Contributions des Doctorants</i> | |
| <i>Merleau-Ponty et la critique des « intellectualismes »</i> Lucia ANGELINO | 11 |
| <i>Procéduralisme et politique délibérative.</i> <i>La philosophie politique de Jürgen Habermas</i> Isabelle AUBERT et Oliver FLÜGEL | 31 |
| <i>« Apprendre à voir, apprendre à regarder ».</i> <i>Les deux conditions de l'apprentissage sensoriel chez Condillac</i> Marion CHOTTIN | 47 |
| <i>Les catégories psychiatriques sont-elles dépassées ?</i> Steeves DEMAZEUX | 67 |
| <i>En avons-nous fini avec l'histoire des mentalités ?</i> Florence HULAK | 89 |
| <i>Wittgenstein et la reconnaissance d'Autrui (entre perception et concept)</i> Chiara PASTORINI | 111 |
| <i>Varia</i> | |
| <i>Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIII^e siècle</i> Table ronde autour du livre d'André CHARRAK, avec la participation d'André CHARRAK, Fabien CHAREIX et Pierre-François MOREAU | 131 |
| <i>La raison sans l'histoire</i> Table ronde autour du livre de Bertrand BINOCHÉ, avec la participation de Bertrand BINOCHÉ, Pierre MACHERÉY et Jean-François KERVEGAN | 155 |

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

SOMMAIRE

Avant-propos 9
Chantal JAQUET, Directrice de la revue

Contributions des Doctorants

Merleau-Ponty et la critique des « intellectualismes » 11
Lucia ANGELINO

La *Phénoménologie de la perception* est un ouvrage important et original qui donne l'amorce à une nouvelle conception de la philosophie, se situant à la charnière entre la description et la spéculation. Notre texte tente d'en dégager la signification, en accordant une attention particulière au concept de « réflexion radicale » sous lequel Merleau-Ponty thématise et réfléchit son propre geste philosophique, et en adoptant pour fil conducteur la critique de l'intellectualisme sur laquelle l'ouvrage insiste particulièrement. Nous avons approché ce concept de « réflexion radicale », à partir des critiques que cet auteur adresse au modèle intellectualiste de la réflexion et tenté ensuite de déduire par *contraste et symétrie* les traits qui en font la particularité, afin d'esquisser *positivement* les contours de la nouvelle idée de la philosophie qui anime et structure la démarche théorique de Merleau-Ponty.

Mots-clés : *Merleau-Ponty, Intellectualisme, Réflexion, Irréfléchi, Conscience, Philosophie.*

Procéduralisme et politique délibérative.
La philosophie politique de Jürgen Habermas 31
Isabelle AUBERT et Oliver FLÜGEL

Appelée par l'idée d'une raison communicationnelle, la démocratie, selon Jürgen Habermas, se définit de façon délibérative et s'adosse à une reconstruction normative du droit, mettant au jour ses fonctions de protection et de médiation. Tout en ouvrant de nouvelles perspectives, en dehors des voies frayées par le libéralisme et le communautarisme, la démocratie procédurale soulève des problèmes théoriques et sociologiques.

Mots-clés : *Autonomie, démocratie procédurale, État de droit, intersubjectivité, pouvoir communicationnel.*

« Apprendre à voir, apprendre à regarder ».
Les deux conditions de l'apprentissage sensoriel chez Condillac 47
Marion CHOTTIN

Le principal dessein de Condillac dans le *Traité des sensations* (1754) est de revenir sur la thèse de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) selon laquelle dans la perception, la réflexion s'applique spontanément aux sensations visuelles pour y donner à voir des objets. L'opération de l'esprit avait alors pour

fonction de révéler des figures au sein d'une sensation donnée d'abord comme indistincte. L'abbé estime à présent qu'une telle conception de l'apprentissage sensoriel dissimule un préjugé, celui de la naturalité – ou innéité – de cette opération. C'est la raison pour laquelle il estime désormais que la sensation apparaît immédiatement à l'esprit dans toute sa distinction, éliminant la naturalité en supprimant l'utilité d'une actualisation de la sensation. Mais s'il n'y a donc pas lieu d'« apprendre à voir », il est nécessaire d'« apprendre à regarder », parce que la sensation, quoique distincte dès qu'elle advient à l'esprit, ne délivre pas d'elle-même les idées qu'elle contient. Tout en se situant dans la lignée de Locke et de Berkeley, Condillac déploie ainsi dans le *Traité des sensations* une conception originale de l'apprentissage sensoriel.

Mots-clés : *Perception, Sensation, Apprentissage sensoriel, Idées.*

Les catégories psychiatriques sont-elles dépassées ?

67

Steeves DEMAZEUX

Nous mettons en lumière les ressorts théoriques de l'opposition qui existe en psychiatrie, concernant l'avenir des classifications nosologiques, entre partisans d'une approche catégorielle et partisans d'une approche dimensionnelle de la pathologie mentale. Nous cherchons à montrer que la rigidité de cette opposition est en partie due à l'affrontement de deux positions théoriques que nous renvoyons dos à dos : un réalisme des maladies mentales d'un côté, un réalisme ou essentialisme des traits psychologiques de l'autre côté.

Mots-clés : *Épistémologie de la médecine, Psychiatrie, Classification, Approche catégorielle, Approche dimensionnelle.*

En avons-nous fini avec l'histoire des mentalités ?

89

Florence HULAK

La critique de la notion de « mentalité » que formule G. E. R. Lloyd dans *Pour en finir avec les mentalités* est souvent mobilisée pour invalider l'histoire des mentalités pratiquée par les historiens des *Annales*, sans que la pertinence de cette critique soit sérieusement évaluée à l'aune de leurs travaux. Cet article met d'abord en évidence l'unité problématique, ainsi que la tension théorique majeure (entre la version « sociologique » de Marc Bloch et la version « psychologique » de Lucien Febvre) constitutives de l'histoire des mentalités. Cette reconstruction permet alors de montrer que les critiques de Lloyd n'atteignent finalement les travaux de l'École des *Annales* que de façon très marginale.

Mots-clés : *Historiographie, Mentalités, Psychologie collective, Anthropologie historique, Représentations collectives.*

Wittgenstein et la reconnaissance d'Autrui (entre perception et concept)

111

Chiara PASTORINI

Le but essentiel de cet article est d'analyser la notion de « relation intersubjective » chez Wittgenstein. En particulier, nous nous proposons de découvrir si le philosophe aborde la relation Moi-Autrui en termes épistémiques, c'est-à-dire dans une dimension conceptuelle, ou s'il déplace la question sur une dimension différente. À ce propos, nous montrons que, loin d'être considérée au niveau épistémique de la connaissance conceptuelle, la relation Moi-Autrui est déplacée par Wittgenstein au

niveau pratique anthropologique de la reconnaissance (niveau des jeux de langage). Une reconnaissance immédiate, c'est-à-dire sans la médiation du raisonnement, remplace chez le philosophe la perspective traditionnelle cartésienne d'une attitude conceptuelle et d'interprétation de l'autre.

Mots-clés : *Reconnaissance (Anerkennung), Phénomène originaire (Urphänomen), Accord (Übereinstimmung), Apprentissage (Abrichtung), Règle (Regel), Corps (Körper), Voir comme (sehen als).*

Varia

Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIII^e siècle **131**

Table ronde autour du livre d'André CHARRAK, avec la participation d'André CHARRAK, Fabien CHAREIX et Pierre-François MOREAU

La raison sans l'histoire **155**

Table ronde autour du livre de Bertrand BINOCHÉ, avec la participation de Bertrand BINOCHÉ, Pierre MACHERÉY et Jean-François KERVEGAN

Avant-propos

par Chantal Jaquet, directrice de la revue

Fidèle à l'esprit du premier, ce second volume comporte une sélection d'articles de doctorants reflétant la richesse et la diversité des recherches au sein de l'École doctorale de philosophie, et une rubrique *Varia* constituée par des textes de chercheurs confirmés. Les contributions des doctorants sont exposées selon l'ordre alphabétique, car elles n'ont pas été choisies en fonction de leur unité thématique, mais de l'excellence de leur propos. Elles concernent aussi bien la théorie de la connaissance dans l'empirisme classique, que des problèmes plus contemporains liés à l'épistémologie de la psychiatrie, à la refonte de la conception de la philosophie dans la phénoménologie ou du rapport à autrui. Elles témoignent également de la vitalité de la réflexion actuelle sur l'histoire et la philosophie du droit.

Le volume s'ouvre sur l'article de Lucia Angelino, « Merleau-Ponty et la critique des "intellectualismes" », qui centre ses analyses autour du concept de « réflexion radicale » pour éclairer la nouvelle conception de la philosophie de cet auteur et définir la signification de sa phénoménologie à la charnière entre description et spéculation.

L'article « Procéduralisme et politique délibérative, la philosophie politique de Jürgen Habermas », rédigé en commun par Isabelle Aubert et Oliver Flügel, repose sur une analyse des fondements de la philosophie du droit d'Habermas. Il attire l'attention sur la dimension délibérative et procédurale de la démocratie habermassienne et il met en évidence les problèmes théoriques et sociologiques qui en résultent.

Marion Chottin dégage les deux conceptions de l'apprentissage sensoriel chez Condillac et examine l'évolution de sa pensée de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* au *Traité des sensations*. Elle montre comment l'auteur revient sur la thèse de la naturalité et de la spontanéité de la réflexion qui s'applique aux sensations visuelles lors de la perception, pour soutenir l'idée que la sensation apparaît immédiatement à l'esprit dans toute sa distinction. Pourtant, s'il n'est pas nécessaire d'apprendre à voir, il faut apprendre à regarder, et c'est cette distinction qui fait toute l'originalité de la conception condillacienne.

Steeves Demazeux s'interroge sur la question de savoir si les catégories psychiatriques sont dépassées en démontant les mécanismes de l'opposition qui existe en psychiatrie au sujet des classifications nosologiques. Après avoir mis au jour les présupposés théoriques qui sous-tendent les antagonismes, il renvoie dos à dos les tenants d'une approche catégorielle et les tenants d'une approche dimensionnelle de la pathologie mentale.

Florence Hulak se demande à son tour si nous en avons vraiment fini avec l'histoire des mentalités. Elle procède à une critique de la critique de la notion de « mentalité » formulée par G. E. R. Lloyd à l'encontre des historiens des *Annales*. Dans une optique destinée à évaluer la pertinence des critiques de Lloyd, elle va les confronter aux travaux de Marc Bloch et de Lucien Febvre pour montrer qu'elles ne les atteignent pas de façon centrale.

Chiara Pastorini clôt la section consacrée aux contributions des doctorants par un article intitulé « Wittgenstein et la reconnaissance d'Autrui » dans lequel elle cherche à déterminer le mode d'approche de la relation intersubjective chez Wittgenstein. Elle souligne le déplacement de la relation Moi-Autrui du niveau épistémique de la connaissance conceptuelle, au niveau pratique et anthropologique de la reconnaissance à travers les jeux du langage.

La deuxième section *Varia* comprend la publication de deux tables rondes qui ont constitué des moments forts de la vie scientifique de l'UFR de philosophie en 2007. La première, qui a eu lieu à la Sorbonne le lundi 5 mars 2007, est consacrée à l'analyse du livre d'André Charrak, *Contingence et nécessité des Lois de la nature au XVIII^e siècle, la philosophie seconde des Lumières*, paru aux éditions, Vrin en 2006. Elle rassemble en un cahier une courte introduction de Chantal Jaquet, une présentation d'André Charrak et les commentaires de Fabien Chareix et Pierre-François Moreau. La seconde qui a eu lieu le 14 mai 2007 à l'initiative de Chantal Jaquet et Catherine Larrère porte sur le livre de Bertrand Binoche, *La raison sans l'histoire*, paru aux Presses Universitaires en 2007. Outre une présentation de Bertrand Binoche, elle comprend des interventions de Jean-François Kervégan et Pierre Macherey.

Merleau-Ponty et la critique des « intellectualismes »

Lucia Angelino

La *Phénoménologie de la perception* est un ouvrage important et original qui amorce une nouvelle conception de la philosophie, se situant à la charnière entre la description et la spéculation. Notre texte tente d'en dégager la signification, en accordant une attention particulière à la notion de « réflexion radicale », sous laquelle cet auteur thématise et réfléchit son propre geste philosophique, et en adoptant pour fil conducteur la critique de l'intellectualisme sur laquelle l'ouvrage insiste particulièrement¹.

Nous avons pris le parti d'approcher la signification philosophique du concept de « réflexion radicale » de manière négative, à partir des critiques que Merleau-Ponty adresse à ce type particulier de réflexion philosophique – la réflexion intellectualiste ou cartésienne – qui a eu tendance à dominer la scène philosophique française, au moment où il commençait ses recherches sur la perception, en 1933-34. Un tel choix méthodologique s'explique facilement : étant donné que Merleau-Ponty débat sans cesse avec l'intellectualisme, tout d'abord pour critiquer cette forme particulière de la réflexion que pratiquait cette tradition de la philosophie française, il nous a semblé pertinent de déduire, à partir de ce qu'il récusait chez cet adversaire, ce qu'il se proposait de faire. Régresser en direction de la réflexion intellectualiste ou cartésienne, puis s'acheminer vers le « nouveau genre de réflexion » – dite radicale – proposée comme *substitut* consistera, par suite, à s'avancer dans la détermination de la philosophie vers laquelle il nous amène, au moins en intention.

Nous nous proposons ici, pour commencer, d'explicitier le sens propre de la notion de « réflexion radicale », et d'expliquer en quoi elle se distingue

1. Ce texte, qui reprend les thèmes abordés dans notre thèse de doctorat sur *Merleau-Ponty et le problème de la réflexion*, a été présenté dans le cadre d'une journée doctorale organisée par l'équipe EXeCO de l'Université de Paris 1/Panthéon-Sorbonne, à Paris, le 3 mars 2007.

de la réflexion intellectualiste ou cartésienne. Deux temps rythmeront notre parcours : dans une première partie, nous examinons, en deçà de ses différentes déclinaisons, les traits caractéristiques et stables du « geste » réflexif/intellectualiste que conteste Merleau-Ponty, les invariants qui en font un style unique et commun à plusieurs auteurs enrôlés par le philosophe sous la bannière de l'intellectualisme. Dans une deuxième partie, nous allons essayer de construire, par contraste et symétrie, les traits qui font la particularité de la réflexion radicale par laquelle Merleau-Ponty projette de remplacer le modèle réflexif ou intellectualiste de la réflexion, jugé désormais dépassé et inadéquat depuis la rencontre en 1934 de la phénoménologie allemande de Husserl. Ces deux volets permettront la formulation d'un ensemble de remarques critiques sur les grandes lignes et les limites de la nouvelle conception de la philosophie que cherche à réaliser Merleau-Ponty.

I. La critique merleau-pontienne de l'intellectualisme

L'intellectualisme n'a jamais cessé de hanter Merleau-Ponty, si bien qu'il serait pertinent de considérer son œuvre entière comme une critique vaste et étoffée de cette longue tradition de la philosophie française – qui est une tradition cartésienne – dans laquelle elle s'insère et plonge ses racines. Cet intérêt critique et polémique se comprend facilement. Si Merleau-Ponty conteste sans cesse l'intellectualisme, c'est tout d'abord pour repousser les interprétations intellectualistes de la perception qui étaient dominantes au moment où il commençait ses recherches ; bien conscient d'emprunter la problématique de la perception aux philosophies intellectualistes ou réflexives², il vise d'abord à se positionner par rapport aux travaux de ses prédécesseurs illustres, à ce qu'on appelle – à la suite de G. Granel – « l'école française de la perception »³. En outre, s'il consacre autant de temps et d'énergie à critiquer l'intellectualisme, c'est aussi, de manière plus générale, parce que, comme il l'explique en 1946 dans un entretien avec Maurice Fleuret, il essaie dans la *Phénoménologie de la perception* de répondre à une question qu'il partage avec les philosophes de sa génération qui est la suivante : « comment sortir de l'idéalisme sans retomber dans la naïveté du réalisme ? »⁴, c'est-à-dire comment surmonter le travers de l'intellectualisme, ainsi que les dualismes du subjectif et de l'objectif, de la pensée et de la matière qui en constituent l'impasse, sans retomber dans « la

2. Comme il le déclare lui-même dans la conférence qu'il présente à la Société Française de Philosophie en 1946 : « En avançant la thèse d'un primat de la perception, nous avons moins le sentiment de proposer une nouveauté que de mener jusqu'à leurs conséquences les travaux de nos aînés », M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 1996, p. 72.

3. G. Granel, *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972, p. 19.

4. M. Merleau-Ponty, *Parcours 1935-1951*, Paris, Verdier, 1997, p. 66.

croissance absolue » – à laquelle restait l'empirisme – « au monde comme totalité des événements spatio-temporels »⁵, comme monde en soi, défini par l'extériorité de ses parties, où le sujet ne serait qu'un objet parmi d'autres. Si l'auteur de la *Phénoménologie* va si loin dans la critique de l'intellectualisme, c'est donc non seulement parce qu'il repousse les théories intellectualistes de la perception, mais encore parce qu'il cherche à réaliser une philosophie du monde vécu (ontologie), se situant *entre* le réalisme et l'idéalisme. Et plus particulièrement parce qu'il tente d'occuper une position médiane entre ces deux pôles extrêmes de la pensée, d'en dépasser l'antinomie en vue de comprendre « comment paradoxalement il y a *pour nous de l'en soi* »⁶.

L'enjeu de la critique merleau-pontienne de l'intellectualisme peut être formulé ainsi : il s'agit de reprendre le problème de la perception et particulièrement de la perception du corps propre et par là, de nous remettre en présence du monde qui filtre à travers elle, le monde tel qu'il nous apparaît « en tant que nous sommes au monde par notre corps, en tant que nous percevons le monde avec notre corps »⁷. Bref, il s'agit de « revenir au monde vécu en deçà du monde objectif »⁸ – qui n'est qu'une version du monde, le monde saisi depuis le point de vue d'un Ego transcendantal central et unique – et d'en réhabiliter la *priorité* sur le monde propre à la réflexion, il s'agit encore de mettre à jour la *richesse* cachée et inépuisable qu'il possède en lui-même. Avant d'entrer dans les grandes lignes de la polémique que l'auteur de la *Phénoménologie* entretient avec la tradition réflexive ou intellectualiste et afin de spécifier les divers éléments constitutifs des intellectualismes dont il sera question ici, il faut d'abord préciser le double sens dont se trouve investie cette appellation chez lui.

L'intellectualisme au sens large et au sens étroit

L'intellectualisme au sens *large* désigne toute doctrine philosophique issue de l'idéalisme kantien et, plus loin, cartésien, le plus couramment pratiquée par une famille de penseurs différents – comprenant non seulement Descartes, Kant, Alain et Lagneau, Lachelier, Brunschvicg, Lachièze-Rey, mais aussi une psychologie rationaliste et intellectualiste encore dépendante du schéma et de la psychologie kantienne des facultés – qui a tendance à croire que « le sujet méditant puisse absorber dans sa méditation ou saisir sans reste l'objet sur lequel il médite, notre être se ramener à notre savoir »⁹, bref toute doctrine qui a tendance à réduire l'existence à la pensée, l'objet de la connaissance au sujet de la connaissance.

5. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 50.

6. *Ibid.*, p. 86.

7. *Ibid.*, p. 239.

8. *Ibid.*, p. 69.

9. *Ibid.*, p. 76.

L'intellectualisme au sens *restreint* n'est que l'adversaire apparent de l'empirisme et plus généralement du réalisme¹⁰ : la position inverse et symétrique à celle qui s'exprime surtout dans la science mécaniste physicaliste des XVII^e et XVIII^e siècles « selon laquelle les consciences sont insérées dans le tissu du monde objectif et des événements en soi »¹¹ et qui engendre la perception à partir d'un « *univers*, c'est-à-dire d'une totalité achevée, explicite, où les rapports soient de détermination réciproque »¹². Nous voudrions ici examiner de manière spécifique la polémique que Merleau-Ponty entretient avec l'intellectualisme, entendu au sens *large* comme doctrine qui a tendance à réduire l'objet de la connaissance au sujet de la connaissance et qui cherche par la suite à décomposer le tissu intentionnel selon la dualité conceptuelle de la conscience et de l'objet, sans pour autant entrer dans les détails des discussions qu'il entretient singulièrement avec chacun de ces auteurs, ses différents usages et figurations historiques.

II. Illusions, excès et simplifications de la réflexion intellectualiste

En plusieurs passages, parfois très fouillés et minutieux, où il discute autant avec ses prédécesseurs qu'avec ses contemporains, Merleau-Ponty nous révèle quels sont les excès et les simplifications principales de l'intellectualisme qu'il cherche à surmonter. Tout d'abord il met en question la notion de conscience, suivant l'acception héritée de Kant et plus loin de Descartes, et son primat absolu, lié au fait qu'elle est « conscience de part en part »¹³, une conscience transparente pour elle-même et dominatrice/souveraine sur le champ de son expérience, constituant l'univers devant elle et saisissant les objets mêmes dans une expérience indubitable¹⁴. En d'autres termes, il faut contester le primat absolu de la conscience cartésienne, lié au fait que, après avoir purifié simultanément les notions communes du corps et de l'âme, l'on pense qu'elle puisse se déployer sur un plan de transparence totale, devenir toute entière conscience de soi et du monde. Or, Merleau-Ponty pensait que le *cogito* – la pure apparition de quelque chose à quelqu'un, et d'abord de moi à moi – ne doit pas être compris à la lettre comme l'attestation d'un être dont toute l'essence est de se savoir, c'est-à-dire d'être *conscience*. C'est une illusion intellectualiste de

10. Même si notre examen de la lutte que Merleau-Ponty mène contre l'intellectualisme se limite à la *Phénoménologie de la perception*, je signale, au passage, que l'on peut en trouver facilement les prémisses et les lignes principales dans la *Structure du comportement*.

11. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 489-490.

12. *Ibid.*, p. 85.

13. *Ibid.*, p. 231.

14. Elle « constitue tout » et « éternellement possède la structure intelligible de tous ses objets », *ibid.*, p. 36.

croire que nous puissions devenir « tout entier conscience, nous ramener à la conscience transcendante »¹⁵ et que cette illusion est à la racine même de cette autre erreur, cet aveuglement fondamental, qui consiste à croire que nous puissions disposer ou posséder, sous notre regard, le monde entier, notre histoire et les objets perçus, déployés et objectivés comme des systèmes transparents de relation, nous élever à une vue totale sur le monde – soit-il intérieur ou extérieur. Comme il l'explicite lui-même dans le passage suivant qui nous paraît particulièrement significatif : « L'erreur des philosophies réflexives est de croire que le sujet méditant puisse absorber dans sa méditation ou saisir sans reste l'objet sur lequel il médite, notre être se ramener à notre savoir. (...) Nous ne pouvons pas davantage devenir tout entier conscience, nous ramener à la conscience transcendante », déployer une conscience invisible sur un plan de transparence totale. « Si nous étions la conscience, nous devrions avoir devant nous le monde, notre histoire, les objets perçus dans leur singularité comme des systèmes de relations transparentes »¹⁶. En résumé, Merleau-Ponty reproche à la réflexion intellectualiste de reposer sur l'idée cartésienne d'une conscience – souveraine et transparente pour elle-même, à laquelle rien ne peut être étranger – qui vaut juste autant que celle, empiriste, d'une objectivité absolue, puisque « par là, toutes les thèses de l'empirisme se trouvent » simplement « renversées »¹⁷ et « le préjugé d'un univers en soi parfaitement explicite »¹⁸, réaffirmé une deuxième fois, maladroitement travesti et dépaycé mais bien reconnaissable. En d'autres termes, la réflexion intellectualiste est critiquée tout d'abord en raison de la complicité entre la position d'une subjectivité transcendante ou conscience constituante absolue – qui contemple ou objective le monde « d'ailleurs et de nulle part » après l'avoir construit (qui en possède par-devers soi la loi, la clé¹⁹ et le « secret de fabrication ») et le soi-disant *Kosmothéoros*, ou démon laplacien, qui est un sujet spectateur, extérieur et ontologiquement dominateur sur le champ de son expérience. Depuis une telle posture de détachement à l'égard du perçu – que Merleau-Ponty qualifie de « surplomb » ou de survol – l'intellectualisme et la pensée de la science partagent la même erreur fondamentale qui est de dénier ou de neutraliser (de faire *abstraction*) la perception originaire, par laquelle le monde ne se déploie que peu à peu, jamais « en entier », partiellement et imparfaitement, et son rôle initiatique.

15. *Ibid.*, p. 76.

16. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 76.

17. *Ibid.*, p. 241.

18. *Ibid.*, p. 51.

19. Une telle critique et une telle collusion entre la pensée de la science – pensée de survol – et la position du sujet comme œil, comme spectateur étranger au monde, ou comme point de vue *de nulle part*, ont été développées ultérieurement par Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* et *L'œil et l'esprit*.

Merleau-Ponty va encore critiquer la réflexion intellectualiste, en tant que prise dans une naïveté encore plus grave qui est une *naïveté quant à elle-même*. Aveuglée par l'idée de rejoindre à l'intérieur de l'homme « un pouvoir constituant qui a toujours été lui »²⁰ – c'est-à-dire la prémisse, ou la condition de possibilité qui depuis toujours soutenait l'expérience, la réflexion intellectualiste « perd conscience de son commencement »²¹ ou si l'on préfère, entretient une idée chimérique de son commencement, comme origine d'avant l'origine, ayant son siège dans une subjectivité transcendante qui aurait préséance sur toutes les autres. Elle oublie en d'autres termes la vie de conscience irréfléchie et pré-personnelle qui la précède et d'où elle émerge. L'oubli de la vie de conscience irréfléchie ou perceptive qui habite comme un « cimetière marin »²² le sujet conscient et réflexif qui ne fait qu'un avec le mouvement de l'existence corporelle, explique aussi que l'intellectualisme utilise tacitement ce que Merleau-Ponty appelle la « foi primordiale » ou la « croyance au monde » ou « l'opinion originaire », c'est-à-dire ce savoir de position et de situation antéprédicatif et pré-objectif du monde qui m'est donné avec ce premier *ici* ou visée primordiale, qui est le corps (ou si l'on préfère avec notre condition corporelle comme système des conditions anonymes – la vie de conscience pré-personnelle et donnée – sur le fond de laquelle s'établit « tout acte de réflexion et toute prise de position volontaire »²³) ; en d'autres termes une perception *antérieure* du monde qui m'apparaît toujours déjà faite, au moment où j'y porte attention et que je commence à essayer de la comprendre.

Oubliant la donation phénoménale primordiale du monde par la perception – « le monde qui est donné au sujet parce que le sujet est donné à lui-même »²⁴, le « il y a du monde »²⁵, ou son apparaître, la réflexion traite par la suite notre expérience du monde comme l'acte d'une conscience constituante, et assimile l'acte de la perception « aux synthèses qui sont de l'ordre du jugement, des actes ou de la prédication »²⁶, remplace « par une pensée éternelle “l'art caché” qui fait surgir un sens dans les “profondeurs de la nature” »²⁷. L'effet en retour de cet oubli est de croire que le cogito puisse par sa pensée « égaler la richesse concrète du monde et résorber la facticité »²⁸, puisque le monde qui existe en face de lui et qu'il contemple, n'est qu'un *cogitatum* tout pur, que le résultat de son travail constitutif, le

20. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. IV.

21. *Ibid.*, p. IV.

22. Nous reprenons ici le titre de l'œuvre de P. Valéry, *Cimetière marin* cité par Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*, p. 91.

23. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 241.

24. *Ibid.*, p. IV.

25. *Ibid.*, p. XII.

26. *Ibid.*, p. IV.

27. *Ibid.*, p. 48.

28. *Ibid.*, note 1, p. 431.

monde qu'il a constitué. L'oubli de ce monde plus originaire que nous livre la perception adéquatement analysée explique ainsi que la réflexion s'apparaisse comme une véritable création, comme possible par principe et comme tout puissante, seule à constituer le monde. Mais il s'agit, selon Merleau-Ponty, d'une naïveté, d'une réflexion incomplète, qui a perdu conscience de son commencement : « J'ai commencé de réfléchir, ma réflexion est *réflexion sur un irréfléchi*, elle ne peut pas s'ignorer elle-même comme événement, dès lors elle s'apparaît comme une véritable création, comme un changement de structure de la conscience, et il lui appartient de reconnaître en deçà de ses propres opérations le monde qui est donné au sujet parce que le sujet est donné à lui-même »²⁹.

La réflexion intellectualiste et la réflexion radicale divergent, non seulement quant à leur conceptualisation de la conscience, mais encore quant à leur explication de la perception, qui en est le mode d'être fondamental/originaire. Selon les théories intellectualistes classiques, à la manière de Descartes, la perception se laisse analyser et décomposer en deux éléments : ce qui est proprement vu, des données inertes, un ensemble de caractères insignifiants dont je ferai l'inventaire – par exemple quand, de ma fenêtre, je regarde des hommes qui marchent dans la rue, des mannequins vêtus, « des chapeaux et des manteaux qui peuvent couvrir des spectres et des hommes feints », dit Descartes – et, d'autre part, l'opération active d'interprétation et d'organisation (l'inspection de l'esprit, l'acte de la synthèse intellectuelle, le jugement) de ces données, produisant une perception qui leur donne une signification vivante, qui les comprend comme *signifiant* des hommes. Depuis la perspective de Merleau-Ponty, cette distinction, qui suppose la séparation de l'âme et du corps et l'oubli du rôle joué par le corps dans l'expérience, conduit à neutraliser l'opérativité et l'autonomie de la perception, et revient à ne plus *voir* le phénomène de la perception tel qu'en lui-même, c'est-à-dire un *acte*, et singulièrement « cet acte qui crée d'un seul coup, avec la constellation des données, le sens qui les relie, – qui non seulement découvre le sens *qu'elles ont* mais encore fait *qu'elles aient un sens* »³⁰. En d'autres termes, la réflexion intellectualiste voile le phénomène perceptif par le jugement qu'elle introduit comme ce qui manque au sentir pour rendre possible le percevoir.

La réflexion intellectualiste et la réflexion radicale divergent, non seulement quant à leur contenu conceptuel, mais encore quant à leur méthode. L'intellectualisme pratique une méthode ou *analyse réflexive* qui retrouve dans tout ce qui existe l'activité spirituelle qui l'a engendré ; c'est ainsi que par exemple la réflexion intellectualiste découvre l'œuvre de l'esprit dans la perception extérieure, « traite l'expérience du monde comme un acte de la conscience constituante »³¹, comme le résultat du travail

29. *Ibid.*, p. IV.

30. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 46.

31. *Ibid.*, p. 281.

constitutif de la conscience ou comme le développement d'une raison consciente universelle, en réduisant ainsi au rationnel tout ce qu'elle approche. Merleau-Ponty y voit donc une vaste pétition de principe, une vicieuse circularité, dont il tente d'amoindrir, voire d'éradiquer, la prégnance. Il considère en effet que la réflexion intellectualiste s'achève aussitôt qu'elle commence, faisant retour à une raison universelle qui est la même en tous, qui est le principe unique de toutes nos pensées – l'Ego transcendantal central et unique – et préjuge de ce qu'elle trouve par ce qu'exige cette raison universelle ; par la suite elle nous oblige à investir *a priori* le monde des conditions sans lesquelles il ne serait pas pensé, juge « de ce qui est par ce qui doit être, par ce qu'exige l'idée du savoir »³². En d'autres termes, Merleau-Ponty pensait probablement que la philosophie s'abolit ou se termine, à ce point zéro (qui coïncide avec l'ego ou la « subjectivité transcendantale autonome située partout et nulle part ») où elle « ne laisserait plus rien d'implicite ou de sous-entendu dans mon savoir », « me ferait prendre possession entière de mon expérience et réaliserait l'adéquation du réfléchissant au réfléchi »³³, parce qu'en effet à ce point zéro (ou de nulle part), elle n'aurait plus rien à trouver ou à chercher. En outre, et ce n'est pas un moindre défaut, du seul fait qu'elle subordonne toute l'expérience « à cette conscience absolue qui le situerait dans l'ensemble de la vérité »³⁴, la réflexion intellectualiste, rend incompréhensible la variété, nivelle toutes les expériences en un seul monde, toutes les modalités de l'existence en une seule conscience et manque ainsi la consistance et la variété de notre rapport antéprédicatif et pré-objectif au monde.

Ces deux modèles de la réflexion divergent enfin par leur vocabulaire. L'auteur de la *Phénoménologie* critique le vocabulaire véhiculant la conceptualité philosophique de l'intellectualisme, qui repose tout entier sur le clivage et la distinction entre la conscience et l'objet qui lui est extérieur, en tant qu'inadéquat à exprimer ce que la perception et la sensation adéquatement analysées avaient mis à jour, c'est-à-dire une unité ou une connivence originaire³⁵ entre le sujet et le monde – à la lettre une « connaissance » – irréductible à la dualité conceptuelle de la conscience et de l'objet, au vecteur intentionnel de la connaissance intellectuelle.

32. *Ibid.*, p. 74.

33. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 73.

34. *Ibid.*, p. 338.

35. « Moi qui contemple le bleu du ciel » – décrit-il – « je ne suis pas *en face* de lui un sujet acosmique, je ne le possède pas en pensée, je ne déploie pas devant lui une idée du bleu qui m'en donnerait le secret, je m'abandonne à lui, je m'enfonce dans ce mystère, il "se pense en moi", je suis le ciel même qui se ressemble, se recueille et se met à exister pour soi, ma conscience est *engorgée* par ce bleu illimité... », *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 248. – « Le sujet de la sensation » – remarque-t-il – « n'est ni un penseur qui note une qualité, ni un milieu inerte qui serait affecté ou modifié par elle, il est une puissance qui *co-naît* à un certain milieu d'existence ou se synchronise avec lui. (...) et la sensation est à la lettre une communion », *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 245-246, les italiques sont rajoutées par nous.

En résumé, Merleau-Ponty reproche à l'intellectualisme de thématiser notre relation primordiale au monde d'après une illégitime dualité conceptuelle – celle de la conscience et de l'objet, au lieu de demander à l'expérience elle-même son propre sens. Pour l'essentiel, l'erreur fondamentale de la réflexion intellectualiste critiquée ici tient à ce qu'elle obéit à une *logique du concept*, codée et figée, qui trouve en elle ses propres ressources et s'alimente elle-même, à vide, au lieu de demander à l'expérience elle-même son propre sens. Au lieu de lire et traduire la *logique perceptive*, inscrite directement dans le monde sensible et articulée par un système analogique d'équivalences et résonances – ce que Merleau-Ponty appelle, à la suite de Husserl, le « “Logos du monde esthétique” »³⁶ du monde – la réflexion intellectualiste se contente de formuler des concepts, et dans son repli sur des tâches spéculatives, reste naïvement prise dans l'illusion et « l'auto vertige » « de pouvoir faire comprendre le monde et la vie par un agencement de concepts »³⁷.

III. Première esquisse de la réflexion radicale obtenue par renversement du schéma intellectualiste de la réflexion

À travers les critiques qu'il adresse à l'intellectualisme, nous commençons à apercevoir *par contraste* le « nouveau genre de réflexion », dite radicale que Merleau-Ponty cherche lui-même à réaliser et qui apparaît sous un certain nombre d'angles, inversée par rapport à la réflexion que pratiquait l'intellectualisme. J'essaierai donc maintenant de déduire les traits qui font la particularité de la réflexion radicale, par *renversement* du schéma intellectualiste, d'esquisser *positivement* les contours de cette notion de « réflexion radicale », par symétrie contrastée, c'est-à-dire tels qu'ils émergent au négatif des diverses lignes critiques que nous venons d'analyser.

En réaction contre une réflexion oublieuse de la vie de conscience irréfléchie et perceptive où elle s'enracine, Merleau-Ponty nous propose une réflexion se tournant vers la vie irréfléchie et encore impersonnelle, qui borde marginalement « tout acte de réflexion et prise de position volontaire »³⁸ de l'homme : la vie « de mes yeux, de mes mains, de mes oreilles qui sont autant de Moi naturels » et qui « fuse à travers moi sans que j'en sois l'auteur »³⁹. Cela signifie qu'au lieu de nous installer dans un *cogito* inattaquable, elle part à la reconquête de la vie irréfléchie et encore impersonnelle de la corporéité, sur laquelle repose le célèbre *cogito* cartésien et qui poursuit à son insu dans tous les actes les plus subtils et raisonnables

36. *Ibid.*, p. 490.

37. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (1948) nouvelle éd., Paris, Gallimard, 1996, p. 35.

38. *Ibid.*, p. 241.

39. *Ibid.*, p. 250.

de la conscience. Comme Merleau-Ponty le remarque à plusieurs reprises, « la réflexion n'est vraiment réflexion que si elle ne s'empporte pas hors d'elle-même, se connaît comme *réflexion-sur-un-irréfléchi*, et par conséquent comme un changement de structure de notre existence »⁴⁰.

Cette remarque fondamentale permet en outre à Merleau-Ponty de mettre en suspens toute tentative ou ambition philosophique/réflexive de maîtrise et de « survol » sur le monde. En effet, l'enracinement du *cogito* dans un être pré-réflexif incarné, qui *voit* le monde d'*ici, aujourd'hui*, est absolument incompatible avec l'attitude de désengagement et détachement caractéristiques de ce que Merleau-Ponty appelle la position de surplomb – du spectateur ou *Kosmothéoros* – posture (et délire) définitoire(s) du *cogito* intellectualiste tenant le monde devant soi à titre d'objet à inspecter. (« Le *cogito* intellectualiste » – remarque Merleau-Ponty – ne laisse en face de lui qu'un *cogitatum* tout pur qu'il possède et constitue de part en part »⁴¹.

Combattre cette forme d'intellectualisme consiste donc à revenir sur le contact naïf du corps avec le monde, sur le véritable rôle initiatique de la perception et sur le lien pré-réflexif de l'esprit et du monde. Il s'ensuit qu'en réaction contre la méthode réflexive qui décolle de l'expérience, et s'aliène cette dernière, pour remonter au sujet comme à une condition de possibilité *distincte* d'elle et du point de vue duquel notre expérience irréfléchie ou corporelle du monde n'est qu'un point de départ naïf à congédier et la matière sensible n'est qu'une pure diversité ou multiplicité (le divers sensible ou empirique) en soi, informe et désarticulée, donnée au titre de matière inerte à son acte transcendantal (la synthèse intellectuelle ou l'inspection de son esprit, le jugement), Merleau-Ponty nous propose une réflexion qui découvre derrière elle, comme sa propre condition de possibilité, une expérience plus fondamentale – l'expérience pré-réflexive des synthèses perceptives/passives inscrites dans le corps – où les données qu'elle prétend éclairer se trouvent déjà présentes, sans l'être encore à titre d'objets. Cela signifie qu'elle n'a plus à *découvrir*, dans un *Ego* transcendantal, ou une conscience constituante et législatrice, la signification qu'elle avait donnée au monde, ni à *dégager* les conditions générales qui rendent possible un monde pour un tel sujet. À *l'inverse*, la tâche d'une réflexion radicale consiste, d'une manière paradoxale, à faire retour à notre expérience irréfléchie du monde pour en expliciter les formations et « pour replacer en elle l'attitude de vérification et les opérations réflexives, et pour faire apparaître la réflexion comme une des possibilités de mon être »⁴², comme une activité émergeant d'une dimension de passivité plus fondamentale : mon enracinement dans le monde. Bien évidemment une telle réflexion, ni ne trouve en elle ses propres ressources, ni ne se réalise *d'avance* dans l'irréfléchi ; *au contraire*, « nous devons la considérer

40. *Ibid.*, p. 76.

41. *Ibid.*, p. 387-388.

42. *Ibid.*, p. 279.

comme une opération créatrice qui participe elle-même à la facticité de l'irréfléchi »⁴³.

Une philosophie comme réflexion radicale n'a donc plus son centre dans « une subjectivité transcendantale autonome, située *partout et nulle part* »⁴⁴, qui contemple le monde « d'ailleurs et de nulle part » après l'avoir construit, c'est-à-dire dans ce point zéro qui « me ferait prendre possession entière de mon expérience et réaliserait l'adéquation du réfléchissant au réfléchi »⁴⁵. Elle se situe là même où elle commence, c'est-à-dire au cœur d'une expérience phénoménale, où ne règne plus en totale maîtrise un *Ego transcendental central* et démiurge universel, qui en posséderait par avance la structure et la loi, mais un sujet incarné, privé de son pouvoir souverain et de son statut privilégié (aussi bien par rapport aux autres sujets que par rapport au monde), qui commence à réfléchir sur ce *quelque chose* dont il a eu la perception.

Dès lors, la finalité de la réflexion se trouve ainsi redéfinie. Il s'agit désormais et conformément à la méthode inaugurée par Husserl, « de *décrire*, et non pas d'expliquer ni d'analyser »⁴⁶, de tenter « l'essai d'une description directe de notre expérience telle qu'elle est »⁴⁷, bref d'étudier ce qui apparaît, ce dont nous pouvons vraiment avoir l'expérience, par opposition à ce qui ne serait que construction des concepts, en d'autres termes « l'*apparition* de l'être à la conscience »⁴⁸, le phénomène. La méthode *descriptive*, inaugurée par Husserl et pratiquée par la psychologie, est ici le mode d'approche approprié, afin de respecter la nature des phénomènes. Cela ne signifie pourtant pas que Merleau-Ponty caresse l'ambition de laisser le phénomène indemne, qu'il pense que la philosophie puisse « laisser les choses en l'état ». Au contraire, conscient de l'ambiguïté fondamentale qui peut être liée au geste réflexif, Merleau-Ponty dédouble la tâche de la réflexion. Comme *geste ambigu* – à la fois fidèle et méfiant – qui ne peut prétendre laisser intact son objet, la réflexion n'est radicale que si elle nous rend « compte de la *transformation* qu'elle entraîne avec elle dans le spectacle du monde et dans notre existence »⁴⁹. Cela signifie qu'il s'agit de réfléchir *sur* une expérience irréfléchie, en incluant le fait qu'une telle réflexion modifie la représentation spontanée de celle-ci et a tendance à se dissimuler à elle-même. C'est pourquoi une réflexion radicale est « non seulement opérante, mais encore consciente d'elle-même dans son opération »⁵⁰ : elle est donc une réflexion *autocritique*.

43. *Ibid.*, p. 74.

44. *Ibid.*, p. 75.

45. *Ibid.*, p. 73.

46. *Ibid.*, p. II.

47. *Ibid.*, p. I.

48. *Ibid.*, p. 74.

49. *Ibid.*, p. 75.

50. *Ibid.*, p. 253.

L'on pourrait dire que la réflexion radicale se laisse en outre caractériser – par contraste avec la réflexion intellectualiste – comme tentative de « faire parler » notre premier contact naïf avec le monde, qui s'établit par la perception sensible. Conformément à la tâche que Husserl fixait à la phénoménologie, c'est cette expérience irréfléchie et muette encore, qu'il s'agit d'amener à exprimer son sens. Dès qu'il s'agit de traduire sans trahir l'expérience *perceptive* qui est – dit-il – « la *communication* d'un sujet fini avec un être opaque d'où il émerge mais où il reste engagé »⁵¹, « la reprise ou l'achèvement par nous d'une intention étrangère ou inversement l'accomplissement au-dehors de nos puissances perceptives et comme un accouplement de notre corps avec les choses »⁵² donc une expérience irréductible (impensable à partir de) à la dualité conceptuelle de la conscience et de l'objet, le discours et le vocabulaire réflexif se trouvent inévitablement mis en suspens et redéfinis. Réfléchir, c'est non pas « thématiser » – l'objet et la conscience – et les conduire au concept, mais à l'inverse « retrouver en deçà de l'idée du sujet et de l'idée de l'objet, le fait de ma subjectivité et l'objet à l'état naissant, la couche primordiale où naissent les idées comme les choses »⁵³. D'où le travail épuisant et interminable d'une réflexion radicale, qui doit me ressaisir « pendant que je suis en train de former et de formuler l'idée du sujet et celle de l'objet », mettre « au jour la source de ces deux idées », être une « réflexion non seulement opérante, mais encore *consciente d'elle-même dans son opération* »⁵⁴. Dire que la réflexion doit être non seulement opérante, mais encore *consciente d'elle-même dans son opération*, c'est dire qu'elle doit prendre du *recul* par rapport à elle-même et par rapport à son discours et au langage qu'elle utilise et mobilise, survoler ce qu'elle exprime, et se survoler elle-même dans ce qu'elle exprime. Manifestement, une réelle difficulté compromet ou fragilise un tel retour de la réflexion sur elle-même, cette tentative de la réflexion de faire retour sur elle-même, pour se comprendre dans l'exercice de son activité de connaissance, de même que pour mettre en scène et donner à voir la manière dont elle comprend son propre travail et ses opérations. C'est comme si l'on demandait à l'œil de se voir lui-même. Manifestement ce genre d'opération pourrait se poursuivre à l'infini comme dans le dessin d'Escher, sans que la réflexion puisse jamais parvenir à une vue entièrement déployée d'elle-même. Il est curieux de constater au passage que la réflexion radicale débouche sur un paradoxe, peut-être un véritable problème, qui est plus souvent traité par les « logicistes » par ailleurs si éloignés d'une philosophie telle que celle qui nous occupe, traitant du langage : on n'arrive jamais à percer le mur du langage, parce que c'est encore en lui que l'on se situe encore pour discourir sur lui et en établir la validité ou les lois. Il s'agit toutefois d'un problème

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*, p. 370.

53. *Ibid.*, p. 254.

54. *Ibid.*, p. 253.

que l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* ne parvient pas à maîtriser (et ne prétend d'ailleurs pas maîtriser), tant s'avèrent grandes les puissances qui entrent en lice. Il s'agit peut-être davantage d'un problème qui permet de deviner, sans justement pouvoir les préciser ou les définir rigoureusement, les limites de toute recherche, d'un problème qu'on doit espérer résoudre définitivement et intégralement.

Reste à souligner qu'à partir de là, nous pourrions cependant mesurer tout le chemin parcouru depuis la *Phénoménologie de la perception*.

Récapitulons à présent les conclusions que nous pouvons tirer de cette étude. Faisant fond sur le procédé des *contrastés*, nous avons découvert finalement :

a/ ce qu'est la réflexion pour Merleau-Ponty : une activité émergeant d'une dimension de passivité plus fondamentale, d'une vie de conscience irréfléchie, pré-personnelle qui ne fait qu'un avec le mouvement de l'existence corporelle : quoique libre, la réflexion ne pourrait surgir si la conscience humaine ne se prêtait pas à cet avènement d'une ouverture/initiation sensible au monde et à soi, antérieure à la réflexion théorique et explicite d'un sujet qui revient sur soi et ses actes et éminemment liée au corps et à la perception.

b/ ce qu'elle doit faire : revenir sur le contact naïf (ou le « pacte naturel ») reliant le corps au monde, sur le rôle initiatique de la perception et sur le lien pré-réflexif de l'esprit et du monde, partir à la reconquête de la vie irréfléchie et encore impersonnelle de la corporéité, qui préfigure et annonce l'acte réflexif et qui se poursuit dans tous les actes plus subtils et raisonnables de la conscience.

c/ et comment elle doit le faire : d'une part, en renonçant au vocabulaire du dualisme et au point de vue de la conscience objectivante, dans une tentative risquée de refondre la conceptualité philosophique en vue d'exprimer et de respecter l'unité ou la connivence originelle du moi et du monde, de l'intérieur et de l'extérieur. Et d'autre part, cela s'accomplit par une destitution de l'idéal et de la posture métaphysique générale du *Kosmothéoros*, c'est-à-dire du « voyant qui oublie qu'il a un corps [...], qui se fait visionnaire »⁵⁵, du sujet spectateur, contemplatif et extérieur, ontologiquement dominateur sur le champ de son expérience.

Plusieurs questions critiques se posent à l'approche du « nouveau genre de réflexion » proposé par Merleau-Ponty, en particulier celle de savoir s'il nous amène à une réforme sans dépassement ou à une véritable sortie de l'intellectualisme. On semble s'accorder sur le fait que dans la *Phénoménologie de la perception* l'intellectualisme est, comme l'exprime bien V. Descombes, « réformé, mais non surmonté »⁵⁶. Certes, le *renversement* du schéma intellectualiste de la réflexion, opéré par Merleau-Ponty, ne change rien quant aux structures de base de cette philosophie : la

55. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 108.

56. V. Descombes, *Le même et l'autre*, Paris, Les éditions de Minuit, 1979, p. 88.

conscience⁵⁷ et la corrélation noético-noématique. Si loin qu'il aille dans l'exploration d'une vie de conscience irréfléchie, à partir de laquelle l'homme conscient doit se ressembler lui-même, Merleau-Ponty respecte/accepte pourtant l'essentiel de ce qu'enseigne la philosophie depuis Descartes : c'est toujours l'idée d'un face à face entre la conscience et l'objet, que l'on retrouve jusque dans les analyses du corps et de son dialogue avec les choses. Sans vouloir nous engager plus loin dans cette controverse, nous voudrions signaler que l'analytique du corps propre, développée dans la première partie de la *Phénoménologie de la perception*, donne l'amorce à une voie de sortie de l'intellectualisme plus viable et prometteuse – quoique encore discrète et implicite – que celle explicitement indiquée dans le chapitre sur le *Cogito*.

IV. À quelle philosophie conduirait une réflexion-sur-l'irréfléchi ?

Avant de conclure, il reste à se demander ce que devient la philosophie envisagée comme réflexion radicale : une fois critiquée la réflexion que pratiquait l'intellectualisme, ne serons-nous pas réduits à une conception de la philosophie comme monstration immédiate de la réalité, évocation, plus proche d'une fascination ou d'une suggestion, telles que peut nous les peut procurer un simple récit ou une œuvre d'art ?

Il est intéressant de noter qu'à son origine même, la tentative entreprise par Merleau-Ponty de *réfléchir-sur-l'irréfléchi*, en tant que tentative de sortir de la philosophie traditionnelle – issue de l'idéalisme kantien et plus loin cartésien (et plus loin encore platonicien) et de dépasser la tradition rationaliste en général, a été envisagée et reçue avec suspicion et méfiance. On se rappelle à cette égard, qu'en 1946, lors d'une séance de la Société française de Philosophie où Merleau-Ponty présentait et défendait les principales thèses et idées exposées dans la *Phénoménologie de la perception*, il avait à se défendre contre l'accusation, récurrente, d'être « allé trop loin » dans la critique de l'intellectualisme et d'avoir « inversé le sens ordinaire de ce que nous appelons » depuis Platon « la philosophie »⁵⁸. Tout particulièrement, É. Bréhier – qui était parmi les participants à cette séance – considère que chez Merleau-Ponty la philosophie revêt un sens nouveau et tout à fait déconcertant. À ses yeux, la démarche entreprise par le jeune philosophe soulève en effet la question de savoir « si la philosophie consiste à s'engager dans le monde, à s'engager dans les choses, non pas au point de

57. Comme le montre très clairement R. Barbaras, le concept de conscience incarnée et perceptive est un concept instable qui se critique en quelque sorte lui-même. Cf. R. Barbaras, « Conscience et perception. Le cogito dans la *Phénoménologie de la perception* », *Le tournant de l'expérience*, Paris, Vrin, 1998, p. 159-183.

58. M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op. cit., p. 73.

s'identifier à elles, mais au point de suivre toutes leurs inflexions, ou bien si la philosophie ne consiste pas dans une marche précisément *inverse* de cet engagement »⁵⁹. Pour Bréhier – qui s'inscrit dans la tradition philosophique issue de Platon – la philosophie suppose toujours et nécessairement un détachement à l'égard du perçu en tant que région confuse des apparences sensibles : penser c'est prendre ses distances vis-à-vis de la perception et s'élever par le progrès de la connaissance à une représentation du monde intelligible, qui soit cohérente, qui satisfasse la raison et qui suppose une autre faculté de connaître que la perception.

De son point de vue, le dépassement de la tradition philosophique proposé par Merleau-Ponty lui paraît impliquer une retombée de la philosophie dans le métaphorique ou le poétique. Bréhier s'exprime ainsi avec force : « je vois vos idées s'exprimant par le roman, par la peinture, plutôt que par la philosophie. Votre philosophie aboutit au roman. *Ce n'est pas un défaut*, mais je crois vraiment qu'elle aboutit à cette suggestion immédiate des réalités telle qu'on la voit dans les œuvres des romanciers »⁶⁰.

Pour sa part, Merleau-Ponty répond de « biais » à cette remarque de taille. Cela suggère qu'à cette époque le jeune philosophe n'assume, ni ne domine totalement les conséquences métaphilosophiques de ses options philosophiques, auxquels Bréhier l'oblige à penser. Il est encore loin de posséder tous les instruments conceptuels qui lui seraient nécessaires pour entretenir une discussion sérieuse avec cette position.

Cette remarque critique est, à notre avis, l'une des plus pertinentes qui ont été adressées à Merleau-Ponty à son époque et nous aide à mieux comprendre les implications métaphilosophiques inhérentes à la démarche mise en œuvre par l'auteur de la *Phénoménologie de la perception*. Nous voudrions donc y revenir ici pour en exploiter tout le potentiel. Nous avons au moins deux bonnes raisons pour cela. La première tient au fait que la remarque de Bréhier situe d'emblée Merleau-Ponty au cœur d'un débat qui va opposer en 1940-45 la philosophie phénoménologique, dont tout l'effort est de revenir au monde *vécu* en deçà du monde objectif et de retrouver notre contact naïf avec le monde, d'une part et, d'autre part, l'épistémologie ou la philosophie intellectualiste, largement dominante à l'époque, qui au contraire ne cherchait pas à explorer ce monde concret qui reste en marge de la science puisque pour elle le seul être pensable restait défini par les méthodes de la science⁶¹. Il nous semble en effet raisonnable de croire que

59. *Ibid.*, p. 75.

60. *Ibid.*, p. 78.

61. Comme l'on sait pour Merleau-Ponty, c'est Léon Brunschvicg (mais également Lachelier, cf. *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 67) et sa philosophie réflexive, qui, à son époque (début du XX^e siècle) est le représentant français le plus significatif de cette philosophie, qui somme toute « se contentait de rechercher les conditions qui rendent possible » (*ibid.*) la pleine objectivité, l'être défini « par les méthodes de la science » (*ibid.*) et ne cherche pas « à explorer ce monde concret » – le monde vécu ou perçu – « qui reste en marge de la science » (*Parcours II*, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 66) ou de l'univers pleinement déterminé de la science. Merleau-Ponty a témoigné de ce que sa génération devait à

les remarques de Bréhier sur l'idée de la philosophie chez le jeune Merleau-Ponty expriment un conflit caractéristique de la philosophie française de l'époque entre le champ de la phénoménologie et celui de l'épistémologie suivant laquelle c'est à la science ou à une philosophie de type rationaliste de nous dire ce qui est, tout le reste étant poésie, c'est-à-dire expression subjective, savoir relatif, particularisé.

La deuxième raison pour laquelle nous sommes intéressés au débat que Bréhier entretient avec le jeune Merleau-Ponty tient à la justesse et à la perspicacité de la remarque qu'il a formulée : elle s'avère frappante, surtout si l'on considère que dans *L'œil et l'esprit*, dernier écrit publié du vivant de l'auteur, Merleau-Ponty nous propose une nouvelle idée de la philosophie, modelée sur l'art – et tout particulièrement la peinture moderne – comme il se trouve exprimé avec force dans le passage suivant : « Or, cette philosophie qui est à faire, c'est elle qui anime le peintre, non pas quand il exprime des opinions sur le monde, mais à l'instant où sa vision se fait geste, quand, dira Cézanne, il "pense en peinture" »⁶². S'il est donc permis de trouver dans la remarque formulée par É. Bréhier l'intuition d'une inclination profonde qui traverse la totalité de l'œuvre de Merleau-Ponty, c'est d'elle que nous voudrions partir pour saisir l'idée, le sens profond, l'intention fondamentale qui anime et structure sa philosophie.

Comme l'on sait, il y avait aux yeux mêmes de Merleau-Ponty un lien, une proximité, une parenté profonde, entre l'activité à laquelle, en tant que philosophe, il avait consacré sa vie et l'activité à laquelle les peintres consacrent la leur. Ce lien a été discuté de manière très diverse et approfondie par des nombreux ouvrages et articles écrits et publiés lors des

l'enseignement de Léon Brunschvicg. En tant que professeur à la Sorbonne de 1909 à 1940, il exerça une autorité intellectuelle remarquable en France (vis-à-vis de Bergson, dont l'influence était au second plan et qui, en tant que professeur au Collège de France, n'avait jamais fait partie de l'Université), qui contribua à l'installation du néo-kantisme français comme doctrine dominante. Cf. *La philosophie de l'existence*, recueilli dans *Parcours II*, op. cit., p. 247 et suiv. La philosophie de Léon Brunschvicg est « la simple connaissance de l'activité spirituelle à l'œuvre dans la science » (*ibid.*, p. 66), une réflexion sur la science, qui se contente, en d'autres termes, de rechercher les conditions de possibilité de l'objectivité scientifique, de l'univers exact de la science newtonienne. Cela ferait de Brunschvicg le représentant le plus significatif (l'incarnation) de l'intellectualisme : pour lui, « de ce qui n'a pas été réduit en objet de science, nous ne pouvons rien dire, ni penser, pas même qu'il existe » (*ibid.*, p. 32), notre accès au monde se fait donc par la pensée, et par la pensée scientifique en particulier. C'est bien un monde partiel que me livre cette pensée, un monde, qui ne saurait être coextensif à ce qui *existe*. Cependant, même si l'on accordera que l'objectivité ne peut pas épuiser l'existence, « il n'y avait rien à dire de l'objet hors de ce qu'en dit la science, l'objet naturel restait pour nous une unité idéale » (*Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 67). « L'enseignement de Brunschvicg » – nous dit Merleau-Ponty – « nous a appris une fois pour toutes que la science, construction de l'intelligence aux prises avec le concret, reste ouverte et ne saurait être interprétée dans un sens dogmatique. Mais la philosophie propre de Brunschvicg ne cherchait pas à explorer ce monde concret qui reste en marge de la science. La perception, l'art, la religion n'étaient selon lui que des ébauches de la connaissance scientifique », *Parcours II*, op. cit., p. 66.

62. M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

vingt dernières années. Curieusement, mis à part M. Carbone⁶³, peu de commentateurs ont cherché ce qui prépare cette orientation dans les premiers textes. C'est pourquoi nous voudrions tenter ici de nous mettre en quelque sorte à la place de Bréhier pour essayer de voir ce qui, à la lecture de la *Phénoménologie de la perception*, a pu susciter d'abord sa réaction contre l'idée de la philosophie chez Merleau-Ponty et ensuite aussi son intuition profonde concernant sa destination et son avenir. Pour commencer, il nous semble raisonnable de croire que la réaction de Bréhier est largement motivée par la décision inaugurale qui lance le programme philosophique de la *Phénoménologie de la perception* et que Merleau-Ponty énonce de la manière suivante : « le premier acte philosophique serait donc de revenir au monde vécu en deçà du monde objectif, puisque c'est en lui que nous pourrions comprendre le droit comme les limites du monde objectif, de rendre à la chose sa physionomie concrète, aux organismes leur manière propre de traiter le monde, à la subjectivité son inhérence historique (...), de réveiller la perception et de déjouer la ruse par laquelle elle se laisse oublier comme fait et comme perception au profit de l'objet qu'elle nous livre et de la tradition rationnelle qu'elle fonde »⁶⁴. Or, voilà bien ce que Merleau-Ponty, du début à la fin de son œuvre n'a cessé de réclamer : au lieu de se détourner du perçu, lui accorder la primauté, s'y engager, l'habiter, l'ausculter, l'interroger, y revenir toujours. C'est contre un tel geste, à notre sens, que Bréhier réagit, puisqu'il continue de croire avec Platon que la philosophie réclame un détachement à l'égard du perçu en tant que région confuse des apparences et suppose l'exercice d'une autre faculté de connaître que la perception. On ajoutera que la réaction de Bréhier est largement motivée par l'idée de la phénoménologie explicitement thématifiée dans certains passages de l'*avant-propos* de la *Phénoménologie de la perception* et même impliquée dans la démarche mise en œuvre : elle pourrait tenir à ce que Merleau-Ponty nous invite en bonne méthode phénoménologique à ne plus séparer l'ordre clair et sage des idées intelligibles de la région confuse des perceptions et apparences sensibles, à ne plus faire la différence entre d'un côté la réalité telle qu'elle est en soi et pour soi et de l'autre la réalité telle qu'elle apparaît à une conscience, telle qu'elle est pour nous, entre l'objet comme être en soi et l'objet comme objet d'une visée ou d'une perception, comme objet intentionnel. Il nous invite ainsi à ne plus identifier le vrai et l'objectif, tout en l'opposant au vécu et à l'apparent, et nous montre sans cesse comment le monde vécu est à l'origine du monde connu et à sa façon plus vrai que le vrai. On trouvera dans l'*avant-propos* de nombreux autres passages qui manifestent bien une telle orientation chez Merleau-Ponty.

Là où par exemple il définit la philosophie comme suit : « la philosophie n'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais comme l'art la réalisation

63. M. Carbone, *La visibilité de l'invisible : Merleau-Ponty, entre Cézanne et Proust*, Hildesheim-Zürich-New York, G. Olms Verlag, 2001.

64. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 69.

d'une vérité »⁶⁵. Au même titre que l'art moderne (par exemple la peinture de Cézanne), la philosophie ne se réfère pas à une image figée ou objective du monde en soi, ni n'est-elle l'expression vaine et gratuite d'une subjectivité : elle « veut comprendre comment paradoxalement il y a *pour nous de l'en soi* »⁶⁶, elle est, au même titre que l'art, une tentative risquée de « replacer sous notre regard » d'offrir « à notre constatation », le « rapport au monde, tel qu'il se prononce infatigablement en nous »⁶⁷, un effort pour traduire et exprimer dans un langage adéquat la texture originelle du monde et de notre vie, celle « qui paraît dans nos désirs, nos évaluations, notre paysage, plus clairement que dans la connaissance objective »⁶⁸, en tant que nous sommes au monde par notre corps.

Mais ce ne sont pas seulement les réflexions explicitement consacrées à la phénoménologie qui témoignent d'une étrange symbiose proposée par Merleau-Ponty, entre philosophie et art, d'une idée de la philosophie, assez proche de l'art et de la littérature. De fait, la *Phénoménologie de la perception* en elle-même, au travers de la parole, et de l'écriture, les procédés et les stratégies philosophiques qu'elle met en œuvre, témoigne d'une telle orientation et nous propose un exemple éclairant de cette proximité et d'une contamination féconde entre art et philosophie. On peut observer d'abord que Merleau-Ponty pratique ici une conceptualité descriptive et inachevable qui ne se tient ni aux critères cartésiens de l'évidence, ni à ceux, phénoménologiques, de l'universalité, mais au seul précepte husserlien de décrire le monde réel dans toutes ses formations, de « revenir "aux choses mêmes" ». On observe aussi que Merleau-Ponty utilise, pour s'exprimer, aussi bien des concepts thématiques, médités, techniques que ce que E. Fink appelait des concepts opératoires⁶⁹, non réfléchis, couverts d'ombre (qui demeurent dans l'ombre), des notions *transversales*, des concepts qui, *prima facie*, ne conviennent pas, qui sont finalement étrangers au contexte et au vocabulaire philosophique, mais nous donnent en échange des représentations analogues, bref des *images*. Il apparaît en effet, dans la *Phénoménologie*, que, très souvent, l'interprétation d'une dimension de l'existence et de l'expérience emploie et utilise les catégories d'autres dimensions. L'on remarquera, également, qu'au cours d'un développement thématique, Merleau-Ponty guide souvent la compréhension du lecteur à travers d'innombrables exemples concrets ou détails, susceptibles de donner une véritable perception. L'on pourrait dire, finalement, que l'originalité, la force éclairante, la grandeur et le caractère impressionnant de cet ouvrage, qui nous donne le sentiment aigu de la réalité, résident en ceci que Merleau-Ponty cherche moins à créer ou à

65. *Ibid.*, p. xv.

66. *Ibid.*, p. 86.

67. *Ibid.*, p. XIII.

68. *Ibid.*

69. E. Fink, « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », in *Husserl. Cahiers de Royumont*, Philosophie, n. III, Paris, Éditions de Minuit, 1959, p. 214-241.

exprimer des idées, qu'à « réveiller les expériences qui l'enracineront dans les autres consciences »⁷⁰. C'est pourquoi, à mon sens, l'on doit reconnaître qu'il s'agit d'un texte qui manifeste une conception de la philosophie aux ambitions strictement descriptives.

Il est temps de conclure. Il s'agit pour nous d'explicitier vers quelle nouvelle conception de la philosophie Merleau-Ponty nous amène au moins en intention. De notre discussion émerge clairement combien cet auteur s'éloigne des philosophes qui, depuis Platon, proclament d'une manière ou d'une autre le nécessaire *dépassement* du perçu, que ce soit au nom des Idées platoniciennes ou cartésiennes ou au nom des prétendus faits objectifs définis par la méthode de la science. Cette orientation ne semble toutefois pas nous entraîner en dehors de l'entreprise épistémologique au sens le plus large et inclusif, elle n'implique nullement une retombée du philosophique dans le métaphorique ou le poétique. Tout au contraire, comme en témoigne l'attention particulière qui lui est accordée par des philosophes qui réclament aujourd'hui un nécessaire dépassement du point de vue et de l'entreprise épistémologiques⁷¹, ce qui apparaît décisif et original dans le chemin indiqué et emprunté par Merleau-Ponty, c'est qu'il nous propose une façon d'assumer le *projet* moderne, tout en renversant le point de vue de l'*épistémologie* moderne classique.

70. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 25.

71. Cf. à ce sujet, C. Taylor, *Le dépassement de l'épistémologie*, in J. Poulain, *Critique de la raison phénoménologique*, Paris, Les éditions du CERF, 1991, p. 115.

Bibliographie

- Barbaras R., *Le tournant de l'expérience*, Paris, Vrin, 1998.
- Carbone M., *La visibilité de l'invisible : Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, Hildesheim-Zürich-New York, G. Olms Verlag, 2001.
- Fink E., « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », in *Husserl. Cahiers de Royaumont*, Philosophie, n. III, Paris, Éditions de Minuit, 1959.
- Granel G., *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Merleau-Ponty M., *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 1996.
- Merleau-Ponty M., *Sens et non-sens* (1948) nouvelle édition, Paris, Gallimard, 1995.
- Merleau-Ponty M., *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty M., *Parcours (1935-1951)*, Lagrasse, Verdier, 1997.
- Merleau-Ponty M., *Parcours II (1951-1961)*, Lagrasse, Verdier, 2000.
- Taylor C., *Le dépassement de l'épistémologie*, in J. Poulain, *Critique de la raison phénoménologique*, Paris, Les éditions du CERF, 1991.

Procéduralisme et politique délibérative

La philosophie politique de Jürgen Habermas

Isabelle Aubert et Oliver Flügel

L'analyse, par Jürgen Habermas, de la philosophie politique sous l'angle du procéduralisme, et le lien étroit que sa théorie politique entretient avec une certaine conception du droit, prennent sens dans une évolution générale de sa pensée. Il convient donc pour commencer de retracer la progression qui amène cet auteur à s'intéresser centralement à la philosophie politique.

Dans la *Théorie de l'agir communicationnel*¹, Habermas développe les instruments sociologiques nécessaires à une Théorie Critique intersubjective, en révélant la nécessité de l'entente langagière entre les acteurs pour la coordination sociale, et en réhabilitant la raison dans sa nature communicationnelle. Croisant ses recherches sur l'interaction sociale à une analyse pragmatique du langage – qui explicite la base rationnelle des présuppositions de tout acte de langage –, Habermas en vient ensuite à rechercher la justification rationnelle de l'activité communicationnelle dans une théorie morale de nature discursive. Parce qu'un acte de communication véritable suppose le respect d'une procédure intersubjective (soit le respect mutuel des personnes et des perspectives des participants), le cadre normatif de toute communication peut être explicité par des principes moraux discursifs. L'« éthique de la discussion », en tant que théorie morale intersubjective, apporte alors la justification rationnelle nécessaire pour une activité communicationnelle².

1. Cf. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomes, trad. J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987.

2. J. Habermas, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Ch. Bouchindhomme, Paris, Champs-Flammarion, 1986 (*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1983); J. Habermas, *L'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Paris, Champs-Flammarion, 1992 (*Erläuterungen zur Diskursethik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1991).

Cependant, cette morale intersubjective est, de l'aveu même de Habermas, confrontée au problème de toute théorie morale déontologique, dans la mesure où elle se rapporte idéalement à une communauté de sujets autonomes, sans pouvoir, elle, avoir les moyens pour sa réalisation concrète. Si l'analyse normative des structures communicationnelles ouvre la perspective d'une « situation idéale de parole³ » informée, sans contrainte, la réalité sociale reste largement dominée par le malentendu et la communication déformée.

« Ce qui règne en règle générale, c'est la grisaille des situations à mi-chemin entre, d'une part, l'incompréhension et la méprise, entre le manque de sincérité volontaire et involontaire, entre le désaccord masqué et ouvert et, de l'autre, entre l'accord préalable et l'entente réalisée⁴ ».

Ou encore, dans le contexte politique, Habermas constatera pareillement dans *Droit et démocratie* : « ce sont, de toute façon, les compromis qui prédominent partout⁵ ».

Ainsi, la discussion morale a beau fournir les règles procédurales de l'argumentation rationnelle, elle paraît inadaptée au contexte des discussions politiques et sociales. La morale, en effet, dispose seulement de la force faible des arguments moraux. Elle ne donne qu'une faible motivation rationnelle, dont la portée, au mieux, ne s'étend qu'à mon action et à ma conviction intime, mais n'est pas en mesure d'avoir une efficacité collective, et de garantir qu'au terme d'une discussion publique, d'autres raisons, des raisons peut-être plus séduisantes, ne s'avèreront pas être *plus fortes*⁶. En reconstruisant la rationalité morale-pratique indépendamment des « processus de décisions effectivement institutionnalisés⁷ », la philosophie de Habermas paraît, à ce stade, incomplète.

3. J. Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 348 (*Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1992, p. 392).

4. J. Habermas, *Signification de la pragmatique universelle*, in *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987, p. 332. – (« *Typisch sind Zustände in der Grauzone zwischen Unverständnis und Mißverständnis, beabsichtiger und unfreiwilliger Unwahrhaftigkeit, verschleierter und offener Nicht-Überstimmung einerseits, Vorverständigtsein und erzielter Verständigung andererseits* », in « *Was heißt Universalpragmatik ?* », in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1982, p. 355).

5. J. Habermas, *Droit et démocratie*, p. 306 (*Faktizität und Geltung*, p. 344 : « *Den breitesten Raum nehmen ohnehin Kompromisse ein* »).

6. J. Habermas, *Le contenu cognitif de la morale, une approche généalogique*, in *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 11-63, ici : p. 50 (*Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral*, in : *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, p. 11-64, ici p. 51).

7. J. Habermas, *Théorie de l'Agir Communicationnel*, t. I, p. 12.

Un tel diagnostic de l'insuffisance de la moralité n'est pas le premier à apparaître dans l'histoire de la philosophie pratique, et est devenu un point d'achoppement majeur de la philosophie allemande depuis Kant. Aussi la réponse habermasienne, qui consiste à confronter la raison communicationnelle aux institutions juridiques et politiques, retrouve-t-elle les intuitions d'une tradition (que ce soit l'idéalisme, ou la théorie critique).

Cette confrontation qui se traduit par la reconstruction normative simultanée du droit et de la politique est animée par l'idée, essentielle pour Habermas, selon laquelle la théorie du droit et la théorie politique⁸ ne forment que les deux faces d'un même processus : l'auto-organisation d'une communauté politique. Sont élaborées, dès lors, en vis-à-vis, une théorie du droit, qui reprend l'exigence normative des procédures de la discussion morale, et une philosophie politique, qui est redevable des acquis sociologiques de la théorie communicationnelle.

Droit et démocratie. Entre Faits et Normes, le deuxième grand ouvrage philosophique de J. Habermas, déploie ainsi une théorie juridique et politique, ayant pour fil directeur, la raison intersubjective. Signalons qu'à partir de la parution de cet ouvrage, est initié, dans la théorie habermasienne, un remaniement qui accorde à la philosophie politique une place centrale.

Le parcours philosophique de Habermas expliquant sa préoccupation croissante à l'égard de la théorie politique, nous exposerons tout d'abord l'hypothèse justifiant un lien interne entre droit et théorie politique (I), puis nous dégagerons, à partir de ces prémisses, la conception procédurale de la démocratie (II), et adresserons enfin quelques remarques critiques au modèle délibératif habermasien (III).

I. Présupposés méthodologiques et cadre conceptuel de la théorie délibérative de J. Habermas

A. Réflexions méthodologiques sur la normativité du droit

Fidèle à la voie de ses premiers travaux, Habermas suit, dans sa théorie politique, une ligne de pensée à la fois normative et méthodique. D'après lui, la normativité n'est pas quelque chose de transcendant ou d'extérieur aux structures sociales, mais elle est déjà contenue dans ces structures, elle leur est, d'une certaine façon, immanente. Ce postulat de départ explique l'ancrage de la pensée politique habermasienne dans une théorie de l'intersubjectivité sociale (2), mais aussi la tâche du théoricien critique qui consiste alors dans une reconstruction de cette normativité (1).

8. Cf. J. Habermas, « Du lien interne entre État de droit et démocratie », in *L'intégration républicaine*, p. 280-284 (*Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie*, in *Die Einbeziehung des Anderen*, p. 298-303).

1) Eu égard à la reconstruction normative du droit, une évidence apparaît. Cette reconstruction se heurte à une résistance factuelle, du fait que la normativité n'existe pas telle quelle dans les structures sociales et politiques. La normativité est toujours, et notamment par rapport aux structures juridiques et politiques, confrontée aux faits (*Faktizität*), qui la contredisent, ou qui, même, l'obscurcissent. Tirant les conclusions de ce constat, la thèse principale de Habermas sur le droit est que celui-ci, et tout particulièrement ce qu'il appelle le « droit démocratique », procède toujours d'une tension entre les faits et la validité des normes. De là, le titre de son ouvrage *Faktizität und Geltung*⁹, factualité et validité.

Cette tension entre l'ordre des faits et celui des normes retrouve une idée classique de la philosophie politique qui, traditionnellement, oppose droit naturel et droit positif. Par rapport à cette ligne de pensée, la conception habermasienne du droit se distingue, néanmoins, en prétendant embrasser les deux idées contradictoires du droit. Contrairement aux théories du droit positif, J. Habermas pense réunir dans son concept du droit, *à la fois*, les faits positifs *et* la normativité, qui est « toujours déjà là » (*immer schon*).

2) Une telle conception du droit est modelée à partir de l'idée d'une raison communicationnelle. L'idée de Habermas est que, de la même manière qu'il existe, dans les structures du monde vécu (*Lebenswelt*¹⁰) qui permettent la communication quotidienne, une normativité sous-jacente, confuse, mais jamais complètement étouffée, il y aurait aussi dans les structures du droit moderne un contenu, qui dépasse sa positivité pure¹¹.

Sous réserves que cette hypothèse s'avère exacte, une telle conception normative du droit présente pour deux raisons, selon Habermas, un avantage théorique supplémentaire. Elle rassemble, d'une part, les perspectives de la justice et de la sociologie du droit¹² dans un modèle unitaire, et elle ouvre, d'autre part, la voie à une méthode critique.

B. Une théorie intersubjective de l'État de droit démocratique

La réalisation de la normativité (fragile) du droit moderne trouve son noyau conceptuel dans la thèse habermasienne d'un rapport interne entre

9. Il faut avoir à l'esprit le sous-titre de la traduction française pour retrouver cette idée : *Droit et démocratie. Entre faits et normes*.

10. « Monde de la vie » et « monde vécu » sont les traductions courantes de *Lebenswelt*, nous les reprenons ici. Le monde vécu se définit comme un ensemble d'évidences et de convictions d'arrière-plan, partagé par tous les membres d'une communauté.

11. Cf. J. Habermas, *Droit et démocratie*, p. 19 (*Faktizität und Geltung*, p. 19).

12. J. Habermas, *Droit et démocratie*, p. 21 (*Faktizität und Geltung*, p. 22). C'est là la *differentia specifica* de la théorie habermasienne par rapport à d'autres théories philosophiques de la justice, qui ne conçoivent pas d'interdépendance entre les deux niveaux de la factualité et de la normativité, et confrontent le droit existant directement aux exigences d'une idée normative de la justice. Ce que reproche Habermas, notamment, à John Rawls. Cf. Habermas, *Droit et démocratie*, p. 71-80 (*Faktizität und Geltung*, p. 78-90).

l'État de droit et la démocratie¹³. On peut clarifier, en deux temps, le cœur de ce raisonnement.

1) En premier lieu, Habermas relie l'idée de la souveraineté populaire à la conception des droits de l'homme. Il est évident, pour lui, que les droits de l'homme ne peuvent être imposés de l'extérieur à une communauté démocratique autonome, puisque les règles juridiques démocratiques proviennent, par définition, d'une participation commune et égale de tous :

« Les droits de l'homme, qui *permettent* d'exercer la souveraineté populaire, ne peuvent pas constituer une restriction externe de cette pratique »¹⁴.

Pour justifier ce miracle, pour ainsi dire, des droits de l'homme, qui présupposent, de façon constitutive, l'exercice de la souveraineté populaire, et, pour résoudre, en même temps, l'impossibilité qu'il y a de dicter à l'avance à la souveraineté populaire des règles, même les plus fondamentales, Habermas introduit la formule de la « co-originarité » (*Gleichursprünglichkeit*)¹⁵ des droits individuels (libertés fondamentales) et des droits politiques (droits à la participation politique).

Cette réflexion sur le fondement du droit appelle une étude normative et intersubjective des procédures démocratiques, sur laquelle nous reviendrons. On peut simplement retenir, pour l'instant, l'intuition qui guide sa reconstruction : avant de se spécialiser en droits individuels ou politiques, le droit a « un sens originairement intersubjectif¹⁶ ». Contre la fiction du contrat social, Habermas préconise une « concession réciproque des droits¹⁷ » qui ne correspond pas à un acte de décision, mais qui explicite les « rapports symétriques de reconnaissance réciproque¹⁸ » sous-jacents aux rencontres horizontales¹⁹ entre individus.

2) Même si l'on considère comme plausible la co-originarité des droits de l'homme et de la souveraineté populaire, l'extension de cette thèse à l'ensemble des droits subjectifs paraît difficile. Si l'on poursuit le

13. Cf. J. Habermas, « Du lien interne entre État de droit et démocratie », p. 275-286 (*Über den internen Zusammenhang...*, p. 293-305).

14. J. Habermas, « Du lien interne... », p. 282, Habermas souligne. (« *Menschenrechte, die die Ausübung der Volkssouveränität ermöglichen, können dieser Praxis nicht von außen auferlegt werden* », *Über den internen Zusammenhang...*, p. 300).

15. J. Habermas, *Droit et démocratie*, p. 120 (*Faktizität und Geltung*, p. 135).

16. *Ibid.*, p. 273-274 (*Ibid.*, p. 306).

17. *Ibid.*, p. 150 (*Ibid.*, p. 166).

18. *Ibid.*, p. 273 (*Ibid.*, p. 306).

19. La reconnaissance réciproque des droits correspond à une « socialisation horizontale » (*horizontale Vergesellschaftung*), in *ibid.*, p. 153 (*Faktizität und Geltung*, p. 168), par différence avec la « socialisation verticale » qui découle de l'organisation étatique.

raisonnement habermasien, on remarque qu'afin de parvenir à son but théorique, qui est de fonder une relation nécessaire et constitutive entre l'État de droit et la démocratie, J. Habermas élargit sa thèse de la co-originarité en affirmant que l'autonomie publique (« les droits à la participation politique²⁰ ») et l'autonomie privée (« l'usage privé des libertés subjectives²¹ ») sont également co-originaux.

Le sens de cette affirmation se comprend à la lumière de la définition de l'autonomie juridique, puisque celle-ci, selon Habermas, repose sur deux relations indissociables et fondamentales des individus au droit. Le droit, tout d'abord, du fait de sa nature coercitive, exige un « sujet de droits » auquel il s'adresse ; ensuite, l'obligation nécessaire du droit légitime suppose que les destinataires du droit en soient, *en même temps*, les auteurs ou les colégislateurs²². Cette double relation au droit explique que l'autonomie juridique doive réunir, comme ses conditions nécessaires, autonomies privée et publique. On notera qu'Habermas reformule, pour une grande part, la définition kantienne du droit, sous une forme intersubjective.

Étant donnés les présupposés définitionnels de l'autonomie juridique, ses conditions d'effectuation sont justifiées par l'idée d'un cercle vertueux de l'autonomie privée et de l'autonomie publique. Celui-ci peut s'exposer ainsi : la jouissance égale des libertés fondamentales subjectives est la condition nécessaire de l'autolégislation ; inversement, seul un droit garantissant la formation de l'opinion et de la volonté politiques assure, à la longue, la réalisation des droits subjectifs²³.

La reconstruction habermasienne de la normativité du droit montre à quel point ce rapport mutuel, obscurci par la réalité juridique et dénié par nombre de théories, est néanmoins au cœur de l'idée et de la pratique du droit moderne²⁴.

Ainsi, l'intuition de départ de Habermas est que le droit a pour tâche de garantir l'équilibre entre la souveraineté populaire et l'autonomie publique, d'un côté, et les droits fondamentaux et l'autonomie privée, de l'autre. Le rôle du droit consiste donc à protéger les droits subjectifs, autant que le droit à l'autodétermination. On a dès ici l'indice que le rapport originaire entre droit et démocratie se prolonge dans un processus dynamique de légitimation démocratique, grâce à la protection par le droit d'une citoyenneté active. On reviendra sur ce point. Il s'agit tout d'abord de répondre à la question suivante : quelle conception de la démocratie est induite de la nature et de la fonction du droit ?

20. *Droit et démocratie*, « Postface », p. 481 (*Faktizität und Geltung*, p. 665).

21. *Ibid.*

22. « Du lien interne... », p. 282-283 (*Über den internen Zusammenhang...*, p. 301).

23. *Droit et démocratie*, *Postface*, p. 486 (*Faktizität und Geltung*, p. 671).

24. J. Habermas, « Du lien interne... », p. 283 (*Über den internen Zusammenhang...*, p. 302).

II. Démocratie procédurale et politique délibérative

L'ensemble des relations que l'on vient d'exposer forme le point de départ conceptuel de la théorie délibérative habermasienne. La thèse de l'identité des destinataires et des auteurs du droit indique comment le principe de la discussion définit la nature du droit : les règles d'une rationalité communicationnelle servent à élaborer le droit, qui reste fondamentalement procédural et réflexif.

De même que pour le traitement du droit moderne, Habermas développe sa théorie de la démocratie sur fond d'une reconstruction normative. L'idée sous-jacente est que, même si elle est souvent déformée, il y a une structure normative des procédures délibératives commune à toutes les pratiques politiques publiques et, à l'œuvre, dans chacune²⁵. Étant donnée cette hypothèse de départ, Habermas s'attache à montrer comment le projet critique de la démocratie délibérative s'articule à deux niveaux : il est lié au processus politique réel, en se rapportant à sa normativité immanente, et, en même temps, il cherche à transformer, en profondeur, le caractère de ce processus réel, dont la normativité propre tend à être niée dans la pratique politique.

A. Entre libéralisme et républicanisme

Pour expliquer sa conception de la démocratie délibérative, Habermas se positionne dans le débat entre libéralisme et républicanisme, en faisant de sa théorie de la démocratie, une voie alternative²⁶. On peut, à l'aide d'un modèle idéal-typique, rappeler ces trois conceptions, et les confronter. Face à l'opposition entre le libéralisme, qui perçoit surtout le processus politique comme une négociation entre intérêts particuliers, et le républicanisme qui, contre une telle réduction atomiste de la politique, revendique la vision communautarienne d'un processus politique constitutif de la communauté, la théorie habermasienne tente d'introduire une troisième voie d'intelligibilité du processus politique : la démocratie procédurale ou délibérative. La tâche de cette « troisième voie » va consister à éviter les erreurs réciproques du libéralisme et du républicanisme, tout en combinant *grosso modo* leurs stratégies normatives. Selon Habermas, l'avantage de sa démocratie délibérative se trouve dans sa capacité à réaliser, et à arranger, à la fois,

25. On trouve cette notion d'une normativité immanente à la communication publique très tôt déjà dans la pensée habermasienne. Elle est exposée au début des années soixante dans son étude : *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. M. B. de Launay, Paris, Payot, 1978, pour la 1^{ère} édition française.

26. Cf. J. Habermas, *Droit et démocratie*, chap. VII et « Trois modèles normatifs de la démocratie », in *L'intégration républicaine*, p. 259-274 (*Drei normative Modelle der Demokratie*, in *Die Einbeziehung des Anderen*, p. 277-292).

l'exigence normative individualiste du libéralisme et, la normativité collective du républicanisme²⁷.

Quelles sont, selon l'interprétation habermasienne, les erreurs principales des deux autres théories politiques ? À en croire Habermas, le républicanisme fait référence à une notion problématique de la communauté, qui est, disons, incompatible avec les conditions pluralistes de la modernité. Cet idéalisme de la vertu non seulement ignore la normativité des droits individuels, mais n'est pas, de plus, réalisable dans le contexte des sociétés modernes²⁸. À l'opposé de cette conception, la théorie libérale, paraît nier la dimension collective au nom d'un individualisme emphatique. Pour Habermas, cette proposition revient simplement à commettre l'erreur inverse du républicanisme. Car, à travers cet individualisme, le libéralisme tend à paralyser la dimension collective qui demeure, malgré tout, un élément constitutif du processus politique démocratique.

D'un point de vue plus général de philosophie première, l'erreur de ces deux théories est pour Habermas le signe que, pour interpréter le politique, la perspective du sujet (entendu au niveau individuel par le libéralisme, ou comme un macro-sujet par le holisme républicain) est devenue caduque, et qu'il est nécessaire d'accorder dorénavant la priorité à une étude relationnelle des interactions entre sujets. C'est pour cela qu'afin de réaliser les exigences contraires des théories libérale et républicaine, et d'éviter leurs erreurs, Habermas problématise l'enjeu du concept de « procédure politique », au moyen d'une reformulation de la raison pratique par « les règles de la discussion et les formes de l'argumentation » (*Diskursregeln und Argumentationsformen*)²⁹.

En accord avec le républicanisme, et contre certaines implications de la théorie libérale, Habermas affirme l'importance d'une constitution collective de l'opinion et de la volonté publiques. Mais il se démarque, à son tour, de la conception républicaine, en précisant que le lieu d'une telle constitution ne peut être issu d'une identité collective commune forte, pensée sur le modèle de la communauté éthique. À la place de cette conception communautaire, Habermas propose des procédures publiques qui tiennent compte de l'exigence libérale de l'individualité³⁰ autant que de l'idée républicaine de cohésion sociale. L'essentiel de ces procédures est exprimée par l'idée d'une « intersubjectivité supérieure de processus d'entente s'effectuant au moyen de procédures démocratiques ou dans le réseau communicationnel des espaces publics politiques³¹ ». De cette idée d'une « intersubjectivité

27. J. Habermas, *Droit et démocratie*, p. 321 (*Faktizität und Geltung*, p. 359). Notons que la conception républicaine que vise Habermas ne fait pas référence au néo-républicanisme contemporain, ce qui peut limiter en partie la portée de sa critique.

28. J. Habermas, « Trois modèles normatifs... », p. 265 (*Drei normative Modelle*, p. 283).

29. J. Habermas, *Droit et démocratie*, p. 321 (*Faktizität und Geltung*, p. 360).

30. « Trois modèles normatifs... », p. 269 (*Drei normative Modelle...*, p. 287).

31. *Ibid.*, p. 270, (« höherstufige Intersubjektivität von Verständigungsprozessen », *Drei normative Modelle...*, p. 288), Habermas souligne.

supérieure de processus d'entente », Habermas tire deux conséquences qui, toutes deux, exposent la voie alternative aux modèles républicain et libéral.

L'existence d'interactions entre citoyens liée par la recherche d'une entente, peut, en premier lieu, expliquer comment les droits individuels peuvent être conservés, tout en justifiant la protection possible de la solidarité collective, dont la reproduction est précaire dans les sociétés modernes. Dans les conditions modernes des sociétés démocratiques, la solidarité, est, en effet, menacée par les deux autres ressources abstraites et systémiques de l'intégration sociale : le pouvoir administratif et l'argent.³² En second lieu, l'idée d'un processus intersubjectif global montre que les procédures délibératives, en droit, établissent un lien de continuité entre deux niveaux complémentaires de la société politique auto-organisée.

B. Une théorie procédurale de la politique

Regardons de plus près la société démocratique, à partir du prisme d'une rationalité communicationnelle, afin de dégager, plus avant, le sens d'une politique procédurale.

1) Des espaces publics

Étant donnés le sens intersubjectif des droits, et le lien interne entre système de droit et démocratie, on comprend que l'autodétermination de la société soit considérée comme une sorte de processus intersubjectif (ou communicationnel) étendu, qui rende légitime le pouvoir étatique. Effectivement, du point de vue d'une théorie de la société, la société démocratique est décrite comme un *espace public* autonome, dont la vitalité dépend de la *multiplicité* et de la *diversité* des formes de communication³³. Coexistent, selon la distinction que Habermas reprend à Nancy Fraser³⁴, un espace public *fort*, formé d'assemblées et de parlements, et un espace public *faible*, composé de mass media indépendants, d'associations organisées autant que d'afflux d'opinions spontanés par des voies informelles de communication (conversations de café...). Précisons que la notion d'espace public n'équivaut pas à la notion de *sphère publique*, en tant que celle-ci est traditionnellement opposée à la *sphère privée*, mais prétend rendre caduque cette distinction qui peut limiter l'ouverture des thèmes du débat public.

32. J. Habermas, *Droit et démocratie*, p. 324 (*Faktizität und Geltung*, p. 363).

33. Rappelons qu'à côté des formes informelles de la communication, les systèmes représentent la deuxième composante sociétale pour Habermas, qui tend à interférer avec celles-là. La description du dynamisme *démocratique* de la société politique nous contraint à isoler quelque peu artificiellement le niveau de la communication entre citoyens, et à ne pas présenter exhaustivement la conception habermasienne de la société.

34. Habermas a accepté la critique de Nancy Fraser (« Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », in C. Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1991) sur sa première version de l'espace public libéral bourgeois, exposée dans *L'espace public*, et a modifié sa notion d'espace public en conséquence.

2) La circulation du pouvoir politique

Du point de vue d'une théorie politique, ces deux types d'espaces publics expriment, à travers une souveraineté populaire « intersubjectivement dissoute³⁵ » ou disséminée, deux sphères de production du pouvoir politique : face au pouvoir administratif des institutions³⁶, les espaces publics informels transforment les libertés communicationnelles en un « pouvoir communicationnel³⁷ ».

Entre ces deux sphères politiques, est proposée une circulation complexe du pouvoir. Habermas propose ainsi de combiner, d'une part, des voies informelles de constitution du pouvoir politique avec, d'autre part, des procédures institutionnalisées, qui traduisent ce pouvoir communicationnel, généré par des débats public anarchiques, dans un pouvoir administratif³⁸. Afin de comprendre comment s'opère différemment cette circulation du pouvoir, on peut distinguer dans l'analyse du pouvoir, deux niveaux : le *lieu de décision*, le *processus de légitimation*.

2.1 Pouvoir de décision

L'effectuation de la circulation du pouvoir, problématique, peut se penser, nous semble-t-il, en des termes non habermasiens, selon un rapport de représentation (a) ou selon un rapport d'influence (b) entre ces deux sphères. Les deux types de rapports entre la sphère publique et les systèmes institutionnels correspondent à des modes différents du traitement des problèmes. Habermas les appelle, d'une façon un peu vague, le *mode ordinaire* (a) et le *mode extraordinaire* (b)³⁹.

a) D'après *Droit et démocratie*, la plupart des décisions administratives sont, et doivent, normalement, être prises en empruntant les canaux administratifs réguliers. En reconnaissant la complexité administrative, Habermas admet que les décisions ne peuvent directement provenir de la sphère publique anarchique mais sont soumises aux exigences techniques et aux règles de l'administration moderne.

b) Ce n'est que dans des situations problématiques qu'intervient un mode extraordinaire de décision, qui est attentif aux formulations de

35. J. Habermas, « La Souveraineté populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public », trad. M. Hunyadi, in *Lignes*, n° 7, Paris, Séguier, sept. 1989, p. 29-58, ici p. 52. Voir également *Droit et démocratie*, p. 154 : « (...) la souveraineté du peuple ne s'incarne plus dans une assemblée concrètement identifiable de citoyens autonomes. Elle se retire dans les cycles communicationnels, pour ainsi dire, sans sujets, des débats publics et des organismes ».

36. J. Habermas, *Droit et démocratie*, p. 382 (*Faktizität und Geltung*, p. 430).

37. Habermas emprunte cette expression à Hannah Arendt. Cf. J. Habermas, *Droit et démocratie*, p. 165-168 (*Faktizität und Geltung*, p. 182-187).

38. Cf. J. Habermas, *Droit et démocratie*, p. 165-168 (*Faktizität und Geltung*, p. 182-187). Voir également, « Trois modèles normatifs... », p. 270 (*Drei normative Modelle...*, p. 288).

39. *Droit et démocratie*, p. 385 (*Faktizität und Geltung*, p. 433).

l'opinion publique⁴⁰. Dans un cas extraordinaire de résolution d'une crise, deux conditions doivent être satisfaites. D'un côté, ce traitement de la crise dépend de l'existence d'une opinion publique critique, habituée à une pratique de la liberté communicationnelle, et donc suffisamment compétente pour élaborer et formuler des thèmes nouveaux, et, d'un autre côté, il a besoin d'institutions administratives et politiques régulières qui se laissent influencer par la société civile et soient suffisamment à l'écoute des attentes normatives de la société civile.

2.2 Pouvoir de légitimation

Ce mode extraordinaire du traitement des problèmes révèle que, *de façon continue*, afin qu'aucun déséquilibre ne s'instaure au détriment de la pratique citoyenne, il faut avoir les moyens d'enregistrer les opinions de l'espace public dans le cycle du pouvoir officiel. Cela montre la nécessité d'un rapport réel constant entre les deux sphères.

On pressent la difficulté à laquelle se heurte Habermas. Comment la pratique citoyenne de l'espace public, par des discussions « au caractère imprécis⁴¹ », peut-elle influencer le pouvoir politique officiel ?

En tant que communication sans contraintes, le pouvoir communicationnel, signale et problématise de nouveaux thèmes publics⁴², contribue à former la volonté politique et est donc une source de légitimation du pouvoir étatique. Il lui revient d'influencer le pouvoir administratif, sans être canalisé par celui-ci, car seule l'ouverture illimitée des thèmes débattus (selon les principes de neutralité et de publicité) accordent une force démocratique innovante à l'opinion publique. Simplement, du fait de son absence de force décisionnelle, le pouvoir communicationnel ne peut avoir une action directe sur le pouvoir administratif.

Dès lors, pour contrebalancer toute dérive possible du système administratif qui pourrait devenir « un parti parmi les autres⁴³ », Habermas a recours à un nouvel aspect du droit : est en jeu, en plus de la protection des libertés négatives, la préservation de l'*autonomie* du « processus politique *issu* de la société civile⁴⁴ ». L'autonomie de la pratique citoyenne dépendant d'un droit à la communication mais aussi de la réalisation de certaines attentes exprimées par cette liberté communicationnelle, le droit, garant de l'autonomie politique, ne peut qu'être attentif à ces attentes normatives. Par son langage, le droit, remplit, par conséquent, un rôle nouveau de « médium » entre le cycle communicationnel et le pouvoir administratif : le

40. *Ibid.*

41. C. Audard, « Le principe de légitimité démocratique et le débat Rawls-Habermas », in R. Rochlitz (dir.), *Habermas. L'usage public de la raison*, p. 115.

42. J. Habermas, *Droit et démocratie*, p. 386 (*Faktizität und Geltung*, p. 434).

43. *Ibid.*, p. 195 (*ibid.*, p. 217).

44. *Ibid.* (*ibid.*, p. 216).

droit « permet au pouvoir fondé sur la communication de *se transformer* en pouvoir administratif⁴⁵ ».

Grâce à la médiation du droit, l'opinion et la volonté publiques, qui se forment dans les libertés communicationnelles, pénètrent donc la chaîne du pouvoir jusqu'au pouvoir administratif : de cette adéquation entre le monde vécu et le système administratif provient, selon Habermas, la force *effective* de légitimation du pouvoir communicationnel.

C'est par cette double voie, qui combine les forces anarchiques de la société civile et les structures administratives, que Habermas traduit, en des termes sociologiques, son concept de politique délibérative⁴⁶.

3) Réponse à deux objections

Si le processus d'une conversation anonyme publique demeure le cœur normatif de l'espace public, le fait que les opinions soient filtrées par des institutions juridiques et législatives, empêche de réduire la démocratie délibérative habermasienne à une « démocratie de la communication⁴⁷ ».

En quoi la théorie de la démocratie délibérative est-elle justifiée à se dire « radicale » ? Le processus démocratique, présenté par Habermas, est animé par une sorte de « faillibilisme⁴⁸ », qui se traduit par l'action incessante d'un principe interne de transformation : la conception de la démocratie délibérative table, de cette façon, sur l'idée d'une démocratisation toujours croissante des démocraties actuelles, de telle sorte que les interprétations de l'opinion publique, loin d'être définitives, sont constamment sujettes à révision. Est déterminée par là l'idée d'une *dynamique constitutionnelle*⁴⁹.

III. Quelques problèmes de la démocratie délibérative habermasienne – une critique immanente

Si l'on prête attention, au moyen d'une critique interne, à la façon dont la théorie habermasienne articule la notion de raison communicationnelle à la sphère politique, force est de constater que certains problèmes essentiels restent en suspens.

45. *Droit et démocratie*, p. 169 (*ibid.*, p. 187).

46. J. Habermas, *Droit et démocratie*, p. 398, (*Faktizität und Geltung*, p. 448).

47. I. M. Young, « Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy », in S. Benhabib (dir.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996.

48. Cf. C. Audard, *op. cit.*, p. 106.

49. « La lettre des normes reste inchangée, leurs interprétations sont en mouvement », in J. Habermas, « La souveraineté populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public », p. 56.

A. L'exigence de la qualité des discussions.

Dès le niveau fondationnel de sa théorie politique, un aspect très important demeure incertain. À l'égard du débat entre libéralisme et républicanisme, on a vu comment Habermas reconnaît la nécessité constitutive de la dimension participative dans toute conception de la démocratie, et particulièrement dans sa conception de procédures délibératives. Compte tenu de cette exigence, on s'attendrait à ce que la participation générale joue le rôle le plus important, or, bien au contraire, Habermas met surtout en avant l'importance de la qualité des résultats :

« La politique délibérative acquiert sa force de légitimation grâce à la structure, fondée sur la discussion, d'une formation de l'opinion et de la volonté qui ne peut remplir sa fonction d'intégration sociale que grâce à l'attente, dont elle fait l'objet, d'une qualité *raisonnable* de ses résultats »⁵⁰.

Et Habermas ne revendique pas seulement la qualité *pour* les résultats. Il poursuit son raisonnement en insistant sur le fait que « le niveau de discussion de débats publics constitue ici la variable la *plus importante*⁵¹ ».

On peut émettre une réserve quant à la cohérence de la doctrine habermasienne, au vu du problème que pose, dans sa théorie, l'idée que la réalisation procédurale de la raison intersubjective ne consisterait pas dans une participation générale, mais, au contraire, dans l'articulation d'une raison épistémologique des résultats.

B. Institutions et société civile.

Un second doute peut être émis au sujet de la traduction sociologique du modèle habermasien. On a vu comment, en s'opposant à la vision républicaine d'une formation spontanée de la politique qui serait garantie par une vertu publique, et donc sous-tendue par une conception éthique du politique, Habermas insiste sur la nécessité de l'institutionnalisation des débats en s'appuyant sur des motifs non seulement réalistes, mais aussi normatifs⁵². Or, si l'on compare cette affirmation de Habermas à une lecture plus détaillée de son « modèle de l'écluse » (*Schleusenmodell*)⁵³ de la démocratie, on ne peut qu'être surpris du tour nouveau de son argumentation, non pas qu'il revienne vers cette conception éthique de la communauté, mais qu'il ne parvienne pas à se démarquer de l'idée d'une participation publique spontanée.

50. J. Habermas, *Droit et démocratie*, p. 329, Habermas souligne. (« *Die deliberative Politik gewinnt ihre legitimierende Kraft aus der diskursiven Struktur einer Meinungs- und Willensbildung, die ihre sozialintegrative Funktion nur dank der Erwartung einer vernünftigen Qualität ihrer Ergebnisse erfüllen kann* », *Faktizität und Geltung*, p. 369).

51. *Ibid.* (« *bildet das diskursive Niveau der öffentlichen Debatten die wichtigste Variable* », *ibid.*). Souligné par nous.

52. J. Habermas, « Trois modèles normatifs... », p. 265 (*Drei normative Modelle...*, p. 283).

53. J. Habermas, *Droit et démocratie*, p. 383, (*Faktizität und Geltung*, p. 431).

Contrairement à sa thèse, selon laquelle l'institutionnalisation de procédures convenables⁵⁴ est capitale pour la réalisation d'une politique délibérative, il est surprenant que le rôle principal en politique revienne, dans sa théorie, à la structure anarchique de la société civile. Si Habermas ne conçoit pas une société civile bien intégrée comme le républicanisme, il ne propose pas de relais institutionnels pour empêcher l'irruption de formes de domination au sein même de l'espace public informel, ni de règles procédurales pour réaliser le cadre normatif de la participation de tous. On pourrait donc objecter à Habermas qu'il n'a pas les moyens théoriques suffisants pour dégager sa conception de la société civile de l'idée républicaine selon laquelle la politique est une activité spontanée.

Dans l'ensemble, en effet, Habermas propose, à la place d'une institutionnalisation démocratique de la raison publique, l'auto-organisation d'une société civile, dont il a conscience, pourtant, que les structures normatives et égalitaires deviennent de plus en plus faibles par rapport au pouvoir économique et par rapport à l'influence de mass médias⁵⁵. Où sont passés les risques de la domination dans la sphère publique, qui préoccupaient le premier Habermas, et qui ont soudain disparu en faveur de la normativité nébuleuse de la sphère publique anarchique ?

En ce sens, il ne nous paraît pas exagéré de dire que le dernier modèle institutionnel habermasien ouvre la porte à un certain conventionnalisme et à une sorte de conservatisme institutionnel. J. Habermas, en effet, ne propose pas un changement de la structure institutionnelle de la démocratie libérale, mais se contente, par certains aspects, de défendre la structure existante des démocraties occidentales actuelles – bien que cela contredise, par ailleurs, ses propres convictions conceptuelles, qu'il a lui-même exposées, comme nous l'avons vu plus haut⁵⁶. On peut donc se demander, en dernier ressort, si le plaidoyer de la préface de *Droit et Démocratie*, selon lequel l'État de droit n'est accessible que dans le contexte d'une démocratie radicale⁵⁷, est véritablement réalisable à partir de la théorie institutionnelle habermasienne.

C. Une place pour la négociation ?

Du fait de son modèle de l'entente, J. Habermas a du mal à rendre compte de la pratique de la négociation inhérente pourtant à la prise de décision des institutions. Au sein des procédures institutionnelles, la structure des discussions juridiques peut difficilement incorporer la figure du

54. J. Habermas, *Trois modèles normatifs*, p. 269 (*Drei normative Modelle*, p. 287).

55. J. Habermas a bien montré la précarité d'une société civile sans domination, au début des années soixante (et le soutient encore au début des années quatre-vingt-dix). Voir J. Habermas, *Droit et démocratie*, p. 333 (*Faktizität und Geltung*, p. 374).

56. Cet échec normatif a déjà été critiqué, après la parution de *Droit et démocratie*, par d'autres représentants allemands de la politique délibérative. Cf. Rainer Schmalz-Bruns, *Reflexive Demokratie*, Baden-Baden 1995, p. 115-116.

57. J. Habermas, *Droit et démocratie*, p. 13 (*Faktizität und Geltung*, p. 13).

compromis, qui par sa logique stratégique, sort du domaine de l'argumentation. Négociation (accord contingent) et discussion (accord rationnel) sont reconnues de nature hétérogène par Habermas. Pourtant, sa position, qui – au nom d'une sorte d'exigence morale renvoyant à la formation adéquate de la volonté politique – voudrait que la discussion vienne contrôler indirectement, par le critère de la procédure équitable⁵⁸, la négociation, montre à quel point, au final, la négociation non altérée par le principe de la discussion est impensable pour lui.

Pour terminer, on se contentera de signaler qu'en dépit des critiques que l'on peut adresser à la conception habermasienne de la démocratie, il serait hâtif de conclure que le noyau de cette théorie, qui s'appuie sur une vision radicale et réflexive de la démocratie délibérative, serait mis à mal par ces éléments de révision. Le souci qu'a Habermas de rendre compte de la démocratie en déployant tous les niveaux d'une raison communicationnelle critique reste, en effet, toujours fidèle au projet d'émancipation des Lumières, et un critère suffisant d'évaluation pour les démocraties réelles. La possibilité qu'un tel système philosophique s'étende, depuis une dizaine d'années, au droit cosmopolitique, dans sa dimension postnationale⁵⁹, est là enfin pour témoigner de la fécondité de ses principes.

58. *Ibid.*, p. 185 sq, (*Faktizität und Geltung*, p. 206 sq). Voir l'étude d'E. Ferrarese, « Les renversements du concept de compromis. Des ambiguïtés de l'intérêt particulier dans la théorie de J. Habermas », in E. Renault, Y. Sintomer (dir.), *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La découverte, 2003.

59. Voir, notamment, pour cette transposition du stade postconventionnel dans le développement de la conscience morale individuelle de Kohlberg à l'idée d'une conscience morale de l'humanité qui s'exprimerait dans un droit postconventionnel et postnational : *Morale et communication*, ch. 4 (*Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, ch. 4) ; *Après l'État-nation*, Paris, Fayard, 2000, trad. R. Rochlitz (*Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1998).

« Apprendre à voir, apprendre à regarder »

Les deux conceptions de l'apprentissage sensoriel chez Condillac

Marion Chottin

Introduction

Condillac présente explicitement son *Traité des sensations*, qui paraît en 1754, comme une réécriture amendée des passages de l'*Essai* (1746) qui traitent de la sensation : « J'étais dans ces préjugés, lorsque je publiai mon *Essai sur l'origine des connaissances humaines* »¹. L'abbé estime s'être trompé dans ce premier texte, où il s'opposait alors à son maître John Locke sur le problème de Molyneux. Quelle est cette erreur, dont la correction nécessita l'écriture d'un ouvrage cette fois entièrement consacré à la question des sensations ? Il s'agit de la thèse selon laquelle « l'œil juge naturellement des figures, des grandeurs, des situations et des distances »² ; affirmation dont Condillac établit la démonstration dans la section sixième de la première partie de l'*Essai*, consacrée au problème de Molyneux. Il entendait alors montrer, contre Locke et Berkeley, que le sens de la vue est à même de délivrer toutes les idées de l'étendue, sans que se mêlent aux sensations visuelles des jugements inaperçus – d'où une première réponse positive à la question du savant irlandais. Contre cette naturalité de l'usage des sens, l'abbé s'attache dans son nouvel ouvrage à asseoir la nécessité de l'apprentissage sensoriel :

Dire que nous avons appris à voir, à entendre, à goûter, à sentir, à toucher, paraît le paradoxe le plus étrange. Il semble que la nature nous a donné l'entier usage de nos sens, à l'instant même qu'elle les a formés ; et que nous nous en sommes toujours servi sans étude, parce qu'aujourd'hui nous ne sommes plus obligés de les étudier.³

1. *Traité des sensations*, Paris, Fayard, 1984, Dessein de l'ouvrage, p. 10.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

À première vue, le motif de l'éducation des sens ferait toute la différence entre les deux textes : l'*Essai* ferait des organes sensoriels des instruments instantanément opératoires ; le *Traité* soutiendrait qu'il est au contraire nécessaire d'apprendre à sentir. Mais paradoxalement, nous lisons déjà dans ce premier texte que la perception sensible n'est pas un phénomène instantané et requiert au contraire une certaine durée :

Mais il ne faut pas croire qu'au moment qu'il ouvre les yeux, il [l'aveugle recouvrant la vue] jouisse déjà du spectacle qui produit dans toute la nature ce mélange admirable de lumière et de couleur. C'est un trésor qui est renfermé dans les nouvelles sensations qu'il éprouve ; la réflexion peut seule le lui découvrir et lui en donner la vraie jouissance. Lorsque nous fixons nous-mêmes les yeux sur un tableau fort composé et que nous le voyons tout entier, nous ne nous formons encore aucune idée déterminée. Pour le voir comme il faut, nous sommes obligés d'en considérer toutes les parties les unes après les autres. Quel tableau que l'univers à des yeux qui s'ouvrent à la lumière pour la première fois !⁴

La principale différence entre les deux ouvrages consisterait alors dans la conception même de cet apprentissage, et non dans l'opposition frontale entre une théorie « naturaliste » ou « innéiste »⁵ de la sensation d'une part et une théorie génétique de l'autre. C'est d'ailleurs ce que Condillac précise lui-même au milieu du *Traité*, corrigeant ainsi la version déjà corrigée :

Je ne dirai donc pas, comme tout le monde, et comme j'ai dit jusqu'à présent moi-même, et fort peu exactement, que nos yeux ont besoin d'apprendre à voir [...], je dirai qu'ils ont besoin d'apprendre à regarder.⁶

Le « jusqu'à présent » ne désigne donc pas seulement l'*Essai*, mais aussi le début du *Traité*, où l'abbé considère le motif de l'apprentissage du voir comme propre à ce dernier ouvrage. Nous nous proposons ici de montrer que la distinction entre « apprendre à voir » et « apprendre à regarder », outre qu'elle participe au motif de l'apprentissage sensoriel qui se déploie au XVIII^e siècle, le diversifie et en révèle toute la complexité, permet également de rendre compte d'une différence fondamentale entre les deux textes de Condillac. Nous avons suivi en cela le conseil méthodologique formulé par Maine de Biran à propos de la dualité de la doctrine condillacienne :

Il serait bon de marquer tous les points où ce partage a lieu, comme aussi de faire un relevé exact de tous les changements importants que l'auteur apporta depuis à son *Traité des sensations* (...).

4. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, ALIVE, 1998, première partie, section sixième, § 14, p. 153.

5. L'équivalence entre « naturel » et « inné » est plusieurs fois affirmée au cours de l'*Essai*, notamment première partie, section seconde, chap. IX, § 75, p. 87 : « ce qui est naturel, ou en nous dès la naissance », « quelque chose d'inné ou de naturel ».

6. *Traité des sensations*, troisième partie, chapitre 3, p. 171.

Il est bien connu que la question de la compatibilité du *Traité* avec l'*Essai* constitue depuis le XIX^e siècle l'objet d'une querelle interprétative⁸. Notre propos n'est pas de revenir sur les points déjà discutés par les différents commentateurs, tels le statut des signes institués ou la notion de « sensation transformée », mais de prolonger la discussion par l'examen d'un motif *autre*⁹. Il s'agira à partir de là de statuer sur la signification de cette différence entre « apprendre à voir » et « apprendre à regarder » : constitue-t-elle le lieu d'une incompatibilité entre les deux ouvrages, ou bien l'expression d'une réévaluation sans conséquence sur le système condillacien ?

« Apprendre à voir »

Que signifie la thèse de l'*Essai* selon laquelle les sens « jugent naturellement » des qualités sensibles ? Il ne faut pas d'emblée la comprendre comme une proposition anti-cartésienne, dans la mesure où pour Condillac, à strictement parler, les sens ne jugent pas : ils se contentent de délivrer des apparences, sans dire si celles-ci sont identiques ou non aux qualités objectives qui les occasionnent¹⁰. L'expression signifie que les organes des sens, et plus particulièrement les yeux – puisque c'est à l'occasion du traitement de la vue que l'abbé avance cette thèse –, se mettent spontanément en mouvement et suffisent à délivrer les idées de figure, grandeur, situation et distance. Il s'agit pour Condillac de réfuter les thèses de Locke et de Berkeley, qui soutiennent que les sensations visuelles sont informées par des jugements inconscients d'origine tactile¹¹. La section

7. *De la décomposition de la pensée*, Paris, éd. Tisserand, 1952, t. III, p. 99, note 1.

8. C'est ainsi que Maine de Biran dans l'ouvrage susmentionné ; Le Roy dans *La Psychologie de Condillac*, Paris, Boivin, 1937 ; J.-Cl. Pariente dans « La construction de la sensation dans l'*Essai* », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, PUF, 1999, n° 1 ; et dans une certaine mesure H. Aarsleff dans *From Locke to Saussure*, London, Athlone, 1982, insistent sur la discontinuité, voire l'incompatibilité entre les deux œuvres de Condillac tandis que J. Derrida dans *L'Archéologie du frivole*, Paris, Galilée, 1990 et A. Charrak dans *Empirisme et Métaphysique*, Paris, Vrin, 2003, montrent comment en dépit des apparences les thèses des deux textes sont non seulement conciliables mais se complètent l'une l'autre.

9. Un tel examen nous a été suggéré par une remarque introductive de A. Charrak dans l'ouvrage susmentionné, p. 28 : « ...il est intéressant de noter que Condillac se reprochera précisément de n'être pas allé assez loin dans l'*Essai*, d'avoir reçu la sensation comme allant de soi, pourrait-on dire, en supposant, sinon l'usage des facultés intellectuelles de l'homme, du moins le fonctionnement spontanément normal des sens. C'est ainsi qu'il critiquera, dans le *Traité des sensations* de 1754, sa première interprétation du problème de Molyneux, qui postulait au fond la reconnaissance spontanée des sensibles communs par la vue nouvellement recouvrée ».

10. Cf. *Essai*, section première, chapitre II, § 11.

11. Cf. respectivement *Essai concernant l'entendement humain*, Paris, Vrin, 1998, II, IX, § 8, et *Essai pour une nouvelle théorie de la vision*, Paris, P.U.F., 1996, dans son ensemble. Précisons que Locke et Berkeley ne soutiennent pas la même thèse exactement : selon Locke, le jugement en question est rendu possible par des expériences visuelles réitérées ; Berkeley estime quant à lui que le sens du toucher est nécessaire à la formation du jugement.

sixième de l'*Essai* s'applique à démontrer d'une part qu'il est impossible qu'un jugement en vienne à modifier une sensation (§ 3), et d'autre part passe inaperçu à l'attention la plus aiguë (§ 4, 8 et 10)¹². Si aucun jugement ne peut venir s'immiscer dans la sensation visuelle pour la modifier¹³, c'est que l'organe de la vue est suffisant à délivrer toutes les idées de l'étendue. Voilà pourquoi Condillac pouvait écrire dans son *Essai* que l'œil était à même de donner les idées de figure, grandeur et situation.

Une telle thèse venait alors mettre en question ce qui, depuis les travaux de Kepler, était tenu pour acquis tant par les « rationalistes », tels Descartes et Malebranche, que par les « empiristes » comme Locke et Berkeley, à savoir l'impossibilité pour la vue de percevoir la tridimensionnalité de l'espace, étant donné que les rayons lumineux, à quelque distance que soit l'objet duquel ils partent, n'impriment toujours qu'un point au fond de la rétine¹⁴. Si Condillac peut soutenir seul contre tous que la distance est un objet immédiat de la vue, c'est qu'il distingue, dès le début de la section sixième, la peinture rétinienne de la sensation visuelle brute, telle qu'aucune expérience n'a pu venir l'altérer : ce que l'on voit au moment où l'on ouvre les yeux pour la première fois n'est pas identique à l'impression laissée par l'objet au fond de notre rétine *via* les rayons lumineux et il n'y a dès lors aucune raison pour que cette sensation ne représente pas les distances. C'est au contraire parce que Locke et Berkeley n'ont pas suffisamment distingué ces deux images qu'ils sont contraints de faire appel à un jugement d'origine visuelle ou tactile pour expliquer la vision tridimensionnelle ; l'orientation « empiriste » de leur philosophie les empêchant par ailleurs de recourir pour cela à la « géométrie naturelle »¹⁵ de Descartes ou aux « jugements naturels » de Malebranche¹⁶.

Le fait que l'on voit *autre chose* que ce qui s'imprime au fond de nos yeux trouve sa justification dans la reprise par Condillac de plusieurs thèses de la *Dioptrique* (1637), notamment celle de la non ressemblance entre nos sensations et les qualités des objets qui les occasionnent, ainsi que celle du dualisme ontologique¹⁷ : puisque notre âme, qui est le lieu de la sensibilité, est une substance immatérielle, essentiellement différente du corps, les organes sensibles ne peuvent être que la cause occasionnelle, et non pas la

12. Pour une étude détaillée de ces arguments, cf. M. Parmentier, « Le problème de Molyneux de Locke à Diderot », dans *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, Klincksieck, n° 28, 2000.

13. C'est ainsi notamment que Locke et Berkeley rendent compte du passage de l'image rétinienne bidimensionnelle à la sensation visuelle tridimensionnelle.

14. Cf. Berkeley, *op. cit.*, § 2, p. 203 : « Tout le monde admet, je pense, que la distance ne peut être vue en elle-même et immédiatement. Car, étant une ligne dont l'extrémité est orientée vers l'œil, la distance ne projette, sur le fond de l'œil, qu'un seul point qui reste invariablement le même, que la distance soit plus longue ou plus courte ».

15. Cf. *Dioptrique*, discours sixième, AT, VI, p. 137, l. 28.

16. Cf. *Recherche de la vérité*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1992, t. I, V, § 4.

17. Cf. notamment la comparaison des tailles-douces, *Dioptrique*, discours quatrième, p. 113 ; *Essai*, première partie, section première, chapitre II, § 12.

cause réelle de nos sensations¹⁸. D'où cette affirmation fort paradoxale sous la plume de Condillac : « ...il ne faut pas dire que nos sens nous trompent, ou qu'ils nous donnent des idées obscures et confuses : la moindre réflexion fait voir qu'ils n'en donnent aucune »¹⁹. Ce ne sont pas à proprement parler les sens qui constituent l'origine de nos sensations et de nos idées, mais les lois instituées par Dieu de telle sorte qu'aux impressions causées sur notre corps par les objets extérieurs correspondent dans notre âme telles ou telles sensations. Il serait d'ailleurs bien « curieux de découvrir les lois que Dieu suit quand il nous enrichit des différentes sensations de la vue »²⁰. C'est ainsi la thèse cartésienne de l'institution de nature qui permet à Condillac de distinguer la sensation visuelle telle qu'elle est vécue dès le premier regard porté sur le monde de la peinture rétinienne : celle-ci ne constitue ni ce qui est senti ni la cause de la sensation, mais un simple maillon du processus physiologique transformant l'impression laissée sur le corps en sensation de l'âme. Locke, pour n'avoir pas suffisamment établi cette distinction, a cru que la vue n'était pas à même de délivrer l'idée de tridimensionnalité :

Tout ce raisonnement [celui de Locke] suppose que l'image qui se trace dans l'œil à la vue d'un globe, n'est qu'un cercle plat, éclairé et coloré différemment ; ce qui est vrai. Mais il suppose encore, et c'est ce qui paraît faux, que l'impression qui se fait dans l'âme en conséquence ne nous donne que la perception de ce cercle...²¹

En étendant l'institution divine à l'ensemble des qualités visuelles²², et particulièrement à la distance, Condillac peut soutenir contre Locke et Berkeley que la vue permet d'appréhender l'espace dans toutes ses dimensions : les mouvements qui se transmettent au cerveau, produits par l'action des objets extérieurs sur l'organe de la vue, sont traduits en sensations de l'âme qui représentent ces mêmes objets jusque dans leur tridimensionnalité, comme l'atteste le vécu de la perception visuelle.

Seulement, en 1728, le célèbre chirurgien anglais William Cheselden parvient à rendre la vue à un jeune aveugle-né en lui abaissant les cataractes.

18. Cf. *Essai*, première partie, section première, chapitre I, § 8, p. 34 : après le péché originel, l'âme « est devenue aussi dépendante des sens que s'ils étaient la cause physique de ce qu'ils ne font qu'occasionner ».

19. *Ibid.*, § 11, p. 37.

20. *Ibid.*, section sixième, § 13, p. 152.

21. *Ibid.*, § 2, p. 146.

22. Dans la *Dioptrique* (Cf. discours sixième, p. 137), Descartes considère la vision des distances comme le résultat d'un calcul trigonométrique portant sur les lignes et les angles formés sur la rétine par les rayons lumineux : en cela, la manière dont la nature déchiffre en nous les mouvements corporels repose sur un processus non seulement connaissable parce que mathématisable, mais surtout qui n'a rien d'arbitraire. Condillac, refusant de faire intervenir le moindre jugement dans la constitution de la sensation, ne saurait en aucun cas faire sienne cette idée de « géométrie naturelle » et estime que la distance est « codée » au même titre que les autres qualités : c'est en cela que nous pouvons parler dans l'*Essai* d'une extension ou généralisation de la thèse cartésienne de l'institution de nature.

Il rapporte que celui-ci ne put distinguer avant longtemps ni figures, ni distances, ni grandeurs. Cette expérience paraît alors infirmer la thèse de Condillac et confirmer celles de Locke et de Berkeley. Comment l'abbé peut-il encore soutenir en 1746 que le mécanisme oculaire assorti de l'institution divine est suffisant pour rendre compte du vécu de la sensation visuelle ? Condillac, loin d'ignorer l'objection qu'on ne manquerait pas de lui faire à l'aune de l'expérience rapportée par Cheselden²³, y répond par avance en invoquant la complexité du mécanisme oculaire : la perfection de la vision demande que toutes les parties de l'œil s'accordent les unes les autres et se meuvent de manière appropriée à leur fonction, ce qui ne peut se faire en un instant mais requiert un « long exercice » dont le jeune homme à qui l'on abaissa les cataractes ne put bénéficier. Autrement dit, les résultats de l'expérience de Cheselden ne prouvent rien quant aux aptitudes propres au sens de la vue, puisqu'il est nécessaire d'apprendre à se servir de ses yeux, comme il est nécessaire d'apprendre à manier n'importe quel instrument²⁴.

Il semblerait cependant que Condillac aurait pu déjouer l'objection en invoquant la nécessaire médiation de la réflexion pour actualiser la sensation, comme il le fait quelques lignes auparavant lorsqu'il décrit « ce qui arriverait à un aveugle-né à qui l'on donnerait le sens de la vue »²⁵ : au premier regard, celui-ci n'aurait encore aucune sensation déterminée ; il lui faudrait appliquer à ce qu'il voit toute sa réflexion, décomposer l'ensemble en ses éléments, afin qu'il ressente les différentes figures que les objets ont occasionnées en lui. À l'appui de cette thèse, l'abbé invoque notre expérience esthétique face à un tableau, qui, loin d'être achevée au premier regard, se constitue par l'analyse progressive de l'ensemble, par la considération successive des différentes parties. Le modèle pictural permet à Condillac de mobiliser une situation où la vision n'est pas instantanée et requiert manifestement un apprentissage. Il autorise ainsi à établir une analogie entre l'aveugle qui recouvre la vue et celui qui a l'habitude de voir : ce qu'est un tableau « fort composé » pour des yeux exercés, à savoir un ensemble de sensations indéterminées, l'univers l'est pour des yeux qui s'ouvrent pour la première fois à la lumière. Tandis que depuis Alberti et son *De pictura* de 1435, le tableau est conçu comme une fenêtre ouverte sur le monde, ici c'est le monde qui est comparé à un tableau très complexe. C'est en ce sens qu'il est nécessaire d'apprendre à voir : on ne ressent d'abord que confusément ; il faut que par la réflexion nous débrouillions cette sensation

23. Condillac connaît l'expérience de Cheselden – comme la plupart des auteurs français de l'époque – par le rapport qu'en fait Voltaire dans ses *Éléments de la philosophie de Newton*, éd. W. Barber et R. Walters, Oxford, Voltaire Foundation, 1992, deuxième partie, chapitre VII, p. 319-320.

24. La comparaison organe/instrument, récurrente dans les textes du XVIII^e siècle, s'enracine dans les travaux de Kepler, qui le premier assimile l'œil à un dioptré. Cf. les *Paralipomènes à Vitellion* de 1604.

25. *Ibid.*, § 14, p. 153.

qui ne fait pas sens, qui n'est encore pour nous qu'un amas de taches de couleurs, une peinture abstraite.

Afin de déceler des figures dans cette confusion, nous devons remuer les yeux, suivre les variations d'ombre et de lumière, découvrir les lignes, les droites, les courbes. Aussi la sensation n'est-elle pas reçue dans la passivité, mais bel et bien construite, activement élaborée :

Je regarde devant moi, en haut, en bas, à droite, à gauche : je vois une lumière répandue en tout sens et plusieurs couleurs qui certainement ne sont pas concentrées dans un point ; je n'en veux pas davantage. Je trouve là, indépendamment de tout jugement, sans le secours des autres sens, l'idée de l'étendue avec toutes ses dimensions²⁶.

Il ne faut cependant pas comprendre par là que le mécanisme oculaire délivre immédiatement de telles idées. Il n'appartient pas aux sens de juger ; l'actualisation des figures à partir d'une sensation indéterminée, en tant qu'elle relève d'une élaboration active, est rapportée à la faculté réflexive²⁷, elle-même définie comme la « manière d'appliquer de nous-mêmes notre attention tour à tour à divers objets ou aux différentes parties d'un seul »²⁸. La réflexion se caractérise ainsi par la *maîtrise* de l'attention : ce qui signifie que nous ne l'appliquons pas mécaniquement à nos sensations pour y percevoir des figures, mais qu'un acte de la volonté est nécessaire à la mise en œuvre d'une telle analyse. Nous comprenons désormais toute la signification de ce que Condillac considère en 1754 comme un « préjugé », à savoir que « l'œil juge naturellement des figures, des grandeurs, des situations et des distances » : la naturalité à laquelle il est fait allusion ici n'est pas celle des jugements malebranchiens qui s'effectuent « en nous, sans nous et malgré nous »²⁹, en tant qu'ils reposent sur une géométrie que Dieu seul peut connaître, ni du fonctionnement de l'organe qui, comme nous l'avons vu, n'est justement pas instantané, ni même de la faculté réflexive³⁰. La naturalité est celle de la mise en œuvre de cette opération. Autrement dit, Condillac se reproche à lui-même d'avoir considéré comme un fait la

26. *Ibid.*, § 12, p. 152.

27. Cf. *ibid.*, § 14, p. 153 : « C'est un trésor qui est renfermé dans les nouvelles sensations qu'il éprouve ; la réflexion peut seule le lui découvrir et lui en donner la vraie jouissance ».

28. *Ibid.*, première partie, section seconde, chapitre V, § 48, p. 69.

29. *Recherche de la vérité*, I, VII, § 4.

30. L'entreprise de Condillac dans l'*Essai* consiste justement à établir la génération des opérations de l'esprit à partir des premières sensations. La réflexion, loin d'être comme chez Locke encore une faculté innée, naît de la maîtrise de l'imagination, *via* l'usage des signes, elle-même issue de l'attention, qui consiste en « cette opération par laquelle notre conscience, par rapport à certaines perceptions, augmente si vivement qu'elles paraissent les seules dont nous ayons pris connaissance », première partie, section seconde, chapitre I, § 5, p. 44. Nous comprenons ainsi que la thèse selon laquelle « l'œil juge naturellement des figures » ne constitue en rien une reprise du propos de Descartes qui, dans la *Dioptrique*, cherche à établir que la perception des qualités visuelles est le fait de l'entendement, et non pas du sens de la vue.

mise en œuvre de la réflexion et l'actualisation de la sensation, sans avoir cherché à justifier cette mise en œuvre. Pourquoi la réflexion s'appliquerait-elle à déchiffrer la sensation ? Sa cause efficiente était en réalité supposée innée, et c'est cette innéité que l'abbé critique désormais dans son *Traité des sensations*. Il a cru en 1746 parachever l'entreprise critique de Locke en montrant que les facultés de l'esprit avaient aussi leur genèse et n'étaient pas instantanément à notre disposition ; en 1754 sa réfutation de l'innéisme lui paraît encore incomplète, parce qu'il a omis de rendre compte de la genèse de l'usage même de ces opérations. D'où son insistance tout au long du *Traité* à montrer dans chaque cas *pourquoi* la statue en vient à s'attarder sur telle ou telle sensation.

Cependant, le temps mis par la réflexion pour s'appliquer tour à tour aux différentes parties de la sensation afin de la déterminer parfaitement ne suffit pas à expliquer les résultats obtenus par Cheselden, dans la mesure où Condillac soutient que la réflexion se met naturellement et spontanément en œuvre pour analyser la sensation – de sorte que l'aveugle-né à qui l'on a rendu la vue aurait dû, au bout d'un temps court, identifier les objets placés face à lui. Il n'est donc pas étonnant que l'abbé ne mobilise pas la fonction analytique de la réflexion pour déjouer l'objection fournie par l'expérience du chirurgien anglais et se voit contraint d'invoquer pour ce faire la nécessaire adaptation des différentes parties de l'œil les unes par rapport aux autres. Il y a donc, dans cette description du mécanisme de l'œil, si détaillée qu'elle semble mimer le temps mis par la machine oculaire pour se mettre en branle, la trace de l'innéité de l'usage de la réflexion.

Mais n'y a-t-il pas contradiction dans l'*Essai* entre d'une part, l'argumentaire des § 1 à 13 de la section sixième, qui vise à établir qu'à la sensation ne se mêle aucun jugement, et le § 14 de ce même chapitre, qui précise que seule la réflexion permet d'actualiser la sensation ? Nous pouvons déjà souligner que dans l'économie de l'ouvrage, le jugement est une opération qui dérive de la réflexion et qui est plus élaborée qu'elle. Nous avons vu que réfléchir consistait à fixer volontairement et successivement son attention sur différents objets. Le jugement va au-delà, puisqu'il est le résultat de la comparaison entre ceux-ci ou leurs parties³¹. À strictement parler, il est donc vrai que dans l'*Essai* le jugement n'est pas nécessaire à l'actualisation de la sensation, *a fortiori* si l'on considère que juger est un acte qui s'effectue par et dans les signes institués.

Cependant, Berkeley non plus ne considère pas qu'un jugement, au sens étroit du terme, vient informer les sensations visuelles ; il s'attache même dans son *Essai* de 1710 à montrer le contraire et précise que les sensations visuelles ne font que suggérer les sensations tactiles correspondantes³². Pourtant les sensations visuelles n'en restent pas moins selon lui profondément bouleversées par une opération adventice. De même, ce n'est

31. Cf. section seconde, chapitre VIII, § 69, p. 83.

32. Cf. *Essai pour une nouvelle théorie de la vision*, notamment § 24-26.

pas parce que Condillac estime dans l'*Essai* qu'à strictement parler le jugement ne modifie pas la sensation qu'il parvient à isoler un sensible pur. Finalement, la réflexion chez Condillac a le même statut que la suggestion chez Berkeley, à savoir celui d'une opération infra-judicative, qui leur permet ainsi d'éviter les jugements naturels tout en rendant compte du vécu de la sensation visuelle. Chez ces deux auteurs, une instance qui n'est pas de nature sensorielle vient s'appliquer aux sensations visuelles. Comment Condillac peut-il alors soutenir qu'à la sensation ne se mêle aucune opération d'entendement ?

Il subsiste une différence majeure entre Berkeley et Condillac sur le rôle de cette instance autre, que l'on peut nommer « jugement » pour simplifier, différence qui ôte au texte de 1746 toute contradiction interne. Tandis que pour l'évêque de Cloyne, le « jugement » d'origine tactile modifie complètement la sensation visuelle au point de donner à sentir ce qui est par essence inaccessible au sens de la vue – à savoir des figures, des grandeurs et des distances, l'abbé soutient que le « jugement » se contente de révéler ce qui se trouve déjà dans la sensation à l'état latent. En l'analysant, le « jugement » ne modifie pas la sensation, il ne s'y « mêle » pas, mais ne fait que la rendre sensible au sujet sentant, dans toute sa richesse. Condillac dans l'*Essai* reste donc fidèle à sa thèse selon laquelle un jugement ne saurait venir modifier une sensation.

Cette conception de l'apprentissage sensoriel conditionne la première réponse de Condillac au problème de Molyneux : l'aveugle qui a recouvré la vue et l'usage mécanique de ses yeux ne sentira dans un premier temps que des taches de couleurs, mais en appliquant sa réflexion – opération que l'usage du tact lui a déjà permis de développer – à ces sensations encore indéterminées, il y discernera progressivement un cube à côté d'une sphère, dans la mesure où, en vertu de l'institution de nature, les impressions de ces objets sur ses yeux occasionneront dans son âme de telles sensations.

Une telle réponse est-elle cependant compatible avec la doctrine d'ensemble de l'*Essai* ? Le doute est permis. Cette réponse suppose, nous l'avons vu, que la sensation, pour peu qu'elle soit causée occasionnellement par une totalité complexe comme peut l'être un tableau, est d'abord vécue par le sujet percevant comme confuse et indéterminée. Or, l'abbé n'affirme-t-il pas au seuil de son ouvrage et selon une opposition frontale à Descartes que, dans son langage, « avoir des idées claires et distinctes, ce sera, pour parler plus brièvement, avoir des idées ; et avoir des idées obscures et confuses, ce sera n'en point avoir »³³ ? On pourrait répondre à cela que la confusion dont Condillac dénonce l'existence est celle des idées, non des sensations, et que l'apparence de contradiction interne à l'ouvrage provient de la confusion des deux termes. Seulement, dans l'*Essai*, une idée n'est rien de plus qu'une sensation prise comme image, autrement dit envisagée

33. *Essai*, première partie, section I, chap. II, § 13, p. 40.

dans sa dimension représentative³⁴. La confusion de la sensation semble donc rejaillir nécessairement sur l'idée correspondante, et ceci avant que la réflexion ne la détermine³⁵. La distinction idée/sensation ne permet donc pas de résoudre la contradiction : si la sensation est confuse, alors l'idée l'est aussi. Par contre, la difficulté disparaît si l'on distingue la sensation – ou l'idée – de son objet : à strictement parler, lorsque le sujet percevant est non expérimenté comme l'est l'aveugle qui recouvre la vue, ou tout un chacun devant un ensemble visuel complexe qu'il découvre, ce n'est pas la sensation qui est confuse, mais l'objet *représenté* par la sensation. Condillac précisera dans son *Cours d'étude* que la confusion de l'objet représenté provient du mélange de plusieurs sensations, qui n'en forment dès lors plus qu'une seule :

Si plusieurs sensations simultanées se réunissent confusément, et paraissent, lorsque la vue les embrasse toutes à la fois, composer une seule sensation dont il ne reste rien, vous voyez qu'elles se décomposent lorsque l'œil les observe l'une après l'autre, et qu'alors elles s'offrent à nous successivement d'une manière distincte³⁶.

Nous remarquerons dans ces lignes que la confusion ne vient pas qualifier les sensations, mais la manière dont elles apparaissent à la vue, en raison d'une perception « synthétique ». La sensation ou l'idée consiste alors en une image claire et distincte d'une totalité indistincte. D'ailleurs dans les *Monadés*, ouvrage qui paraît dans l'anonymat en 1748, l'abbé refuse la reconduction leibnizienne de la confusion perceptive aux déterminations mécaniques qui l'ont engendrée selon le principe de continuité, en arguant que ce serait là annihiler ce qui fait le propre de la perception en question. Il prend l'exemple d'une « perception confuse, dont la nature est d'être et demeurer confuse : autrement, si la confusion cessait [...], ce ne serait plus elle... »³⁷. L'idée d'une confusion peut donc être parfaitement claire et distincte, au point que la réduction de la confusion ferait à l'inverse de cette idée une idée confuse, parce qu'inapte à distinguer parmi d'autres son objet. La confusion dans l'*Essai* ne provient donc pas seulement de l'expression des jugements³⁸, elle s'ancre également dans l'indistinction d'une totalité sentie non analysée. Le traitement du problème de Molyneux contraint ainsi

34. Cf. *Essai*, première partie, section troisième, § 16, p. 113 : Condillac appelle « sensation, cette même impression en tant qu'elle vient par les sens, (...) *idée*, la connaissance qu'on en prend comme image ».

35. Il faut donc distinguer deux fonctions de la réflexion qui ne sont pas nécessairement simultanées : la première consiste à conférer à la sensation sa dimension représentative pour en faire une idée ; la seconde à l'analyser pour la rendre distincte. Nous disons que ces deux fonctions ne sont pas simultanées parce qu'une sensation peut être considérée comme l'image d'un objet sans que celui-ci soit distinct pour autant.

36. *Cours d'étude* II, Grammaire, première partie, chap. III, O.P. I, p. 435.

37. *Monadés*, liv. IV, chap. VI, § 7, O.P. V, p. 384.

38. Comme l'affirme J.-Cl. Pariente dans l'article susmentionné.

Condillac à nuancer implicitement sa thèse initiale de l'inexistence de sensations confuses, sans pour autant la contredire.

Comment, dans le *Traité des sensations*, Condillac bouleverse-t-il totalement cette première conception de l'apprentissage sensoriel ?

« Apprendre à regarder »

Dans ce second ouvrage, l'abbé considère que nous n'apprenons pas à voir, mais que nous apprenons à regarder³⁹. Le précédent modèle de l'apprentissage sensoriel est totalement récusé : nous lisons désormais que seul le sens du toucher permet à la vue de délivrer les idées de figure, grandeur, situation et distance et que, par conséquent, l'aveugle de Molyneux ne sera pas capable d'identifier les objets qu'on lui présente⁴⁰. La réponse définitive de Condillac au problème de Molyneux sera donc résolument négative.

Qu'il n'y ait pas d'apprentissage du voir signifie que nous sentons instantanément tout ce que nos sensations représentent, sans qu'il soit nécessaire d'y appliquer la moindre opération de l'esprit. Une sphère et un cube se trouvent-ils en face de nous ? Nous voyons dans l'instant ce que ces objets impriment au fond de notre rétine, à savoir non pas précisément une sphère et un cube, mais un cercle et un carré, puisque nous savons que l'image rétinienne ne peut transmettre la tridimensionnalité de l'espace⁴¹. Sur ce point le revirement par rapport à l'*Essai* est entier, puisque l'abbé fait à présent siennes les conséquences des découvertes képlériennes. Mais comment justifie-t-il ce changement doctrinal ?

Si Condillac peut à présent affirmer que la sensation advient de manière instantanée, c'est, fort paradoxalement, parce qu'il recourt de nouveau à une idée d'origine cartésienne, à savoir celle de la transmission jusqu'au cerveau de la peinture rétinienne⁴² :

L'œil est de tous les sens celui dont nous connaissons le mieux le mécanisme. Plusieurs expériences nous ont appris à suivre les rayons de lumière jusque sur la rétine ; et nous savons qu'ils y font des impressions distinctes. À la vérité, nous ignorons comment ces impressions se transmettent par le nerf optique jusqu'à l'âme. Mais il paraît hors de doute qu'elles y arrivent sans confusion : car l'auteur de la nature aurait-il pris la précaution de les démêler avec tant de soin sur la rétine, pour permettre qu'elles se confondissent à quelques lignes au-delà ?⁴³

39. Cf. pour tout ce qui va suivre, le texte fondamental de la troisième partie, chapitre 3, p. 170-171, intitulé « La statue n'a pas besoin d'apprendre à voir ; mais elle a besoin d'apprendre à regarder ».

40. *Ibid.*, p. 174.

41. *Ibid.*

42. Cf. *Dioptrique*, discours cinquième, p. 128-129.

43 *Traité*, première partie, chapitre 11, p. 76.

L'abbé dans ce texte prend acte de la précision de l'image rétinienne telle qu'elle est décrite par Descartes notamment⁴⁴, et recourt à l'argument classique selon lequel Dieu ne fait rien d'inutile, pour dire qu'il serait invraisemblable que cette image ne s'imprime pas une seconde fois dans le cerveau, siège de la sensibilité. Ce qui signifie que, à l'inverse de l'*Essai*, la sensation visuelle brute est totalement identifiée à la peinture rétinienne, au point que Condillac considère désormais que ce que nous voyons au premier regard est un ensemble de figures planes, renversées et en double exemplaire⁴⁵. Il est ainsi remarquable que l'abbé, dans l'*Essai* comme dans le *Traité*, mobilise implicitement des thèses cartésiennes – l'institution de nature, puis le transport de l'image rétinienne jusqu'au cerveau – pour asseoir des thèses parfaitement contradictoires. Condillac utilise les ambiguïtés du texte cartésien, de sorte qu'il fait émerger à partir d'un même texte, la *Dioptrique* de 1637, des thèses incompatibles entre elles tout comme avec celles de Descartes.

Dans cette perspective, sentir ne relève pas d'un apprentissage mais résulte d'un mécanisme instantané : sitôt que l'organe est à même d'accomplir sa fonction, l'impression laissée par l'objet à son contact est vécue par l'âme sur le mode de la sensation. Condillac considère à présent comme impossible de sentir d'abord des objets confusément, et d'éclaircir peu à peu ces objets informes à l'aide de la réflexion.

Tandis que dans ce premier texte, l'abbé pouvait recourir à l'analogie picturale pour convaincre de l'intervention de la réflexion dans le phénomène visuel, il lui faut maintenant démontrer au contraire que sentir est un processus instantané, et par conséquent que la sensation, au premier coup d'œil sur le monde, est parfaitement superposable à l'image rétinienne. Autrement dit, il ne s'agit plus de dire que l'univers, pour qui le découvre, ressemble à un tableau complexe peu aisé à déchiffrer, mais bien plutôt qu'il se présente d'emblée sous la forme d'une peinture instantanément visible, en vertu des lois projectives mises au jour par l'optique. L'abbé faisait appel dans l'*Essai* à l'expérience esthétique, il se plaçait ainsi du côté du spectateur ; c'est sur les règles de composition et d'élaboration de la perspective qu'il s'appuie désormais. Le point de vue adopté est celui du peintre qui connaît sa technique et qui porte sur ses œuvres un regard averti. Et pour rendre compte de notre incapacité à voir cette peinture instantanée que constitue la sensation visuelle à l'état de nature, Condillac invoque l'inévitable oubli de nos premiers regards sur le monde, lorsque nous ne disposons pas de la mémoire réfléchie :

44. Cf. *Dioptrique*, discours cinquième, p. 115-121.

45. Cf. *Traité*, troisième partie, chapitre 3, p. 176. Condillac radicalise ainsi l'identification peinture rétinienne/sensation visuelle brute à laquelle procèdent Locke et Berkeley, dans la mesure où ceux-ci se contentaient d'invoquer la bidimensionnalité de la première pour conclure à celle de la seconde, sans aller jusqu'à soutenir qu'au premier regard nous voyons le monde la tête en bas.

Nous ne saurions nous rappeler l'ignorance dans laquelle nous sommes nés : c'est un état qui ne laisse point de traces après lui. Nous ne nous souvenons d'avoir ignoré, que ce que nous nous souvenons d'avoir appris ; et pour remarquer ce que nous apprenons, il faut déjà savoir quelque chose : il faut s'être senti avec quelque idée, pour observer qu'on se sent avec des idées qu'on n'avait pas. Cette mémoire réfléchie, qui nous rend aujourd'hui si sensible le passage d'une connaissance à une autre, ne saurait donc remonter jusqu'aux premières : elle les suppose au contraire, et c'est là l'origine de ce penchant que nous avons à les croire nées avec nous⁴⁶.

Dire que nous n'apprenons pas à voir ne signifie donc pas que nos sensations visuelles ont toujours été telles que nous les vivons actuellement, mais simplement que nous jouissons instantanément de tout ce qui fait impression sur nos organes sensibles.

Mais comment comprendre alors que Condillac donne, dans son *Traité*, une réponse négative à la question de Molyneux ? Si la sensation advient à l'âme dans toute sa perfection possible dès l'instant où l'objet fait impression sur l'organe des sens, comment l'aveugle à qui l'on rend la vue ne percevra-t-il pas devant lui, au moment même où il ouvrira les yeux, un carré à côté d'un cercle ? Comment ne reconnaîtrait-il pas alors le cube et la sphère qu'il savait identifier tactilement ? Nous remarquons ici l'apparence d'une contradiction, au sein du *Traité des sensations*, entre l'instantanéité de la sensation d'une part et la réponse négative de Condillac au problème de Molyneux d'autre part. Si l'abbé répond par l'affirmative au fameux problème dans son *Essai*, alors qu'il soutient qu'il faut du temps pour que la réflexion débrouille les sensations visuelles, comment peut-il y répondre par la négative dans son *Traité*, tout en insistant désormais sur le caractère instantané du vécu de la sensation à son plus haut degré de perfection ?

Ce revirement doctrinal et la réponse négative apportée au problème de Molyneux trouvent leur justification dans la thèse fondamentale du *Traité des sensations* selon laquelle « nous n'avons pas toutes les idées que nos sensations renferment ; nous n'avons que celles que nous y savons y remarquer »⁴⁷. Ce n'est pas parce que nous jouissons d'une sensation visuelle de cercle et de carré que nous avons les idées de cercle et de carré ; il est nécessaire, pour passer du simple affect à la connaissance de ce qu'il enferme, d'apprendre à regarder. Autrement dit, la sensation, que l'on peut définir comme l'impression que fait l'objet sur l'organe du sens, est essentiellement distincte de l'idée, qui est une conception de l'esprit, bien qu'elle ne consiste *in fine* en rien d'autre qu'en l'image de cette impression. Dans l'*Essai* au contraire, nous l'avons vu, Condillac n'établissait pas de différence de nature entre la sensation et l'idée ; la première se définissait comme l'effet dans l'âme de mouvements corporels, et la seconde comme ce même effet considéré comme reflet.

46. *Traité*, Dessein de cet ouvrage, p. 10.

47. *Traité*, première partie, chapitre 11, p. 82, en italique dans le texte.

Ainsi, la distinction nouvelle formulée dans le *Traité* rend compte désormais de la thèse selon laquelle il est possible de ressentir sans connaître ce que l'on ressent. Elle induit l'affirmation selon laquelle, pour acquérir des idées par le sens de la vue, il est nécessaire d'apprendre à regarder. Mais comment se met en œuvre ce nouveau modèle de l'apprentissage sensoriel, qui consiste non plus à débrouiller dans la sensation des objets confus, mais à extraire des idées à partir de sensations dont les objets sont déjà parfaitement déterminés ?

Condillac emploie d'abord un chapitre entier du *Traité des sensations* à montrer que ce n'est pas le sens de la vue qui apprend de lui-même à regarder⁴⁸. L'œil n'est pas autodidacte ; jamais il ne pourra délivrer les idées de figures, de grandeurs, de situations et de distances, ni lui ni les opérations de l'esprit qu'il engendrera pourtant de lui-même. L'abbé établit ici la démonstration d'une thèse fort paradoxale, qui « paraîtra extraordinaire à bien des lecteurs »⁴⁹, et qui surprendra au premier chef ceux de l'*Essai*. N'écrivait-il pas en 1746 que « ceux qui voudront ouvrir les yeux (...) conviendront qu'ils aperçoivent de la lumière, des couleurs, de l'étendue, des grandeurs »⁵⁰ ?

Le premier argument par lequel Condillac entend démontrer que le sens de la vue ne délivre pas de telles idées est assez surprenant : au lieu d'invoquer, à la manière de ses prédécesseurs, le caractère bidimensionnel de l'image rétinienne, il recourt à la thèse désormais acceptée de tous, selon laquelle « nos sensations ne sont pas les qualités mêmes des objets », mais uniquement « des modifications de notre âme »⁵¹. Il déduit assez curieusement l'absence de spatialité intrinsèque des sensations visuelles de la thèse à l'origine cartésienne de la non ressemblance de nos sensations avec les propriétés des corps, comme si la subjectivité de celles-là induisait nécessairement leur incapacité à représenter l'extériorité, ce qui n'est pas évident⁵². À partir de là, l'abbé se croit « autorisé à dire que notre statue ne voit que de la lumière et des couleurs, et qu'elle ne peut pas juger qu'il y a quelque chose hors d'elle »⁵³, dépassant ainsi la position lockéenne, selon laquelle les idées d'espace, d'étendue et de figure procèdent aussi bien de la vue que du toucher⁵⁴, pour rejoindre celle de Berkeley, qui était le seul, avec Descartes, à n'admettre jusqu'à présent pour objets propres à la vue que les seules couleurs et lumière⁵⁵.

48. Cf. le chapitre 11 de la première partie, p. 73-85.

49. *Ibid.*, p. 73.

50. *Essai*, première partie, section sixième, § 13, p. 153.

51. *Traité*, première partie, chapitre 11, p. 74.

52. D'ailleurs, Condillac dans l'*Essai* faisait déjà sienne la thèse de la non ressemblance (nous l'avons vu), tout en estimant que les sensations visuelles, pour peu que nous y appliquions activement notre attention, délivraient d'elles-mêmes toutes les idées de l'étendue.

53. *Ibid.*, p. 76.

54. Cf. *Essai concernant l'entendement humain*, II, V, p. 83.

55. Les positions de Descartes et de Berkeley n'en sont pas moins fort différentes, puisque l'auteur de la *Dioptrique* considère que les autres qualités perceptibles par la vue

Mais à soutenir une pareille thèse, Condillac s'expose à l'objection désormais classique⁵⁶ selon laquelle, une couleur étant toujours en même temps une étendue colorée, l'œil doit finir par discerner des figures, même s'il ne les perçoit pas d'emblée. Il refuse pourtant cette conséquence, en reconnaissant d'abord que sa statue bornée au sens de la vue « se sent comme une étendue colorée », mais en précisant aussitôt que « cette étendue n'est pour elle ni une surface, ni aucune grandeur déterminée »⁵⁷. Encore une fois, ce n'est pas parce que nous jouissons de certaines sensations, que nous avons les idées correspondantes. L'abbé donne aussitôt ses raisons. D'abord, la vue ne peut d'elle-même délivrer l'idée de surface : celle-ci doit être abstraite de l'idée de solide, qui est elle-même inaccessible aux sensations visuelles, simples modifications de l'âme⁵⁸. Ensuite, la vue ne peut non plus transmettre l'idée de grandeur déterminée, et donc, semble-t-il, de figure, comme le montre le fait que la statue ne perçoit pas des couleurs *dans* un espace, tout ce qu'elle voit n'étant qu'un plan diversement coloré. Ce plan lui-même n'est pas circonscrit, puisqu'il constitue la totalité du champ perceptif. La limite suppose un au-delà d'elle-même, et, par définition, ce qui déborde le champ visuel n'est pas perçu. Par contre, l'intérieur de celui-ci peut être formé de limites, dès lors qu'une pluralité de couleurs s'y inscrit. Condillac est donc finalement contraint d'admettre que les sensations visuelles renferment bien des idées de figures⁵⁹. Pourquoi dans ce cas maintient-il que la vue ne saurait elle-même s'éduquer ?

Un passage du chapitre 11 de la première partie nous éclaire sur ce point :

Nos connaissances se bornent uniquement aux idées que nous avons apprises à remarquer : nos besoins sont la seule cause qui détermine notre attention aux unes plutôt qu'aux autres ; et celles qui demandent un plus grand nombre de jugements, sont aussi celles que nous acquérons les dernières. Or je n'imagine pas quelle sorte de besoin pourrait engager notre statue à former tous les jugements nécessaires, pour avoir l'idée de la figure la plus simple⁶⁰

sont davantage conçues que senties, alors que l'évêque de Cloyne en fait des qualités proprement tactiles.

56. Cf. notamment Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, première partie, section sixième, § 12, p. 152, et Diderot, *Lettre sur les aveugles*, Paris, Ellipses, 1999, p. 43.

57. *Op. cit.*, p. 81.

58. L'*Essai* insistait déjà sur ce point, sans que cela remette en cause la thèse de l'apprentissage du voir, puisque la tridimensionnalité constituait alors un objet propre de la vue : « On ne peut avoir l'usage des sens qu'on n'ait aussitôt l'idée de l'étendue avec toutes ses dimensions. Celle du solide est donc une des premières qu'ils transmettent. Or, prenez un solide et considérez-en une extrémité sans penser à sa profondeur ; vous aurez l'idée d'une surface, ou d'une étendue en longueur et largeur sans profondeur. » (première partie, section troisième, § 12, p. 110).

59. *Traité*, p. 82.

60. *Ibid.*, p. 83.

C'est ainsi le besoin qui constitue le moteur de l'acquisition des idées ; sur ce point, Condillac reste fidèle à l'*Essai*⁶¹. La question est donc : avons-nous besoin d'acquérir les idées des différentes figures ? Et c'est la réponse à cette question qui est différente selon les deux textes. Dans l'*Essai*, l'attention se porte d'elle-même sur les contours des couleurs pour y découvrir des figures – en cela l'aptitude à juger des figures, des grandeurs, des situations et des distances est bien innée ; dans le *Traité*, Condillac refuse de faire de telles idées l'objet d'un besoin ou d'un intérêt naturel. L'attention de la statue va se concentrer tout entière sur les couleurs, sensations dont elle jouit particulièrement et qui font par là même « de l'ombre » aux figures. On pourrait cependant estimer que l'abbé affirme un peu vite la primauté de la couleur sur le dessin⁶² : pourquoi la statue ne prendrait-elle pas plus de plaisir à discerner des figures qu'à voir des couleurs ? Diderot aurait pu lui objecter sa définition de la beauté comme perception de rapports.

Conscient peut-être de la fragilité de l'argument, Condillac avance une nouvelle raison : la connaissance de la couleur est instantanée, celle de la figure ne l'est pas et repose sur l'analyse préalable des contours. L'œil doit d'abord décomposer la figure en ses différentes parties, avant d'en effectuer la synthèse. L'abbé dans l'*Essai* semblait ne pas dire autre chose. Il y a pourtant une différence fondamentale entre les deux textes sur ce point : Condillac conçoit à présent ce double mouvement analytique et synthétique comme relevant non pas de la réflexion, mais du jugement : « Il lui [à la statue] faut un jugement pour chacune [des parties de la figure] en particulier, et un autre jugement pour les réunir »⁶³. Autrement dit, même à supposer que l'on ressent de l'intérêt pour les figures, appliquer sciemment son attention de part et d'autre de l'impression visuelle ne suffit pas pour obtenir l'idée d'une figure déterminée ; seul le jugement est à même de montrer, dans une sensation dont les objets sont déjà parfaitement clairs et distincts, que les limites de telle et telle couleurs forment une certaine surface, parce qu'il est l'opération qui compare et affirme l'existence de rapports⁶⁴. Pour acquérir par exemple l'idée de figure triangulaire, « il faut se dire, voilà un côté, en voilà un second, en voilà un troisième ; voilà l'intervalle qu'ils terminent, et de tout cela résulte ce triangle »⁶⁵. Or, rien ne motive la mise en œuvre de ce double mouvement analytique et synthétique : le sens de la vue par conséquent ne jugera pas naturellement

61. Cf. première partie, section seconde, chapitre II, § 5, p. 43.

62. Cf. *Traité*, p. 82 : « Or la lumière et les couleurs étant le côté le plus sensible, par où la statue se connaît, par où elle jouit d'elle-même, elle sera plus portée à considérer ses modifications, comme éclairées et colorées, que comme figurées ».

63. *Ibid.*, p. 83.

64. Cf. deuxième partie, chapitre 8, p. 125 : « Un jugement n'est donc que la perception d'un rapport entre deux idées, que l'on compare ».

65. *Ibid.*

des figures et des grandeurs ; paradoxalement c'est par le toucher que nous apprenons à regarder.

D'abord, c'est en portant la main devant nos yeux que nous cessons de considérer les couleurs comme de simples modifications de notre âme, puisque ce geste nous fait sentir notre être comme subsistant sans elles⁶⁶. Nous voyons alors les couleurs au bout de nos yeux, et étendues sur la surface de l'organe. Nous acquérons ensuite l'idée de distance en éloignant notre main de nos yeux, car nous jugeons alors que la surface colorée se situe au-delà de notre main. Les couleurs ne sont plus senties au bout de nos yeux, mais en dehors de nous. Pour qu'elles soient vécues comme des qualités objectives des objets, il faut encore que la main rencontre un corps et fixe sur lui la couleur que voit l'œil. Alors la statue voit les couleurs s'éloigner de ses yeux et se porter sur les objets qu'elle touche. C'est ainsi la main qui apprend aux yeux à peindre des surfaces tactiles ; comme un pinceau, elle laisse des couleurs en se remuant sur la toile :

Elle [la statue] accoutume peu à peu ses yeux à se fixer sur les objets qu'elle touche ; ils se font une habitude de certains mouvements ; et bientôt ils percent comme à travers un nuage, pour voir dans l'éloignement les objets que la main saisit, et sur lesquels elle semble répandre la lumière et les couleurs⁶⁷.

C'est ainsi à présent le toucher qui confère à la sensation visuelle sa dimension représentative, par le biais d'un usage concomitant des deux sens qui consiste dans la répétition de manipulations tactiles précises, attentivement observées par l'organe de la vue. Un tel apprentissage du « regarder » a pour finalité non pas la détermination d'une sensation primitivement vécue sur le mode de la confusion, mais la production d'idées, dont Condillac décrit, pour la première fois, la genèse. Sa seconde réponse à Molyneux ne peut donc être que négative, dans la mesure où la sensation visuelle est impuissante à délivrer la moindre idée de spatialité. Condillac semble en cela se réapproprier les thèses berkeleyennes.

Conclusion

En dépit des apparences, la conception de l'apprentissage sensoriel telle qu'elle se déploie dans le *Traité des sensations* est bien originale. Elle se distingue déjà de celle que l'on peut trouver chez Locke, qui dans son *Essai* considère que nous avons nécessairement les idées que nos sensations renferment. Selon lui, nous apprenons simplement à voir, grâce aux jugements inaperçus qui confèrent aux sensations visuelles la tridimensionnalité. Pour Condillac à l'inverse, sentir est un phénomène instantané, mais connaître ce que ces apparences contiennent suppose l'intervention de l'esprit. En somme, de même qu'un jeune enfant ne voit rien devant une peinture figurative, jusqu'à ce qu'on lui dise « voilà une

66. *Ibid.*, troisième partie, chapitre 3, p. 168.

67. *Ibid.*, p. 173.

pomme, voilà un citron », de même toute sensation, quoique parfaitement claire et distincte, reste aveugle tant que le jugement ne vient pas décrire, pointer ses éléments. Condillac parvient ainsi à tenir ensemble la dimension mécanique de l'origine de la sensation – et donc la passivité de l'esprit à son égard – et la dimension intentionnelle – et donc active – du processus cognitif.

Une telle conception se distingue ensuite de celle de Berkeley, qui refuse de faire des différentes figures, grandeurs et situations des objets propres de la vue : l'évêque de Cloyne souligne à plusieurs reprises que le rôle du toucher est d'informer les sensations visuelles *de ses sensibles propres*. Condillac, au contraire, parvient à montrer que le sens de la vue serait à même de délivrer de telles idées, si l'intérêt pour les sensations correspondantes ne faisait pas défaut. Les jugements d'origine tactile suscitent un tel intérêt et provoquent ainsi un jugement *issu des sensations visuelles* qui en retour vient les modifier. Il échappe ainsi au paradoxe d'une vision qui échapperait totalement à la représentation : il n'y a de sensation visuelle que figurative.

Il apparaît enfin que la conception de l'apprentissage sensoriel qui se déploie dans le *Traité des sensations* accomplit une refonte complète de celle de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, dont l'essentiel réside dans le refus d'une confusion de l'objet de la sensation et dans l'affirmation d'une différence de nature entre la sensation et l'idée⁶⁸. Si, comme le soutiennent de bon droit Jacques Derrida et André Charrak⁶⁹, le *Traité des sensations* se situe dans la continuité de l'*Essai* quant au rôle des signes institués dans l'élaboration de la réflexion, et à l'enracinement des opérations de l'esprit dans la sensation, le passage qui s'opère entre « apprendre à voir » et « apprendre à regarder » constitue sans doute l'unique « changement important » – pour reprendre les termes de Biran – entre l'*Essai* et le *Traité*. Car l'évolution qui concerne la source de la représentativité de la sensation⁷⁰, relevée par Jean-Claude Pariente, s'ancre précisément dans la transformation, que nous avons tenté de mettre en évidence, de la nature de la sensation : si celle-ci est instantanément vécue

68. Une telle distinction ne constitue pas pour autant un retour aux doctrines « rationalistes » de Descartes et de Malebranche, dans la mesure où l'idée ne cesse pas de s'enraciner dans la sensation.

69. J. Derrida dans *L'Archéologie du frivole* et A. Charrak dans *Empirisme et Métaphysique* insistent tous deux sur le fait que le *Traité des sensations* ne renie pas la nécessité des signes dans la genèse de la faculté réflexive, en soulignant que les connaissances que la statue acquière ne sont pas d'ordre théorique (connaissances qui supposent toujours, selon Condillac, la maîtrise des signes institués) mais d'ordre pratique. Ils s'accordent également pour ne pas considérer le concept de « sensation transformée » comme absolument original en 1754, le premier en soutenant que dès l'*Essai* la réflexion peut être considérée comme telle, le second en montrant que le principe de toutes les connaissances ne change pas d'un texte à l'autre et demeure celui de la liaison des idées, effectuée par l'attention.

70. Cette évolution se traduit par le passage d'une représentativité conférée par la réflexion à une représentativité conférée par le toucher.

sur le mode de la distinction, et si malgré cela un aveugle-né à qui l'on a abattu les cataractes ne parvient pas à voir ce qui lui fait face, c'est que lui fait défaut l'usage concomitant de la vue et du toucher. Les résultats obtenus par Cheselden prouvent que la réflexion seule n'est pas à même de conférer à la sensation sa dimension représentative. Le traitement du problème de Molyneux forme ainsi le point de rupture entre les deux œuvres de Condillac, qui déploient des conceptions radicalement différentes et incompatibles entre elles de l'apprentissage sensoriel. Seulement, cette rupture porte sur la nature de la sensation, non sur la finalité de l'entreprise condillacienne : c'est elle qui fonde dans le *Traité des sensations* l'aboutissement de la critique de l'innéisme initiée dans l'*Essai*, de sorte que les deux textes demeurent éminemment solidaires.

Les catégories psychiatriques sont-elles dépassées ?

Steeves Demazeux

La « pensée catégorielle » en psychiatrie semble être tombée en disgrâce. La littérature spécialisée l'accable de tous les maux : elle favoriserait la stigmatisation des malades mentaux, endiguerait la pensée clinique dans un schématisme caricatural, et escamoterait la portée de résultats expérimentaux qui, n'était son action néfaste, brilleraient par leur éloquence. Il ne faudrait pas pour autant croire qu'on assiste à un renouveau de la *labeling theory* des sociologues et des antipsychiatres des années 1960 : si les étiquettes diagnostiques sont si vivement critiquées, depuis une vingtaine d'années, c'est uniquement sur un plan épistémologique, au regard d'une approche jugée plus prometteuse en laquelle beaucoup de réformateurs mettent leur espoir. Aujourd'hui, l'opposition méthodologique entre deux approches de la pathologie mentale, l'une, classique, l'« approche catégorielle », l'autre, réformatrice, communément appelée « approche dimensionnelle », apparaît de plus en plus comme l'enjeu d'un choix crucial pour la réorganisation du savoir psychiatrique et la rénovation de la classification nosologique. En particulier, dans le cadre de la préparation du DSM-V (cinquième version du *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*¹), dont la publication est prévue pour 2011, le débat entre partisans de chacune des deux approches est vif et nourri. Mais force est de constater que cette expression consacrée d'« approche dimensionnelle » est loin d'être univoque : si l'on sait assez précisément ce que l'on critique sur le plan épistémologique dans le schéma catégoriel classique – à savoir, la rigueur abusive et inadaptée des étiquettes diagnostiques, impuissantes à cerner la réalité clinique –, il apparaît que les propositions de réforme cette expression recouvre sont protéiformes. C'est pourquoi il nous semble important de chercher à clarifier les enjeux

1. Le DSM, publié par l'*American Psychiatric Association* (APA), s'est imposé comme la classification de référence de la pathologie mentale au niveau international depuis les années 1980.

théoriques de cette opposition. Nous chercherons d'abord à fixer quelques repères historiques et généalogiques du débat (I), avant de préciser les insuffisances réelles de l'approche catégorielle des troubles mentaux (II), et ce que peuvent apporter « les » approches dimensionnelles en psychiatrie (III). À partir de là, nous tenterons de préciser quelques-uns des enjeux théoriques fondamentaux que cette opposition méthodologique en réalité recouvre (IV).

I. Les origines du débat

L'émergence de l'idée d'une « approche dimensionnelle » dans son opposition explicite à une « approche catégorielle » de la pathologie mentale est assez récente : elle commence à s'imposer dans la littérature spécialisée vers la fin des années 1980. Nonobstant, les deux plus anciennes et significatives contributions relatives à la mise en place de cette antinomie entre deux types d'approches peuvent être trouvées, semble-t-il, chez Hempel (1959) et Eysenck (1964).

Le texte de Carl Hempel, « Fundamentals of Taxonomy », consacré expressément à la question de la taxonomie des troubles mentaux et prononcé en 1959 à New York devant un parterre de psychiatres et de psychologues, compte parmi les textes qui ont eu une importance théorique déterminante dans l'histoire contemporaine des classifications en psychiatrie. On sait notamment l'influence de Hempel sur l'idée qu'il fallait impérativement mettre en place des définitions opérationnelles des troubles mentaux : elle a marqué l'élaboration du DSM-III à la fin des années 1970. Pourtant, l'article de Hempel se termine par l'évocation des limites de l'approche classificatoire en psychopathologie. En effet :

« Une classification, à proprement parler, c'est une affaire de oui – ou non, de ou bien – ou bien : une classe est déterminée par un certain concept représentant ses propriétés définies, et un objet donné tombe dans cette classe ou tombe en dehors de cette classe, selon qu'il possède ou non ces propriétés définies² » [Notre traduction]

Mais le problème se pose de savoir ce qu'il advient des cas impurs, des cas limites (« *borderline cases* »), qui résistent à se laisser enfermer dans une dichotomie franche et qui risquent toutefois d'être légion en psychopathologie. Hempel évoque alors une autre approche, employée avantageusement en caractérologie et en typologie psychologique, qui consiste à remplacer le schéma classificatoire construit à partir de catégories par des « espaces à plusieurs dimensions »³ dans lesquels les individus sont

2. C. Hempel, « Fundamentals of taxonomy », in C. Hempel, *Aspects of scientific explanation and other essays in the philosophy of science*, New York, The Free Press, 1965, p. 151.

3. *Ibid.*, p. 153.

« ordonnés » les uns par rapport aux autres suivant différents axes caractéristiques. Le passage suivant est représentatif des progrès escomptés par la mise en œuvre d'une telle approche :

« Les avantages de l'ordonnement (*ordering*) sur la classification peuvent être considérables. En particulier, le fait d'ordonner permet d'obtenir des distinctions plus subtiles que dans une classification ; de plus, le fait d'ordonner peut prendre la forme particulière d'une procédure quantitative, dans laquelle chaque dimension est représentée par une caractéristique quantitative. Et les concepts quantitatifs, non seulement offrent une finesse et une précision distinctive qui n'a pas sa pareille dans la démarche classificatoire et l'ordonnement non quantitatif, mais ils fournissent aussi une assise permettant l'utilisation des outils puissants des mathématiques quantitatives : des lois et des théories peuvent être exprimées en termes de fonctions reliant plusieurs variables, et des conséquences peuvent en être dérivées, à des fins de prédiction ou de test, à l'aide des techniques mathématiques⁴ » [Notre traduction]

Ces différents aspects sont caractéristiques de ce qui sera bientôt appelé l'approche dimensionnelle. Il s'agit d'abord d'une procédure d'« ordonnancement », au sens d'une relation d'ordre qui repose sur une comparaison pertinente de différents éléments entre eux. Hempel emprunte un exemple à la minéralogie pour montrer de quoi il s'agit : on peut ordonner les minéraux les uns par rapport aux autres en fonction de leur dureté relative (x sera dit plus dur que y si une fine pointe de x est capable de rayer une surface de y). On obtient ainsi un ordre linéaire qui permet de caractériser assez finement la dureté relative de tel ou tel minéral, bien plus finement en tout cas que si l'on répartissait les minéraux en fonction de deux catégories : durs et non-durs. Cette procédure a en outre le grand mérite de pouvoir être quantifiée : on peut, en effet, facilement mettre au point à partir de là une échelle quantifiable de dureté relative des minéraux. De manière similaire, grâce aux progrès des outils statistiques et psychométriques, il semble désormais possible d'appliquer de telles procédures en psychopathologie. On pourra ainsi, par exemple, chercher à mettre en évidence une échelle de degrés de névrotisme des individus. Hempel met en avant la puissance heuristique des concepts quantitatifs, qui ouvrent la voie à une formulation théorique en psychopathologie digne de celle des sciences expérimentales. Pourtant, il ne semble pas s'arrêter outre mesure sur la difficulté, au niveau médical et éthique, qu'il y a en psychiatrie à passer d'un schéma où l'on cherche à classer des troubles mentaux à celui où l'on classe des individus les uns par rapport aux autres suivant certaines dimensions caractéristiques. De fait, Hempel veut avant tout dans cet article proposer aux psychiatres différentes stratégies méthodologiques, en prenant soin de ne pas trop s'aventurer sur les présupposés ontologiques de ce qu'il s'agit de classer.

4. *Ibid.*

C'est néanmoins sur le plan ontologique que la question de la pertinence ou non d'une approche dimensionnelle va se poser. De simple stratégie méthodologique qui se contente de mettre en avant l'utilité des « concepts quantitatifs » chez Hempel, l'approche dimensionnelle va prendre la forme d'un véritable postulat ontologique sur la nature de ce qu'il s'agit de classer. Cette différence d'appréciation est perceptible dans un article du psychologue Hans Eysenck de 1964, « Principles and Methods of Personality Description, Classification and Diagnosis »⁵. Eysenck formule ainsi le dilemme central présidant à toute typologie de la personnalité : quel est le point de vue le mieux adapté, le point de vue catégoriel ou le point de vue dimensionnel ? Autrement dit, doit-on concevoir la personnalité d'un individu comme ressortissant à une ou plusieurs étiquettes possibles – ce qui est le cas dans la médecine d'Hippocrate puis de Galien où les tempéraments sont répartis en quatre espèces : sanguin, colérique, flegmatique, mélancolique ? Ou doit-on plutôt la concevoir comme évoluant le long de certaines dimensions continues – comme dans le système à deux dimensions que propose Eysenck, qui répartit les individus selon que leur tempérament est plus ou moins stable (axe stable/instable) et plus ou moins introverti (axe introverti/extraverti) ? Il appert qu'Eysenck met clairement l'accent sur la nature de ce qu'il s'agit d'étudier : quelle est la « doctrine » correcte ? La « doctrine de la dimensionnalité » (identifiée à la « doctrine de la continuité ») ? Ou la doctrine de la catégorisation (identifiée à l'idée que la nature ferait des sauts qualitatifs dans la répartition des tempéraments) ? Chez Eysenck, l'approche dimensionnelle apparaît clairement comme l'approche qui, partant de la reconnaissance de la nature essentiellement continue des grandeurs intensives de certains phénomènes, en tire les conséquences méthodologiques en mettant en cause les privilèges ancestraux de l'approche par catégorisation. C'est donc bien le problème ontologique qui est premier et dont la solution envisagée oriente la stratégie méthodologique.

D'une façon générale, toute l'ambiguïté des approches dimensionnelles contemporaines tient dans ce flottement : ne doit-on y voir qu'une stratégie méthodologique visant à élaborer des concepts quantitatifs plus subtils ? S'agit-il au contraire d'un véritable postulat ontologique pariant sur la nature continue des phénomènes étudiés ?

II. Les impedimenta de l'approche catégorielle

L'approche catégorielle des troubles mentaux est l'approche traditionnelle qui caractérise classiquement toute entreprise de classification : il s'agit d'établir, le plus subtilement possible, des catégories

5. J. Eysenck, « Principles and Methods of Personality Description, Classification and Diagnosis », *British journal of psychology*, 55, , 1964, p. 284-294.

précises aux propriétés clairement définies. En l'occurrence, s'inspirant de la réussite des classifications botaniques, la psychiatrie naissante n'a eu de cesse, de Boissier de Sauvages à Kraepelin, de chercher à délimiter certaines espèces naturelles de maladies mentales. Foucault y a consacré un chapitre célèbre de sa thèse joliment intitulé « le fou au jardin des espèces »⁶. À partir de Kraepelin et durant tout le XX^e siècle, même si l'activité de classification prend une nouvelle tournure théorique, scrutant les causes sous-jacentes et s'appuyant davantage sur la mise en évidence de grandes unités syndromiques, elle n'en reste pas moins un travail de catégorisation conceptuelle. La tentative du DSM-III, en 1980, qui a constitué un changement majeur dans la manière d'aborder la nosologie psychiatrique, a marqué d'une certaine manière l'apogée de la pensée catégorielle. Se proposant d'apporter une réponse aux contestations vives issues du courant antipsychiatrique, qui ne voyait dans les étiquettes diagnostiques de la psychiatrie qu'une manière de traiter des problèmes moraux et sociaux en leur donnant l'apparence de problèmes médicaux, le DSM-III a cherché à préciser sur le plan clinique, le plus objectivement et le plus rigoureusement possible, les catégories du savoir psychiatrique, en vue d'améliorer la fiabilité des diagnostics et d'ériger enfin un vocabulaire commun susceptible de permettre aux cliniciens de s'entendre et à la recherche psychiatrique de progresser. Malheureusement, les progrès escomptés ne furent pas au rendez-vous, et les éditions successives du DSM (DSM-III-R en 1987, DSM-IV en 1994, DSM-IV-TR en 2000), en modifiant certaines catégories, en ajoutant de gré à gré de nouvelles, en supprimant le cas échéant d'autres, ont progressivement compliqué un dispositif déjà peu digeste à l'origine, et fini par jeter un doute sur la pertinence d'une approche catégorielle des troubles mentaux. Dès lors, un certain nombre d'insuffisances, dont on peut tenir la stratégie catégorielle pour responsable, ont été précisées.

1. Une comorbidité excessive

Il est commun de reprocher aux différents DSM d'avoir privilégié la question de la fiabilité diagnostique (la concordance inter-juges) au détriment de la validité des étiquettes diagnostiques (leur aptitude à cerner une réalité clinique). Or, l'un des problèmes majeurs qui met en doute la validité des étiquettes diagnostiques en psychiatrie⁷, c'est le fait que ces étiquettes sont intimement liées entre elles, tant et si bien qu'il n'est pas rare qu'un même patient puisse être classé sans difficulté sous plusieurs étiquettes diagnostiques, sans que la faute en revienne nécessairement à un désaccord entre cliniciens. Une forte comorbidité en effet peut signifier, ou bien que certains troubles vont toujours de pair – auquel cas la question se pose de savoir s'il ne serait pas judicieux de les considérer comme

6. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Tel Gallimard, 1972.

7. R. F. Krueger, D. Watson & D. H. Barlow, « Introduction to the Special Section : Toward a Dimensionally Based Taxonomy of Psychopathology », *Journal of Abnormal Psychology*, 114 (4), 2005, p. 491-493.

ressortissant à un seul et même trouble fondamental –, ou bien que l'outillage conceptuel des symptômes cliniques n'est pas assez spécifique et discriminant. Bien que des efforts considérables aient été entrepris pour affiner les diagnostics différentiels et développer des règles hiérarchiques de décision entre diagnostics concurrents, la forte comorbidité observée pour les troubles psychiatriques continue d'apparaître comme l'indice d'une tare inhérente à la taxonomie actuelle.

2. Le problème des troubles « non spécifiques » : les NOS

Les catégories NOS (*Not Otherwise Specified*), catégories résiduelles dans lesquelles l'avis du clinicien peut se réfugier lorsqu'il n'est pas trouvé pas de catégorie plus adaptée, sont devenues le symbole des apories de la pensée catégorielle. Initialement, ces catégories visaient à regrouper l'ensemble des cas qui, tout en semblant appartenir à une catégorie donnée, ne satisfaisaient pourtant pas à tous les critères définissant certains désordres spécifiques à l'intérieur de cette catégorie générale. L'une des plus fameuses de ces catégories a été la ED-NOS⁸ (*Eating Disorder Not Otherwise Specified*), catégorie dans laquelle se sont vus regrouper pêle-mêle de nombreux sujets souffrant d'anorexie mentale et/ou de boulimie qui ne remplissaient pas tous les critères d'un diagnostic « typique » (le poids par exemple était resté normal, ou les menstruations étaient présentes dans un tableau clinique d'anorexie, etc.). Certaines études ont même montré que la catégorie ED-NOS incluait la plupart des troubles de conduite alimentaire⁹. De manière similaire, la catégorie 301.9 du DSM-IV, dénommant la catégorie résiduelle des troubles non spécifiques de la personnalité (*Personality Disorder Not Otherwise Specified*), compte parmi l'une des catégories les plus utilisées pour diagnostiquer un trouble de la personnalité¹⁰. Or, il est évident, d'un point de vue théorique, qu'un recours fréquent à ces catégories NOS indique une insuffisance de la classification. On peut chercher à corriger ce manque en multipliant les catégories ou en affinant les sous-catégories. C'est cette stratégie qui a pour l'instant prévalu, malheureusement sans succès : le nombre des étiquettes diagnostiques n'a cessé d'augmenter à travers les éditions successives du DSM sans que l'on soit parvenu à identifier des groupes cliniques stables, homogènes, cohérents, susceptibles d'être représentés par des catégories spécifiques bien délimitées.

8. Catégorie qui a été retournée au début des années 1990 sur la Toile en un signe de ralliement préoccupant de certaines adolescentes, dans une démarche de revendication de leur trouble comme d'un véritable choix de vie (les « pro-ana »).

9. Cf. P. Machado, B. Machado, S. Goncalves & H. Hoek, « The prevalence of eating disorders not otherwise specified », *The International journal of eating disorders*, 40 (3), 2007, p. 212-217.

10. Cf. T. A. Widiger & T. J. Trull, « Plate Tectonics in the Classification of Personality Disorder. Shifting to a Dimensional Model », *American Psychologist*, 62 (2), 2007, p. 71.

3. L'effet « transnosographique »

Il est un troisième problème qui met en cause l'approche catégorielle : on peut l'appeler « l'effet transnosographique ». On parlera d'effet ou de phénomène transnosographique chaque fois que la neurobiologie, la génétique ou la pharmacologie jettent un doute sur la pertinence du découpage des entités catégorielles en mettant en évidence des phénomènes particuliers qui n'ont rien de spécifique aux catégories employées. Il s'agit d'un problème plus fondamental, qui ne se pose pas seulement sur un plan proprement clinique, mais qui investit les rapports entre clinique et explorations biomédicales. Dans les années 1960, déjà, certains précurseurs d'une psychiatrie biologique insistaient sur l'importance selon eux de libérer la psychiatrie du carcan des catégories diagnostiques. L'un des plus fervents d'entre eux, Herman Van Praag, n'a eu de cesse de répéter qu'il fallait « dénosologiser »¹¹ la psychiatrie, la sortir du « tunnel nosologique »¹², ou encore la guérir définitivement de sa « nosologomania »¹³ paralysante. La pensée catégorielle est ici perçue comme un véritable obstacle épistémologique, au sens bachelardien de l'expression, qui rend illisibles les avancées biomédicales en psychiatrie en présentant des résultats chaotiques en apparence. Or, partant du fait que la comorbidité observée en clinique psychiatrique n'est certes pas uniforme, mais qu'elle n'est pas non plus aléatoire, Van Praag cherche à promouvoir une approche dite fonctionnelle ou dimensionnelle¹⁴ qui explicite directement, en s'affranchissant de tout découpage nosologique, le rôle de certains neuromédiateurs (les travaux les plus convaincants pour l'instant ont porté sur la sérotonine) dans la production de certains types de manifestations comportementales (comme l'impulsivité). Cette approche trouve un appui dans le peu de spécificité que montrent de nombreux médicaments psychotropes, dont les effets sont mieux compris à partir des différents types de neurorécepteurs concernés qu'à partir des différentes catégories diagnostiques pour lesquelles une efficacité est démontrée¹⁵. Elle s'accorde également avec nombre de résultats ambivalents obtenus dans les études de recouplement génétique, qui peinent à

11. H. Van Praag, R. Kahn, G. Asnis, S. Wetzler, S. Brown, A. Bleich, et al., « Denosologization of biological psychiatry or the specificity of 5-HT disturbances in psychiatric disorders », *Journal of Affective Disorders*, 13 (1), 1987, p. 1-8.

12. H. Van Praag, G. Asnis, R. Kahn, S. Brown, M. Korn, J. Friedman, et al., « Nosological tunnel vision in biological psychiatry. A plea for a functional psychopathology », *Annals of the New York Academy of Sciences*, 600, 1990, p. 501-510.

13. H. Van Praag, « Nosologomania : a disorder of psychiatry », *The world journal of biological psychiatry*, 1 (3), 2000, p. 151-158.

14. Van Praag oppose explicitement son approche fonctionnelle/dimensionnelle à l'approche classique catégorielle/nosologique. Pour une discussion concernant l'ambiguïté que cette dénomination introduit par rapport à ce qui est appelé approche dimensionnelle en psychologie, cf. P. Baruch, M. Filteau, R. Bouchard, E. Pourcher, P. Vincent & R. Jouvent, « The dimensional approach to clinical psychopharmacology : a polysemous concept », *Journal of psychiatry & neuroscience*, 17 (2), 1992, p. 55-60.

15. M. Eison, « The new generation of serotonergic anxiolytics : possible clinical roles », *Psychopathology*, 22 Suppl. 1, 1989, p. 13-20.

isoler des entités distinctes¹⁶, mais qui tendraient au contraire à mettre en évidence des gènes de susceptibilité communs à plusieurs familles de pathologies psychiatriques.

III. Les trois degrés de réforme de l'approche dimensionnelle

Une fois qu'on s'est accordé à pointer les insuffisances de l'approche catégorielle, il reste à s'entendre sur ce en quoi pourrait consister la nouveauté d'une approche dimensionnelle de la pathologie mentale. Trois grands degrés de réforme portant sur différents aspects des systèmes classificatoires actuels peuvent être envisagés afin d'améliorer la nosologie psychiatrique.

1. Assouplir les étiquettes diagnostiques

La première réforme que l'on peut vouloir entreprendre consiste à simplement chercher à mettre des nuances dans les symptômes et les étiquettes diagnostiques en y introduisant des degrés. Traditionnellement, le clinicien « recueille » les symptômes et en fait l'inventaire afin de dresser un tableau clinique. La présence ou l'absence de certains symptômes suffit ordinairement à poser le diagnostic. Mais la réalité clinique, particulièrement en psychiatrie, rechigne à se laisser ainsi appréhender. Décider si tel ou tel symptôme est présent est chose plus difficile en psychiatrie qu'en toute autre activité clinique : bien souvent, les symptômes ne brillent pas d'une présence franche, et doivent par conséquent pouvoir être appréciés d'une manière plus fine que par le simple codage en présence/absence. Compte tenu de ces remarques, il peut sembler utile de vouloir remplacer la démarche catégorielle par une approche plus fine, plus sensible, plus flexible. On s'inscrira méthodologiquement dans une approche dimensionnelle dès lors que l'on concevra le diagnostic médical non plus comme une étiquette qui se contente de signifier ou non la présence d'un trouble, mais comme une échelle progressive susceptible de nombreux paliers intermédiaires. Michael First, l'un des directeurs du programme de préparation du DSM-V, définit ainsi l'approche dimensionnelle :

« Une classification qui décrit les désordres en termes de points suivant un certain nombre de continuums diagnostiques (« *diagnostic continua* ») peut être considérée comme une "approche dimensionnelle"¹⁷ » [Notre traduction]

16. K. Kendler, « Reflections on The Relationship Between Psychiatric Genetics and Psychiatric Nosology », *American Journal of Psychiatry*, 163 (7), 2006, p. 1138-1146.

17. M. First, « Dimensional Models of Personality Disorders : Etiology, Pathology, Phenomenology, and Treatment », in *The Future of Psychiatric Diagnosis : Refining the Research Agenda*, American Psychiatric Publishing, 2006.

Ce qui compte donc avant tout pour qualifier une approche dimensionnelle, sur le plan méthodologique, c'est l'idée que le diagnostic puisse se distribuer selon différents degrés le long d'un axe continu. Pourtant, il n'est pas nécessaire de concevoir, à l'instar de First, une infinité de degrés intermédiaires. Comme le propose Helena Kraemer, on est en droit de parler d'approche dimensionnelle dès lors que l'on rompt simplement avec la bipolarité propre à la démarche catégorielle :

« Un diagnostic dimensionnel a au moins trois valeurs ordinales, qui peuvent aller d'une échelle à trois degrés (au minimum) jusqu'à une échelle continue (comme par exemple le BMI pour les troubles de l'alimentation). Un diagnostic catégoriel a seulement deux valeurs possibles : présent ou absent¹⁸ » [Notre traduction]

L'utilisation répandue aujourd'hui de nombreux outils d'évaluation cliniques, comme l'Indice de Masse Corporelle (BMI en anglais : *Body Mass Index*), inventé par Quételet au XIX^e siècle et qui constitue un outil clinique de base tout à fait appréciable pour évaluer la gravité d'un trouble de l'alimentation, le score de dépression de Hamilton, l'échelle PANSS (*Positive and Negative Syndrome Scale*) pour la schizophrénie, et bien d'autres outils encore, permettent en effet de quantifier la sévérité d'un symptôme ou d'un trouble de manière bien plus subtile que la simple reconnaissance d'une présence ou d'une absence. L'approche dimensionnelle a ainsi partie liée avec le recours généralisé à de tels instruments méthodologiques. Mais la question qui se pose est la suivante : ce que l'on appelle « approche dimensionnelle », n'est-elle qu'une stratégie méthodologique différente, plus commode, pour aborder l'évaluation clinique ? Ou, au contraire, cette approche constitue-t-elle une prise de position ontologique sur la nature des troubles mentaux ? Pour Kraemer, il est clair qu'il ne s'agit de rien d'autre que d'une stratégie méthodologique d'expertise dont les seuls ressorts sont pragmatiques :

« La décision de recourir à un diagnostic dimensionnel *versus* catégoriel n'a rien à voir avec la nature du désordre lui-même mais tout à voir avec la qualité du diagnostic pour un trouble donné¹⁹ » [Notre traduction]

Cette considération, purement pragmatique de l'approche dimensionnelle, n'est cependant pas la plus répandue : la question de l'utilité clinique d'une approche sur une autre est la plupart du temps subordonnée à la prétention de décrire adéquatement la réalité des phénomènes psychopathologiques.

18. H. Kraemer, « Dimensional Approaches in Diagnostic Classification : A Critical Appraisal » in *The Future of Psychiatric Diagnosis : Refining the Research Agenda*, American Psychiatric Publishing, 2006.

19. *Ibid.*

2. Réformer l'axe II du DSM

L'une des grandes originalités méthodologiques introduites dans le DSM-III fut d'adopter un système multiaxial. L'idée n'était pas neuve²⁰, mais sa mise en application dans la confection d'un manuel diagnostic était une gageure et répondait à la volonté d'instaurer un véritable « changement de paradigme »²¹ dans la manière de concevoir le diagnostic en psychiatrie : on abandonnait la représentation traditionnelle du coup d'œil du clinicien, supposé apte à pointer directement la réalité d'une structure pathologique sous-jacente à travers la surface nébuleuse de signes cliniques plus ou moins éloquents. On la remplaçait par une stratégie plus circonspecte, cherchant davantage à cerner la maladie en la considérant comme un tout interactif et complexe où chaque signe pourrait faire sens. Cinq axes²² furent définis afin de circonscrire la maladie ; ils définissent encore aujourd'hui la structure caractéristique des différents DSM :

- l'axe I décrit l'ensemble des syndromes cliniques ;
- l'axe II est consacré aux troubles de la personnalité (avec deux sous-sections, l'une consacrée à l'adulte, l'autre à l'enfant) ;
- l'axe III vise à recenser les troubles ou les affections somatiques susceptibles d'avoir une importance pour la compréhension ou le traitement du sujet ;
- l'axe IV évalue la sévérité des facteurs de stress psychosociaux ;
- l'axe V est une échelle destinée à évaluer le niveau d'adaptation et de fonctionnement le plus élevé de l'individu dans l'année écoulée.

L'axe I (celui des syndromes) et l'axe III (celui des troubles somatiques associés) sont les axes dominants du diagnostic médical. Mais il est tout à fait notable de constater que les axes II, IV et V furent néanmoins introduits avec l'idée déjà assumée en 1980 qu'ils pourraient contribuer à rompre avec le schématisme catégoriel du diagnostic médical. Ainsi Theodore Millon, l'un des grands artisans du système multiaxial du DSM-III, a-t-il pu écrire :

« L'introduction dans le DSM-III à la fois de l'axe II (personnalité), de l'axe IV (facteurs de stress psychosociaux) et de l'axe V (meilleur fonctionnement adaptatif), même s'ils ne sont pas toujours nécessaires, augure

20. Cf. E. Essen-Moller & S. Wohlfahrt, « Suggestions for the amendment of the official Swedish classification of mental disorders », *Ada Psychiatrica Scandinavica*, 1947, p. 551-555.

21. T. Millon, « DSM-III : An insider's perspective », *American Psychologist*, 38, 1938, p. 804-814.

22. Signalons au passage que le concept d' « axe », tel qu'il est mis en œuvre dans le DSM-III, n'est subordonné à aucune représentation géométrique déterminée. Il s'agit seulement d'indiquer les grandes lignes directrices du système classificatoire. À la rigueur, il faudrait concevoir ces axes comme cinq lignes directrices parallèles. Cf. T. Millon, « Classification in Psychopathology : Rationale, Alternatives, and Standards », *Journal of Abnormal Psychology*, 100 (3), 1991. p. 245-261.

volontiers d'une conception radicalement nouvelle du diagnostic psychopathologique. Dorénavant, la norme en matière de classification impose au clinicien de ne pas s'arrêter à l'« entité maladie », mais de viser à dégager un panorama entier de dimensions contextuelles, avec en particulier l'allure générale du fonctionnement psychologique de la personne, les caractéristiques de son environnement et de sa situation, ainsi que ses forces et ses possibilités de s'en sortir de manière saine et constructive²³ » [Notre traduction]

En fait, si l'on concède que les axes IV et V restent d'une importance très accessoire (ce sont de simples échelles évaluatives), on s'accordera à penser que la véritable nouveauté théorique fut sans conteste l'élaboration d'un axe II des troubles de la personnalité. Or, c'est précisément dans le rapport entre axe I et axe II du DSM que se concentrent, aujourd'hui plus que jamais, la plupart des problèmes épistémologiques en psychiatrie. Quel lien faut-il concevoir entre les deux axes ? En théorie, on peut être diagnostiqué sur l'axe I sans l'être nécessairement sur l'axe II, et réciproquement. On peut aussi, bien sûr, être diagnostiqué sur les deux axes simultanément (par exemple, un trouble bipolaire avec une personnalité *borderline*). Il reste que, en accord avec la tradition clinique, le diagnostic « fort », authentique et véritablement médical qu'on va chercher à soigner, est réalisé sur l'axe I. L'axe II est souvent perçu, en raison de la chronicité et de l'inflexibilité qui tendent à définir les troubles de la personnalité, comme l'indication d'une certaine vulnérabilité constitutive de l'individu ou comme un facteur aggravant du trouble principal. Pourtant, depuis quelques années, le rapport de force est pour ainsi dire en train de s'inverser, et le statut des troubles de la personnalité, souvent contesté, est désormais considéré avec davantage de bienveillance, dans l'idée que c'est peut-être là que résiderait, *in fine*, la vérité de la pathologie mentale.

Mais avant d'approfondir cette question épineuse du rapport entre les axes I et II du DSM, intéressons-nous d'abord à la seule structure de l'axe II. L'axe II a été construit sur le modèle de l'axe I, c'est-à-dire suivant une approche catégorielle dans la droite ligne du modèle médical : sont recensés différents « types » de personnalités pathologiques dont les contours sont précisés au moyen de critères établis. Pourtant, sous l'impulsion de la psychologie différentielle, l'idée est de nouveau avancée que les formes pathologiques de la personnalité ne seraient rien d'autres que des variantes extrêmes des dimensions qui caractérisent la personnalité dite « normale ». Suivant le vieil adage : « la folie n'est rien d'autre que l'exagération du caractère habituel »²⁴. Il suffirait par conséquent de rénover l'axe II en le remodelant d'après les résultats, que d'aucuns jugent probants, obtenus dans l'étude de la structure générale des traits de personnalité et de leur répartition dans la population générale. Il s'agirait ainsi de dépoussiérer l'axe II de ces vieilles catégories héritées de la clinique traditionnelle (personnalités

23. *Ibid.*, p. 810.

24. B.-A. Morel, *Traité des maladies mentales*, 1860.

paranoïdes, schizoïdes, narcissiques, etc.) pour les remplacer par un système multidimensionnel au vocabulaire plus volontiers « laïque » : « l'ouverture » (*openness*), « le caractère consciencieux » (*conscientiousness*), « la stabilité émotionnelle » (*emotional stability*), etc., constitueraient autant de dimensions essentielles, stables, continues, permettant une juste appréhension des traits de personnalité d'un individu, et, le cas échéant, des anomalies de son caractère.

La question de la mise en application d'un tel projet est actuellement très débattue. Les modèles concurrents restent nombreux (modèle de la structure de la personnalité à 3, ou 5, ou 6, ou 7 dimensions...), mais un consensus, qui n'avait su être trouvé lors de l'élaboration du DSM-IV, est activement recherché autour d'un modèle à cinq dimensions. Il est fort à parier pour le DSM-V qu'en cas de grande novation, ce sera au niveau de l'axe II qu'il faudra la chercher.

3. Abandonner l'axe I des syndromes cliniques

La véritable révolution que certains prônent²⁵ consisterait à abandonner définitivement l'axe I des syndromes cliniques. On a vu que la psychiatrie biologique n'attendait que cela. Mais la psychologie différentielle n'est pas en reste. Thomas Widiger et Timothy Trull, par exemple, deux psychologues américains impliqués dans la préparation du DSM-V, semblent prêts, tant leur critique des catégories diagnostiques est radicale, à franchir le Rubicon. De fait, le changement fondamental d'orientation qu'ils appellent de leurs vœux, adressé explicitement à la question des troubles de la personnalité, concerne en réalité l'avenir de la classification psychiatrique dans son ensemble :

« Le DSM-III [...] apporta un changement et une innovation considérable dans la classification des troubles mentaux [...] Cependant, la question de savoir si les troubles mentaux sont des affections cliniques discrètes ou bien des distinctions arbitraires le long de dimensions sous-jacentes de fonctionnement, cette vieille question a gagné en importance avec la reconnaissance grandissante des limites du modèle catégoriel. [...] Le travail est maintenant en marche autour du DSM-V, et le temps est peut-être venu de réfléchir à un changement plus fondamental dans la manière dont la psychopathologie est conceptualisée et diagnostiquée²⁶ » [Notre traduction]

Ce qui est en jeu, radicalement, Widiger et Trull l'évoquent sans peut-être en mesurer toutes les conséquences, c'est l'abandon du modèle médical en psychiatrie. Il s'agit d'abandonner le modèle de validation théorique des entités cliniques, dont Eli Robins et Samuel Guze en 1970 avait fixé le cadre

25. Cf. par exemple W. Livesley, M. Schroeder, D. Jackson, & K. Jang, « Categorical distinctions in the study of personality disorder : implications for classification », *Journal of abnormal psychology*, 103 (1), 1994, p. 6-17. Les auteurs proposent de consacrer l'axe I aux troubles de la personnalité, et de réserver l'axe II pour coder les traits de personnalité.

26. Widiger & Trull (2007), *op.cit.*

pour la psychiatrie, au profit du modèle de validation qui s'est imposé en psychologie, et dont la description nous vient de Lee Cronbach et Paul Meehl dans un article de 1955. Le modèle de validation qu'il s'agit d'abandonner est celui qui a fixé le cap de la recherche psychiatrique jusqu'à ce jour : établir des syndromes cliniques précis, en les consolidant d'après (i) les données cliniques, (ii) les études de laboratoires, (iii) une critériologie d'exclusion précise, (iv) des études de suivi, (v) des études d'agrégation familiale²⁷. Il tend à être remplacé par celui qui a servi de référence pour interpréter la validité de construction²⁸ (*construct validity*) des tests psychométriques, en établissant les limites de ce qui pouvait ou non être légitimement conclu à partir du recoupement des analyses factorielles²⁹. Bref, à un modèle où l'on cherchait à cerner la réalité d'un mal, accidentel par définition – la maladie –, on en substitue un autre où désormais on cherche à situer l'individu dans l'espace de ses particularités, mais dont on voudra pour son plus grand bien corriger les extravagances.

L'abandon de l'axe I des syndromes cliniques signerait donc la fin d'une certaine conception médicale de la psychiatrie. L'argument principal qui est mis en avant, c'est encore celui de la comorbidité, ou mieux, de la « co-occurrence » entre les troubles diagnostiqués sur l'axe I et ceux diagnostiqués sur l'axe II³⁰. Il y aurait en effet comme quelque chose de redondant entre les deux axes. Pour bien comprendre le problème, il faut revenir à l'articulation théorique qui a présidé à la mise en place de ces deux axes diagnostiques. Graham Foulds, en 1976³¹, avait examiné cinq manières possibles d'articuler les syndromes cliniques (SC) et les troubles de la personnalité (TP). On peut schématiser, rapidement, ces possibilités de la manière suivante :

| | |
|---------|--|
| SC TP | (incompatibilité de SC et de TP) |
| SC → TP | (tous les individus ayant un SC présentent un TP, sans que la réciproque soit nécessaire) |
| TP → SC | (inverse de (ii)) |
| SC ↔ TP | (il n'y aurait au mieux qu'une différence de degré entre les SC et les TP) |
| SC ≠ TP | (les SC et les TP sont des catégories psychopathologiques distinctes qui peuvent être présentes conjointement) |

27. E. Robins & S. Guze, « Establishment of diagnostic validity in psychiatric illness : its application to schizophrenia », *The American Journal of Psychiatry*, 126, 1970, p. 983-987.

28. C'est-à-dire la capacité qu'a un test ou un outil d'évaluation de rendre compte des hypothèses qui ont présidé à sa construction.

29. L. J. Cronbach & P. E. Meehl, « Construct validity in psychological tests », *Psychological Bulletin*, 52, 1955, p. 281-302.

30. Cf. J. Oldham, A. Skodol, H. Kellman, S. Hyler, N. Doidge, L. Rosnick, L., et al., « Comorbidity of axis I and axis II disorders », *The American Journal of Psychiatry*, 152 (4), 1995, p. 571-578.

31. G. Foulds, *The hierarchical nature of personal illness*, London, Academic Press, 1976. Repris d'après Livesley et al. (1994), *op. cit.*

De ces différentes options, seules les deux dernières seraient véritablement consistantes et cohérentes avec l'ensemble des données cliniques³². Celle qui consiste à considérer les syndromes cliniques et les troubles de la personnalité comme deux types de désordres psychopathologiques différents – option (v) – représente la position qui a été adoptée par le DSM-III. Tant au niveau de l'étiologie, de la structure formelle psychopathologique que de la stabilité temporelle des troubles, les syndromes cliniques semblaient présenter des caractéristiques fondamentalement différentes de celles des troubles de la personnalité. Pourtant, l'échec des recherches étiologiques, l'indistinction en psychiatrie, *volens nolens*, entre symptômes et traits de personnalité³³, enfin la chronicité de la pathologie mentale, tout cela a progressivement contribué à remettre en cause le bien-fondé de cette distinction³⁴. Tant et si bien que nombre de psychiatres s'accordent à penser qu'il doit y avoir en réalité davantage qu'une correspondance profonde entre les syndromes cliniques et les troubles de la personnalité, qui peut-être ne différencieraient que du plus au moins – option (iv) –. La classification actuelle, séparant les axes I et II, serait donc redondante, et tous les espoirs sont placés dans la possibilité qu'aurait une classification rénovée des troubles de la personnalité de rendre compte de la totalité des troubles psychiatriques. Les plus audacieux présagent même un rapprochement entre la psychologie différentielle et la psychiatrie biologique, avec comme horizon lointain une théorie articulant directement les traits de personnalité à certaines fonctions amines biogéniques privilégiées³⁵.

IV. Les enjeux théoriques du débat

Les trois degrés de réforme que nous avons cherché à mettre en évidence reposent sur des postulats théoriques que nous voulons approfondir, dans l'idée que c'est à ce niveau que doit se situer le débat

32. Cf. Livesley et al. (1994), *op. cit.*

33. À la différence du *symptôme*, censé pointer un phénomène jugé significatif sur le plan psychopathologique, le *trait de personnalité* désigne un ensemble de dispositions psychologiques stables d'une grande généralité et susceptible d'expressions diverses. Cf. T. Million (1991), *op. cit.*

34. Livesley et al. (1994), *op. cit.*

35. On peut donner comme exemple le modèle proposé par Robert Cloninger en 1987 : la fonction dopaminergique serait directement corrélée à la « recherche de nouveauté » (*novelty seeking*), la fonction sérotoninergique à l'« évitement du danger » (*harm avoidance*) et la fonction noradrénergique à une « dépendance à la récompense » (*reward dependence*), toutes ces dimensions pouvant facilement être évaluées à partir d'un questionnaire psychométrique (le TPQ : *Tridimensional Personality Questionnaire*). Il va sans dire que de tels modèles, régulièrement proposés, ne s'embarrassent en général ni peu ni prou des subtilités de la clinique humaine. Cf. C.R. Cloninger, « A systematic method for clinical description and classification of personality variants », *Archives of General Psychiatry*, 44, 1987, p. 573-588.

concernant l'avenir des classifications psychiatriques. Le premier degré de réforme (assouplir les étiquettes diagnostiques) tend à présupposer que les différents symptômes en psychiatrie se répartissent suivant des continuums qui vont du normal jusqu'au pathologique. Nous parlerons par commodité de « postulat de continuité » (1). Le deuxième degré de réforme (modifier l'axe II du DSM) est proposé sur la base d'une reconnaissance des dimensions essentielles de la personnalité : il s'agit donc de s'accorder sur un certain « essentialisme des traits psychologiques » (2). Enfin, la troisième proposition de réforme (abandonner l'axe I du DSM), consiste, en sus des deux postulats précédents, à entériner un certain « nominalisme médical » (3) en opérant un changement de paradigme fondateur d'une nouvelle psychiatrie.

1. Le postulat de continuité

Tel est bien sûr l'enjeu essentiel du débat, qui se nourrit principalement de la faillite assumée de n'avoir pu mettre en évidence des catégories naturelles (*natural kinds*) pour les troubles mentaux. De fait, c'est presque un aveu de déception et d'impuissance que l'on peut lire dès l'introduction du DSM-IV :

« Le DSM-IV est une classification catégorielle [...]. Néanmoins, les limites du système de classification catégoriel doivent être reconnues. Rien ne garantit que chaque catégorie de trouble mental soit une entité complètement discrète avec des frontières absolues qui l'isole des autres troubles mentaux ou de l'absence de trouble mental³⁶ » [Notre traduction]

Cette frontière entre normal et pathologique, qui a toujours constitué le talon d'Achille de la psychiatrie, doit-on en définitive la tenir pour tout à fait évanescence ? Serions-nous finalement prêts à accepter le fait qu'il puisse ne pas y avoir, en psychiatrie, de coupure nette entre le normal et le pathologique ? Dans sa version forte, l'approche dimensionnelle est assurément d'abord un pari ontologique avant d'être une stratégie méthodologique. Il n'y aurait pas d'entités pathologiques naturelles en psychiatrie ; les symptômes ne feraient que suivre dans leur répartition comme dans leur intensité des courbes de distribution normale au sein de la population générale. Autrement dit, le pathologique n'aurait d'autre signification que statistique, ainsi qu'il en va en médecine somatique pour certaines pathologies comme l'hypertension artérielle ou encore l'ostéoporose. Comme le soulignent Peter Zachar et Kenneth Kendler :

« Certains tenants des continuums prétendent que les lignes de clivage entre trouble et absence de trouble sont intrinsèquement arbitraires et que ce qui existe réellement, ce sont les continuums sous-jacents. Ils sont souvent

36. American Psychiatric Association, « Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders », Fourth Edition, Text Revision, Washington DC, *American Psychiatric Association*, 2000, p. xxxi.

dénommés comme des partisans du modèle “dimensionnel”³⁷ » [Notre traduction]

Des lignes de clivages « intrinsèquement arbitraires » : sur le plan philosophique, cela reviendrait à adopter ce qu’il est convenu d’appeler un « normativisme fort » en matière de santé mentale³⁸. Une telle attitude de pensée contraste, et prend même le contre-pied ostensible de l’objectivisme plein d’allant qui avait caractérisé, à la fin des années 1970, le credo né-kraepelinien, lequel martelait tout au contraire, à la barbe des antipsychiatres, qu’« il existe une limite entre le normal et le pathologique » et qu’« il existe des maladies mentales distinctes »³⁹. Finalement, l’opposition entre approche catégorielle et approche dimensionnelle représenterait, comme le remarquent judicieusement Philippe Baruch, Marie-Josée Filteau, Roch-Hugo Bouchard, Emmanuelle Pourcher, Pierre Vincent et Roland Jouvent, dans un article collectif de 1992⁴⁰, « les derniers développements du vieux et plus fondamental débat philosophique concernant la nature de la maladie ». Platon contre Hippocrate : l’approche dimensionnelle invaliderait la conception classique, celle de « l’École platonicienne qui postulait que les maladies devaient être catégorisées en entités distinctes », au profit d’un regain d’intérêt pour les idées de « l’École Hippocratique qui conceptualisait la maladie comme une excroissance dimensionnelle se développant à partir de caractéristiques prémorbides »⁴¹.

Les deux positions philosophiques sont très respectables. Nous aimerions néanmoins attirer sommairement l’attention sur trois difficultés particulièrement sensibles en psychiatrie.

D’abord, s’agissant de ce postulat de continuité, est-il pertinent de statuer en bloc sur l’ensemble des troubles mentaux ? Autrement dit, ne serait-il pas plus judicieux d’examiner au cas par cas les pathologies mentales, dans l’idée que peut-être certaines seront mieux appréhendées suivant une approche catégorielle tandis que d’autres le seront mieux suivant une approche dimensionnelle ? De fait, seules des études empiriques spécifiques peuvent véritablement trancher en mettant en évidence des continuums symptomatologiques qui se perdent insensiblement dans la

37. P. Zachar K. Kendler, « Psychiatric disorders : a conceptual taxonomy », *The American Journal of Psychiatry*, 164 (4), 2007, p. 559.

38. C. Boorse, « On the distinction between disease and illness », *Philosophy and Public Affairs*, 5, 1975, p. 49-68.

39. G. Klerman, « The evolution of a scientific nosology », in J. Shershow (Ed.), *Schizophrenia : Science and practice*, Cambridge, Harvard University Press, 1978. Cité d’après S. Kirk & H. Kutchins, *Aimez-vous le DSM ?*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 92.

40. P. Baruch, M. Filteau, R. Bouchard, E. Pourcher, P. Vincent & R. Jouvent, « The dimensional approach to clinical psychopharmacology : a polysemous concept », *Journal of psychiatry & neuroscience*, 17 (2), 1992, p. 55-60.

41. *Ibid.* [Notre traduction]

normalité ou bien au contraire en révélant une taxonicité⁴² de certains troubles se démarquant clairement des autres troubles ou de l'absence de trouble. Or, à cet égard, on peut regretter, en parfait accord avec Nick Haslam (2002)⁴³, Peter Zachar et Kenneth Kendler (2007)⁴⁴, cette tendance opiniâtre de la psychiatrie à vouloir *a priori* que tous les troubles dont elle s'occupe soient de la même facture. En ce sens, il ne semble pas inutile de rappeler que certains troubles mentaux, comme l'autisme, présentent une taxonicité acceptable. Même dans le domaine houleux des troubles de la personnalité, certaines études taxométriques sembleraient montrer qu'une approche catégorielle serait plus adaptée pour certains troubles de la personnalité, comme par exemple le trouble schizotypique⁴⁵. Voilà pour la première difficulté. Une deuxième difficulté doit être prise en compte : à supposer que la frontière entre normal et pathologique soit, de manière générale en psychiatrie, intrinsèquement arbitraire, comment déciderons-nous encore de ce qui est cliniquement significatif ? Haslam soulève ce vieux problème :

« Si un trouble était fabriqué en posant un point de coupure le long d'un "non-kind continuum" – en définissant par exemple comme pathologique les cinq pour cent les plus hauts –, il n'y aurait aucune base fondamentale pour distinguer les personnes affectées de celles qui ne le sont pas, et aucune raison de croire que celles qui sont diagnostiquées vivent quelque chose qui soit cliniquement significatif⁴⁶ » [Notre traduction]

S'agissant par exemple de l'ostéoporose et de l'hypertension artérielle, les frontières définissant la marge d'intervention thérapeutique sont certes arbitraires, mais motivées par la gestion de risques futurs à craindre (accidents vasculaires, fractures...). Mais un tel schéma est-il pertinent en psychiatrie ? Jusqu'où va-t-on avancer la prise en charge précoce des problèmes psychiatriques, dès lors que plus rien ne fait saillie sur le plan clinique ? Tout cela conduit à envisager la troisième difficulté, la plus fondamentale, qui est d'ordre éthique, et dont il faut bien mesurer les tenants et les aboutissants dans ce domaine sensible et très vulnérable aux effets de pouvoir qu'est la psychiatrie : reconnaître la continuité fondamentale du normal et du pathologique, c'est reconnaître que le point de coupure (*cut-point*) que l'on pose entre normal et pathologique est arbitraire et ne fait

42. À savoir le fait de former une catégorie (un taxon) dont les bordures ne sont pas arbitraires. Cela peut être mis en évidence au moyen d'études taxométriques comme l'analyse du maximum de covariance (MAXCOV). Cf. N. Haslam, « The dimensional view of personality disorders : A review of the taxometric evidence », *Clinical Psychology Review*, 23, 2003, p. 75-93

43. N. Haslam, « Kinds of Kinds : A Conceptual Taxonomy of Psychiatric Categories », *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 9, 2002, p. 203-218.

44. Zachar & Kendler (2007), *op. cit.*

45. Haslam (2003), *op. cit.*

46. Haslam (2002), *op. cit.*

que refléter certaines considérations pragmatiques⁴⁷. Pire, vouloir se passer de cette démarcation catégorielle fondatrice de toute intervention médicale, comme certains semblent l'espérer, c'est accepter la perspective de « psychiatriser » la plupart des comportements qui simplement posent problème, en vue d'une conception « positive » et « totale » (*integrative*) de la psychiatrie, orientée vers le bien-être (*well-being*) des individus, et qui ne peut que laisser songeur⁴⁸.

2. L'essentialisme des traits psychologiques

Le contexte théorique particulier dans lequel se tient le débat entre partisans d'une approche catégorielle et partisans d'une approche dimensionnelle concerne avant tout, nous l'avons évoqué, l'avenir des troubles de la personnalité (axe II du DSM). La notion de « trouble de la personnalité » (*Personality Disorder*) a toujours été une notion fruste du discours psychiatrique, embarrassé quant à ce qu'il devait, sans vouloir trop l'avouer, à la psychanalyse. Car le problème, dans un contexte médical, n'est pas tout à fait le même selon qu'on insiste sur l'aspect « trouble » (*Disorder*) ou sur l'aspect « personnalité » (*Personality*) de l'étiquette. Haslam⁴⁹, à cet égard, a raison de faire remarquer qu'on aura tendance à adopter une approche catégorielle, ou au contraire une approche dimensionnelle, suivant le côté vers lequel on penche. Dans le premier cas, on insistera sur la morbidité de certaines structures idiosyncrasiques. Mais le problème se pose de savoir si l'on peut véritablement assimiler les troubles de la personnalité à d'authentiques maladies mentales. De fait, sur le plan épistémologique, on ne fait que redoubler ainsi la difficulté séculaire de parvenir à une délimitation acceptable et précautionneuse de la sphère du pathologique en psychiatrie. Robert Kendell, en 2002, avait clairement mis en évidence ce problème en insistant sur le danger – d'une actualité certaine ! – de « pathologiser » à des fins répressives (« de détention préventive ») certains individus jugés potentiellement dangereux⁵⁰. Insistera-t-on plutôt sur l'aspect « personnalité » des troubles de la personnalité ? Le problème épistémologique et éthique reste le même, mais on peut au moins espérer éclairer la pathologie par la connaissance de la structure normale de la

47. *Ibid.*

48. Cf. R. Cloninger, « The science of well being : An integrated approach to mental health and its disorders », *World Psychiatry*, 5 (2), 2006, p. 71-76. L'auteur de cet article édifiant n'hésite pas, par exemple, dans sa volonté de promouvoir une conception positive de la santé mentale, à intégrer dans son programme de « coaching » mental le facteur « spiritualité », facteur essentiel longtemps négligé à ses yeux par une psychiatrie trop matérialiste...

49. Haslam (2003), *op. cit.*

50. Il n'est pas anodin d'insister sur le fait que l'élargissement de la catégorie des maladies mentales (*mental illnesses*) aux troubles de la personnalité a été avant tout en Angleterre, autour des années 2000, l'expression d'une volonté politique, et que c'est un personnage éminent du corps médical comme Kendell qui doit montrer des réserves en présentant des arguments épistémologiques. Cf. R. Kendell, « The Distinction between Personality Disorder and Mental Illness », *British Journal of Psychiatry*, 180, 2002, p. 110-115.

personnalité. C'est ce qui se produit aujourd'hui. Il y a en effet, de la part des « psychologues personnalistes », une volonté franche de renouer des liens entre l'étude de la personnalité « normale » et la psychopathologie.

Précisons ce contexte théorique actuel. À maints égards, on voit en ce début de siècle ressusciter dans toute son acuité le débat qui opposait les tenants du « causalisme » à ceux du « conditionnalisme » au début du siècle précédent⁵¹. Déçus de ne pas trouver d'étiologie claire aux troubles mentaux, et encouragés par les travaux portant sur la stabilité des traits de personnalité, les chercheurs ont réinvesti la notion de « terrain » qui a trouvé une nouvelle fraîcheur, ne serait-ce que sous la catégorie de « vulnérabilité ». L'idée s'impose qu'au lieu de chercher des étiologies précises aux troubles, la psychiatrie doit s'efforcer de préciser les conditions multiples (notamment de « stress ») qui peuvent précipiter un individu déjà fragile dans la maladie. Le terrain, c'est-à-dire l'état prémorbide, constituerait la partie essentielle de la psychopathologie – on pourrait dire : la partie immergée de l'iceberg. D'aucuns estiment alors souhaitable d'opérer un rapprochement entre la psychopathologie et l'étude des traits de la personnalité, deux domaines disciplinaires qui avaient divergé, par nécessité de spécialisation, dans les années 1960⁵². Or, tandis que les années 1970 avaient été dominées par l'idée que la personnalité n'existe pas – position défendue par les « situationnistes », au premier rang desquels figure Walter Mischel⁵³, qui estimait que la personnalité de chacun est avant tout le produit des interactions socioculturelles –, la grande majorité des travaux des décennies suivantes tendent à montrer au contraire que certains traits de personnalité jouiraient d'une forte composante héréditaire. « Il fut un temps où l'on n'avait pas de personnalité. Heureusement, les temps changent », s'exclame ainsi Lewis Goldberg⁵⁴ qui se réjouit du retour au premier plan dans les années 1980 et 1990 des tentatives de typologies des traits de personnalité.

Il y aurait beaucoup à discuter concernant la pertinence et la validité des études psychométriques de la personnalité réalisées dans le sillage de la

51. Il s'agissait d'un débat théorique, très vif en Allemagne, portant sur la nature de la maladie en général. Il opposait les « causalistes » (Hueppe, Martius) aux « conditionnalistes » (Verworn, Hansemann), les deux camps s'accordant à critiquer, de manière plus ou moins radicale, l'approche simpliste monocausale qui avait prédominé jusqu'alors en médecine sur le modèle de la maladie infectieuse. Ce débat a eu une grande influence sur la conception moderne multifactorielle de la maladie. Cf. D. Von Engelhardt, « Causality and Conditionality in Medicine around 1900 », in C. Delkeskamp-Hayes & M.-A. Gardell Cutter (Eds.), *Science, Technology, and the Art of Medicine*, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 75-104.

52. On peut en trouver un témoignage dans le fait que, à la fin de l'année 1964, le vieux et respectable journal américain *Journal of Abnormal and Social Psychology* se scinde en deux journaux : le *Journal of Abnormal psychology* d'une part, et le *Journal of Personality and Social Psychology* d'autre part.

53. W. Mischel, *Personality and assessment*, New York, Wiley, 1968.

54. L. R. Goldberg « The Structure of Phenotypic Personality Traits », *American Psychologist*, 48 (1), 1993, p. 26-34.

recherche néogaltonienne⁵⁵. Disons seulement que les biais méthodologiques et les simplifications philosophiques ne manquent pas et devraient inviter au scepticisme – tout au moins à la circonspection. Le fameux *Big Five*⁵⁶, par exemple, cette vaste opération de distillerie statistique, dont les promoteurs espèrent trouver une application un peu plus noble en psychopathologie que celle qu'il a trouvée pour l'instant – à savoir comme outil de sélection sur le marché du travail –, repose sur des hypothèses⁵⁷ et des inférences⁵⁸ pour le moins fragiles sinon hasardeuses. Quoi qu'il en soit, contentons-nous seulement, dans le tableau général que nous brossons, de constater que ce sont bien souvent les mêmes qui sont « nominalistes concernant les catégories et essentialistes concernant les continuums »⁵⁹ : l'approche dimensionnelle, appuyée sur une certaine psychologie des traits de personnalité, vise clairement à introduire un « nouveau réalisme »⁶⁰ en psychopathologie.

3. Pour un nominalisme médical bien tempéré

Il nous semble que le succès actuel de l'approche dimensionnelle en psychiatrie paradoxalement repose sur ce réalisme indécrottable qui a toujours été la philosophie première des médecins. Désespérant du réalisme des maladies mentales, les psychiatres se réfugierient dans un réalisme des traits psychologiques, au prix d'un nominalisme médical radical. De fait, les partisans d'une approche massivement dimensionnelle de la psychiatrie ne manquent jamais de justifier la nécessité d'abandonner l'approche catégorielle en rappelant que celle-ci est incapable, selon la formule de Platon qu'ils citent volontiers, de « découper par espèces suivant les articulations naturelles »⁶¹. La critique de l'approche catégorielle insiste avant tout sur notre impuissance à mettre en lumière des *natural kinds*. Pourtant, il convient d'insister sur le fait que l'approche catégorielle est en réalité bien plus riche et plus avisée. Haslam, dans un bel article de 2002 intitulé « *Kinds of kinds : a conceptual taxonomy of psychiatric*

55. Pour une critique épistémologique, Cf. J.-T. Lamiell, « La psychologie contemporaine des "traits" dans le cadre de la recherche néogaltonienne : comment elle est censée fonctionner et pourquoi en réalité elle ne fonctionne pas », *Psychologie française*, 51, 2006, p. 337-355.

56. Il s'agit d'un modèle de la personnalité à cinq dimensions, comprenant : ouverture, agréabilité, extraversion, caractère consciencieux, stabilité émotionnelle (Goldberg, 1993).

57. Comme l'hypothèse lexicale, héritée de Sir Francis Galton, qui postule que les traits essentiels de la personnalité doivent être encodés dans des termes simples du langage courant.

58. Vieux problème que celui de savoir ce qu'il est légitime d'inférer à partir des résultats d'analyses factorielles. Jay Gould (*La mal-mesure de l'homme*, 1983, p. 266-285), avec une clarté remarquable, a dénoncé la tentation de réifier des résultats statistiques en certaines composantes essentielles.

59. Zachar & Kendler (2007), *op. cit.*

60. « A new realism might be introduced into clinicians assumptions about the nature of mental disorders », peut-on lire dans l'*Agenda Research* du DSM-V (2002), p. 12.

61. Platon, *Phèdre* (trad. E. Chambry), Paris, GF-Flammarion, 265e.

categories »⁶², a détaillé la riche palette épistémologique dont dispose le taxonomiste, allant des *natural kinds* aux *non-kinds*, en passant par les *discrete kinds*, les *fuzzy kinds* et les *practical kinds*. À partir de là, l'opposition massive entre deux types d'approche, celle des *natural kinds* (dans laquelle on a voulu enfermer l'approche catégorielle), et celle des *non-kinds* (à quoi se réduit finalement l'approche dimensionnelle), peut paraître un peu sommaire et comme le signe d'une conception naïvement réaliste de la pathologie médicale, où la maladie est encore conçue comme une entité qui ou bien existe absolument, ou bien doit être tenue pour fictive. Pourtant, de très bons arguments, depuis trente ans, sont avancés pour défendre en médecine un normativisme modéré. Tristram Engelhardt, notamment, dans un texte devenu classique⁶³, avait montré comment la réalité des maladies était toujours redevable un tant soit peu à la communauté médicale qui les diagnostique. Cela revenait à insister sur la nécessité de dépasser « l'alternative entre une conception totalement naturaliste et une conception totalement relativiste de la maladie »⁶⁴. Or, si l'approche dimensionnelle, dans sa version forte et théorique, débouche inévitablement sur une remise en cause radicale du modèle médical, l'approche catégorielle, quant à elle, s'accommode volontiers sur le plan théorique d'un nominalisme minimal compatible avec les exigences du modèle médical :

« Les nominalistes modérés s'accordent à penser que nous découvrons des choses au sujet des troubles mentaux davantage que nous ne les inventons, mais ils pensent aussi qu'il y a plusieurs manières de diviser les pathologies, et qu'aucune n'a une priorité universelle indépendante des fins que l'on se propose. Catégoriser, cela requiert de décider autant que de découvrir⁶⁵ »
[Notre traduction]

Ce que les partisans de l'approche dimensionnelle tendent aujourd'hui à oublier, c'est précisément le fait qu'une classification est toujours l'objet de multiples décisions théoriques. Le concept phare des années 1950 aux années 1980, en épistémologie médicale, avait été celui de « critère ». Le fait qu'il tende de nos jours à être abandonné au profit justement du concept de « dimension » n'est pas anodin : le concept de critère n'a pas la charge essentialiste qu'a le concept de dimension. Le critère, même *bon*, dans la mesure où il désigne une règle qui permet de trancher, rend toujours sensible un certain caractère de décision dans l'activité de classer. Lorsque, par exemple, suivant les critères de Feighner⁶⁶, pour un trouble donné, on exige

62. Haslam (2002), *op. cit.*

63. H. T. Engelhardt, « The Concepts of Health and Disease », in A. Caplan, H. Engelhardt Jr. & J. MacCartney (Eds.), *Concepts of Health and Disease. Interdisciplinary Perspectives*, Reading (MA), Addison - Wesley Publishing Company, 1981, p. 31-45.

64. J. Gayon, « Épistémologie de la médecine », in D. Lecourt, *Dictionnaire de la pensée médicale*, Paris, PUF.

65. Zachar & Kendler, *op. cit.*, p. 558.

66. J. Feighner, E. Robins, S. Guze, R. Woodruff, G. Winoku & R. Munoz, « Diagnostic criteria for use in psychiatric research », *Archives of General Psychiatry*, 26, 1972, p. 57-63.

que soient présents cinq parmi huit critères proposés pour poser le diagnostic, et que s'il en manque un, il faille seulement poser un diagnostic « probable », le caractère nécessairement un peu conventionnel du découpage saute aux yeux. À l'inverse, quand on abandonne ce modèle heuristique déductif de la maladie qui laissait en suspens la question ontologique⁶⁷, pour un modèle où l'on ne déduit plus une maladie à partir de critères décisionnels, mais où l'on se propose de *situer* les particularités d'un individu dans un espace à n dimensions, on risque d'abandonner du même coup cette exigence médicale et éthique, à laquelle s'étaient soumises toutes les classifications jusqu'à nos jours : chercher à pointer le problème que le patient *a*, et non se contenter de relever le problème que le patient *est*.

Conclusion

L'engouement contemporain pour les approches dimensionnelles peut, nous semble-t-il, s'expliquer par deux phénomènes concomitants : une certaine usure et désespérance quant à la pertinence du modèle médical en psychiatrie, et un renouveau d'intérêt pour les théories de la personnalité en psychopathologie. C'est du reste la psychologie de la personnalité qui fournit aujourd'hui les motivations les plus impatientes et les plus insistantes pour adopter une approche dimensionnelle des troubles mentaux, quand bien même celle-ci doit encore, en dehors de la question de sa validité théorique, prouver son éventuelle utilité clinique en psychopathologie⁶⁸. Quoi qu'il en soit, si les approches dimensionnelles peuvent, comme nous l'avons vu, permettre d'affiner la clinique psychiatrique, on se trompe sans doute à voir en elles une sorte de panacée méthodologique qui suffirait à lever toutes les difficultés sur lesquelles la psychiatrie a toujours achoppé. L'approche catégorielle, à condition de ne pas l'enfermer dans une conception trop étroite, continue d'offrir des perspectives intéressantes, voire essentielles, pour l'amélioration des systèmes classificatoires. D'une part, sur le plan épistémologique, elle est susceptible de favoriser un traitement méthodologiquement différencié des troubles mentaux, sans préjuger *a priori* et génériquement de leur statut ontologique. D'autre part, sur le plan éthique, elle constitue, malgré l'inconfort de certains effets indéniables de stigmatisation – mais peut-être aussi grâce à cette inconfort –, un allié privilégié d'une psychiatrie prudente, se refusant à abandonner le modèle médical sur lequel la psychiatrie moderne a voulu fonder sa légitimité.

67. Cf. A. Fagot-Largeault, « Le concept de maladie sous-jacent aux tentatives d'informatisation du diagnostic médical », *Hist. Phil. Life Sci.*, 10 suppl., 1988, p. 89-110.

68. M. B. First, « Clinical utility : A prerequisite for the adoption of a dimensional approach in DSM », *Journal of Abnormal Psychology*, 114, 2005, p. 560-564.

En avons-nous fini avec l'histoire des mentalités ?

Florence Hulak

L'histoire des mentalités désigne, de façon très générale, l'histoire des formes de pensées, de croyances et de sentiments spécifiques à chaque époque, en tant qu'elles constituent ensemble une appréhension du monde dotée d'une certaine cohérence. Elle représente une part importante de l'œuvre de Marc Bloch et Lucien Febvre, dans les années 1920-30. Après avoir été éclipsée par l'histoire économique et sociale, elle réapparaît massivement dans les années 1960-70, avant de s'effacer peu à peu. L'ouvrage de G. E. R. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*¹, fournit de la notion de mentalité une critique considérée comme radicale et qui sert fréquemment à invalider l'histoire des mentalités². Or, parce que les historiens avaient déjà, dans une large mesure, cessé d'utiliser cette notion et que son indétermination théorique la rendait difficile à soutenir, peu de voix se sont élevées pour défendre l'histoire des mentalités contre des accusations qui ne l'atteignaient pas véritablement.

Nous montrerons, dans un premier temps, que la confusion des discours portant sur l'histoire des mentalités s'explique notamment par l'occultation de la différence entre deux héritages théoriques incompatibles, celui de Lucien Febvre et celui de Marc Bloch. Puis nous mettrons en évidence l'unité théorique minimale qui subsiste entre ces différentes approches : celle d'une stratégie d'intégration de l'histoire dans le champ contemporain des sciences humaines, voire d'une tentative d'assimilation de ces dernières. Une fois mise en évidence l'unité fondamentale et les oppositions théoriques qui ont constitué l'histoire des mentalités, nous serons alors en mesure d'examiner la validité de la critique de Lloyd à son égard, qui concerne tant sa possible fonction explicative que sa pertinence descriptive.

1. G. E. R. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, trad. Franz Regnot, Paris, La Découverte/Poche, 1996. *Demystifying Mentalities*, Cambridge University Press, 1990.

2. Ainsi, c'est la mobilisation de cette référence qui permet à Paul Ricœur d'affirmer la nécessité de passer de l'histoire des mentalités à celle des représentations, in *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 251-253 ; ou à Jean-Jacques Wunenburger de passer de l'histoire des mentalités à celle de l'imaginaire, in *L'imaginaire*, Paris, PUF, 2003, p. 6.

1/ La notion d'« histoire des mentalités » peut-elle être clarifiée ?

Si les études portant sur la notion d'histoire des mentalités s'accordent sur un point, c'est bien sur son indétermination. En effet, elle se présente tantôt comme une forme de psychologie collective, tantôt comme une étude de type sociologique ; tantôt comme applicable à tous les paliers de l'analyse historique, tantôt au seul niveau des structures et du temps long. Quelle peut être la cohérence d'un domaine historiographique incluant entre autres l'étude de sentiments (l'amour³, la peur⁴), de croyances (le diable⁵, le purgatoire⁶), d'institutions sociales (le lien féodal⁷, l'impôt⁸, etc.), et de pratiques culturelles (la lecture⁹, etc.) ? Faut-il pour autant renoncer à définir l'histoire des mentalités, en en concluant qu'elle « pointe moins un objet rigoureux qu'elle ne manifeste une sensibilité d'historien »¹⁰ ? Avant de s'y résoudre, il faut préciser la nature de cette indétermination. Est-elle le signe d'une notion plurivoque, c'est-à-dire d'une notion générique, regroupant plusieurs espèces différentes et complémentaires d'histoires des mentalités ? Cette notion est-elle plutôt équivoque, c'est-à-dire l'enjeu d'un conflit entre des approches historiographiques rivales, essayant chacune d'imposer une définition exclusive de l'histoire des mentalités ? S'agit-il au contraire d'une notion irréductiblement confuse, renvoyant à une multiplicité de significations contradictoires, dont aucune ne peut fonder à elle seule une approche cohérente ?

a) L'histoire des mentalités de Lucien Febvre et de Marc Bloch : deux pratiques pour un seul terme

Dès son introduction dans le champ de l'historiographie, la notion d'histoire des mentalités est d'emblée marquée d'une dualité de sens. Bien que l'usage de ce terme soit commun à Marc Bloch et à Lucien Febvre, les deux historiens l'interprètent de façon divergente. L'exploration des mentalités représente pour Febvre un exercice de psychologie historique. C'est à un psychologue, Charles Blondel, qu'il emprunte le terme de

3. J.-L. Flandrin, *Les amours paysannes : amour et sexualité dans les campagnes de l'ancienne France, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, Julliard, 1975.

4. G. Delumeau, *La Peur en Occident : XIV-XVIII^e, une Cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978.

5. R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, Paris, Plon, 1968.

6. J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

7. G. Duby, « La féodalité ? Une mentalité médiévale », *Annales E.S.C.*, n° 13, Paris, 1958, p. 765-777.

8. G. Duby, *Guerriers et paysans*, « Les attitudes mentales », Paris, Gallimard, 1978.

9. F. Furet et J. Ozouf, *Lire et Écrire. L'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, Minuit, 1977.

10. J. Revel, « Mentalités », in A. Burguières (dir.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, PUF, p. 456.

« mentalité », tiré de l'œuvre de Lévy-Bruhl¹¹. Le terme de mentalité désigne alors le système de représentations d'une époque, défini comme un ensemble de catégories de la sensibilité, de l'expression et de la conceptualisation, dont est supposée la cohérence interne. Cet univers mental collectif n'est toutefois accessible que par voie régressive, à partir des réalisations individuelles. D'où le privilège méthodologique de la biographie historique¹², dans laquelle Febvre entend remonter d'une œuvre à ses conditions de possibilité. Ainsi l'œuvre de Rabelais peut-elle, en raison de sa richesse exceptionnelle, devenir le médium d'une étude de l'« outillage mental » des individus du XVI^e siècle, c'est-à-dire des éléments linguistiques, intellectuels et affectifs qui circonscrivent le champ de formation de leurs pensées et sentiments individuels. Febvre s'intéresse aux conditions sociales de l'œuvre de Rabelais, en tant qu'elles la déterminent de façon décisive. Mais l'œuvre d'un « grand auteur » comme Rabelais ne constitue pas seulement une source brute de matériaux pour l'étude de l'outillage mental de son époque : elle en manifeste surtout la synthèse effective. Elle montre comment ces différents éléments participent à la formation d'une vision du monde cohérente. Or, la psychologie individuelle de Rabelais étant « celle d'un libre esprit, [...] d'un homme de robuste intelligence, de vigoureux bon sens et dégagé de maints préjugés qui avaient cours autour de lui »¹³, on peut supposer qu'il est allé au bout des possibilités de remise en cause des croyances religieuses offertes par le cadre mental de son époque. Les limites de son incroyance nous renseignent donc sur les limites de l'incroyance possible au XVI^e siècle. La cohérence de sa vision du monde permet donc de délimiter (ou du moins participe fortement à délimiter) l'univers des possibles dans lequel se déploient les représentations mentales des hommes du XVI^e siècle.

L'histoire des mentalités adopte ainsi la perspective de l'analyse d'une interaction permanente entre la pensée individuelle et son milieu social, voire civilisationnel. Même si Febvre accorde au collectif la primauté sur l'individu, l'unité des différents aspects d'une mentalité – entité tant intellectuelle qu'affective – ne peut se réaliser que dans l'individu. « Que l'historien s'installe au carrefour où toutes les influences viennent se recouper et se fondre : dans la conscience des hommes vivant en société »¹⁴. Si les mentalités sont collectives, l'histoire des mentalités n'en doit pas moins prendre les individus pour centre de son étude. Et tout

11. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, PUF, 1910. *La Mentalité Primitive*, Paris, Alcan, 1927.

12. L. Febvre, *Un destin : M. Luther*, Paris, PUF, 1968 [1928]. *Rabelais ou le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1968 [1942]. *Amour sacré, amour profane, autour de l'Heptaméron*, Paris, Gallimard, 1971, [1944] (sur Marguerite de Navarre).

13. L. Febvre, *Rabelais ou le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, *op. cit.*, p. 424.

14. L. Febvre, *Projet d'enseignement pour le Collège de France*, Paris, 1928, cité par A. Burguières, in « La notion de "mentalité" chez Marc Bloch et Lucien Febvre : deux conceptions, deux filiations », *Revue de synthèse*, n° 111-112, Paris, juill.-déc. 1983, p. 340.

particulièrement les membres des élites créatrices, dans la mesure où, plus les individus sont démunis, plus leur accès à l'outillage mental de leur époque sera partiel, et moins leur conscience sera en mesure de refléter la richesse et la complexité de la mentalité à laquelle ils appartiennent. Bien que l'ensemble des individus d'une société aient théoriquement accès au même outillage mental, la plupart ne possèdent de fait qu'un nombre réduit d'instruments linguistiques et conceptuels. Par conséquent, leur univers mental personnel sera nécessairement plus pauvre que celui des rares individus qui possèdent la totalité de l'outillage mental mis à disposition par leur époque. La mentalité collective est alors principalement accessible par le biais de l'étude du langage, de l'iconographie artistique et de la littérature¹⁵. Même si Febvre s'intéresse au conditionnement social des œuvres intellectuelles et culturelles, ce processus reste pensé comme une logique globale : l'inscription des psychologies individuelles dans le cadre d'une psychologie collective, à l'intérieur de laquelle on ne trouve qu'une hiérarchisation sociale de l'accès à la mentalité commune et non une différenciation sociologique des types de pensées et de représentations.

De son côté, Marc Bloch prend d'emblée ses distances avec l'approche individualiste de Febvre, pour étudier les systèmes de croyances et les représentations collectives à partir d'une analyse des rites et des pratiques symboliques qui ne les sépare jamais de leur substrat social. Son ouvrage intitulé *Les Rois thaumaturges*¹⁶ prend pour objet la croyance en la puissance guérisseuse des rois, qu'il tente de comprendre comme une réalité sociale. L'analyse statistique de la fréquence des « touchers » royaux, du nombre de participants et de leurs origines géographiques permet de rattacher la croyance à son contexte socio-politique, alors que « les textes littéraires, les documents officiels ne nous offrent de ce sentiment qu'une image déformée, en tout cas suspecte »¹⁷. Et même si cet ouvrage reste traversé d'une dualité entre les « éléments psychologiques profonds »¹⁸ (une croyance en la sacralité des rois, portée par des mythes et légendes ancestraux, qui reste stable pendant des siècles), et les phénomènes socio-politiques « plus fortuits »¹⁹, la suite de l'œuvre de Bloch ira toujours dans le sens d'une spécification sociologique de l'origine des représentations. Ainsi rend-il raison, dans *La Société féodale*²⁰, du mépris de la vie au Moyen Age par la domination de l'idéologie nobiliaire, dans la mesure où cette dernière compte l'utilisation de la violence parmi ses traits fondamentaux : les chevaliers sont des « hommes pour qui l'audace et le mépris de la vie sont,

15. L. Febvre, « Comment reconstituer la vie mentale d'autrefois ? » [1941] repris in *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1992.

16. M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, Paris, Gallimard, 1983, [1924].

17. *Ibid.*, p. 102.

18. *Ibid.*, p. 114.

19. *Ibid.*, p. 76.

20. M. Bloch, *La Société féodale*, Paris, Albin Michel, 1994 [1939-1940], tome II, livre 1, chap. 2 : « la vie noble ».

en quelque sorte, des valeurs professionnelles »²¹. Or, dans le compte rendu que Febvre consacre à cette œuvre²², il prend acte d'une phrase de Bloch mentionnant, parmi les raisons de la violence, le peu d'importance accordée à la vie terrestre perçue comme « état transitoire avant l'éternité », pour suggérer que « la remarque ne vaut pas d'être ainsi jetée négligemment, mais atteste du moins un souci toujours éveillé de mettre en pleine lumière [...] l'action du sentiment religieux sur la conduite des hommes »²³. Pourtant, si Bloch a jeté « négligemment » cette remarque, c'est qu'il n'accorde pas aux sentiments religieux de réel pouvoir causal : ces derniers se contentent d'accompagner, au niveau des représentations conscientes, une structuration idéologique globale de la société, à laquelle la conscience n'a pas directement accès. L'idéologie religieuse ne doit toutefois pas être pensée comme la simple « cause » des attitudes religieuses. Entre les idéologies et les mentalités, Bloch ne cherche pas de relation de causalité, mais des corrélations synchroniques.

C'est pourquoi l'approche de Bloch ne se caractérise pas exclusivement par l'étude des idéologies et de leur transmission sociale. Il accorde une attention toute particulière à l'analyse de structures synchroniques (sociales, politiques, juridiques, et même aux structures de la parenté²⁴). En raison du privilège accordé à l'étude des logiques sociales inconscientes sur la diffusion idéologique, l'histoire des mentalités pratiquée par Marc Bloch n'est pas tant sociologique qu'anthropologique. On peut en effet définir « l'anthropologie historique » par l'étude des « phénomènes digérés et intériorisés par la société »²⁵, c'est-à-dire de phénomènes indépendants des volontés politiques ou intentions stratégiques des différents groupes sociaux. Les mentalités désignent alors les représentations devenues des habitudes affectives et/ou intellectuelles, mais aussi corporelles. Pour reprendre l'exemple des rois thaumaturges, on peut certes analyser la diffusion idéologique de la croyance dans le pouvoir guérisseur des rois, qui est passée notamment par les traités médicaux. Mais cette idéologie politique n'a eu de prise que dans la mesure où elle se fondait sur un système symbolique, un réseau de « représentations intellectuelles et sentimentales »²⁶ qui assurait la croyance en la sacralité des rois de France²⁷. Les premiers rois à se présenter comme guérisseurs adhéraient eux-mêmes à cette croyance et ne sont parvenus à imposer cette représentation que dans

21. *Ibid.*, p. 410.

22. L. Febvre, « *La Société féodale* : une synthèse critique », *Annales d'histoire économique et sociale*, t. 3, Paris, juill.-déc. 1941.

23. *Ibid.*, p. 29.

24. M. Bloch, *La Société féodale*, *op. cit.*, « La structure du lignage », p. 200 sq.

25. A. Burguières, « L'anthropologie historique », in J. Le Goff (dir.), *La Nouvelle histoire*, Paris, Complexe, 1988 [1978], p. 145.

26. M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, *op. cit.*, p. 258.

27. *Ibid.*, p. 52 sq.

la mesure où il ne s'agissait que de la « cristallisation »²⁸ d'une croyance héritée. La diffusion idéologique n'est possible que sur fond d'une structuration symbolique qui lui préexiste. Et lorsque Bloch entreprend d'attribuer des causes aux représentations collectives, ce sont alors les conditions de vie (matérielles, sociales, économiques, démographiques...) qui sont mentionnées. Par exemple, Bloch suppose que les catastrophes variées (épidémies, famines, guerres) de la période féodale « donnaient à l'existence humaine comme un goût de perpétuelle précarité. Là fut probablement une des raisons majeures de l'instabilité des sentiments, si caractéristique de la mentalité de l'ère féodale »²⁹. Mais cette détermination de la mentalité par les conditions de vie reste incertaine (« probablement ») et ce mode d'explication n'est jamais utilisé de façon systématique. Les mentalités ne sont donc ni réductibles à l'utilisation idéologique des représentations, ni à leur détermination par les conditions de vie : les mentalités sont des systèmes de représentations non conscientes qui ont leur propre logique, une logique qui constitue la vie sociale.

On peut donc conclure que la notion de mentalité est « psychologique » chez Febvre, alors qu'elle est « sociologique » voire « anthropologique » chez Bloch. Il ne faut toutefois pas se méprendre sur cette opposition. L'étude des mentalités n'exclut pas l'analyse sociologique chez Febvre. Mais on peut produire une description cohérente de la mentalité d'une époque, indépendamment de toute analyse sociologique : cette dernière permet seulement de déterminer la possibilité d'accès des différents individus aux outils mentaux communs. Les mentalités désignent donc chez Febvre une strate ontologique au moins partiellement autonome, le niveau collectif de la psychologie. La tension centrale de l'histoire des mentalités s'institue entre l'autonomie de la conscience individuelle et l'influence reçue de la mentalité collective. Inversement, l'approche « sociologique » de Bloch n'exclut pas directement la psychologie. Mais s'il prétend lui aussi pratiquer la psychologie historique, cette notion ne reconduit pas tant à la notion vague d'univers mental collectif qu'à la dimension impersonnelle des représentations individuelles. Il n'y a donc pas de tension entre l'individu et la mentalité collective : la mentalité est cette réalité non consciente qui structure les représentations les plus personnelles et conscientes. Elle est une réalité trans-individuelle : la conscience passe au rang d'épiphénomène, sur fond de processus essentiellement sociaux. Ainsi, d'un côté, les « mentalités » désignent pour Lucien Febvre le niveau relativement autonome de la psychologie collective. Il y a une existence collective de la pensée et de la sensibilité qui influence sans les déterminer la pensée et la sensibilité des individus. De l'autre, les « mentalités » désignent pour Bloch les logiques non conscientes de la vie matérielle et des représentations collectives, dont on doit rendre raison de façon essentiellement sociologique ou anthropologique.

28. *Ibid.*, p. 81.

29. M. Bloch, *La Société féodale*, *op. cit.*, p. 116.

Or, l'héritage de ces deux conceptualisations concomitantes de la notion de mentalité est asymétrique : on doit principalement à l'œuvre de Febvre la paternité théorique de la notion d'histoire des mentalités, alors que ce sont les orientations pratiques des travaux de Bloch qui ont été très majoritairement poursuivies. En effet, Lucien Febvre n'a pas seulement introduit la notion de mentalité en histoire, il s'est aussi efforcé d'en assurer la conceptualisation et la diffusion. Ses deux articles manifestes³⁰ sont les premiers textes théoriques consacrés à la notion d'histoire des mentalités. Mais la pratique febvrienne de l'histoire des mentalités, centrée sur la biographie des grands hommes, a eu peu de successeurs. À l'inverse, l'histoire des mentalités qui renaît massivement au début des années 1960, après la longue éclipse qui suit les travaux des deux fondateurs des *Annales*, s'inscrit sans conteste dans la lignée des travaux de Bloch. Il s'agit d'une forme d'anthropologie historique qui prend pour objet des phénomènes collectifs et ravale la conscience individuelle au rang de phénomène dérivé. Cet héritage asymétrique semble avoir fortement contribué à rendre indistinctes ces deux conceptions de l'histoire des mentalités, favorisant ainsi l'émergence d'une notion unique et équivoque. Dans la mesure où Bloch et Febvre proposaient des analyses différentes de phénomènes analogues, on aurait pu envisager que la notion d'histoire des mentalités soit construite de manière à englober ces deux méthodes différentes de réalisation d'un même objectif. Mais cette dualité n'est pas apparue distinctement, dans la mesure où ces deux perspectives ne se sont pas développées sur le même plan. Si on étudie les textes théoriques élaborés par les historiens, on aura tendance à identifier l'histoire des mentalités à sa définition febvrienne. Mais si on privilégie leur pratique effective, c'est la conception blochienne de l'histoire des mentalités qui apparaît comme seule pertinente. Dès lors, deux définitions de l'histoire des mentalités ont pu se faire concurrence.

b) « L'histoire des mentalités » des années 1960 : une problématique réunification

Les deux textes théoriques fondateurs de la nouvelle histoire des mentalités des années 1960 – ceux de Georges Duby³¹ et de Robert Mandrou³² – sont ainsi conduits, dans leur recherche d'appuis théoriques, à privilégier les orientations de Lucien Febvre. Cette perspective apparaît de façon particulièrement nette dans le texte de Duby : Lucien Febvre y est présenté comme le seul inventeur de l'histoire des mentalités et ses deux articles comme l'unique soubassement théorique de cette histoire. Pour

30. L. Febvre, « Histoire et psychologie » [1938], et « Comment reconstituer la vie mentale d'autrefois ? » [1941] repris in *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1992.

31. G. Duby, « Histoire des mentalités », in *L'histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard, 1961, p. 937-966.

32. R. Mandrou, « L'histoire des mentalités », in article « Histoire », 5, *Encyclopaedia Universalis*, vol. VIII, 1968, p. 436-438.

définir l'histoire des mentalités, on pourrait s'arrêter à ces deux articles, écrit-il, « si les récents progrès des sciences de l'homme n'obligeaient à prolonger ici et là les perspectives qu'ils ouvrent »³³. L'histoire des mentalités ne serait qu'un approfondissement du domaine de recherche ouvert et conceptualisé par Febvre. Elle aurait pour objet le rapport dialectique entre les représentations de l'individu et celles qui lui sont imposées par son milieu.

À l'inverse, lorsqu'on étudie, non plus les textes théoriques, mais la pratique des historiens français dans les années soixante à soixante-dix, c'est la définition anthropologique de l'histoire des mentalités qui s'impose avec évidence. Si on s'intéresse aux travaux des historiens de cette période, comme le fait Roger Chartier³⁴, et que l'on étudie une histoire des mentalités « plus exercée que théorisée »³⁵, la définition de l'histoire des mentalités semble se simplifier : les historiens des mentalités sont « réunis dans une définition de l'histoire des mentalités moins floue qu'on ne l'a dit »³⁶. Mais cette simplification va dans un tout autre sens que celui des textes théoriques de la même période, à savoir dans le sens d'une approche anthropologique de l'histoire, armée d'une méthode statistique qui disqualifie l'étude qualitative des œuvres.

Or, cette coexistence de deux définitions hétérogènes de l'histoire des mentalités conduit à la confusion, dans la mesure où chacune des deux approches s'efforce de résorber cette dualité par l'annexion de l'approche concurrente. Ainsi, dans la mesure où Roger Chartier définit l'histoire des mentalités en général d'après la pratique des historiens des années 1960-70, il est contraint de faire dériver cette pratique de l'héritage théorique pourtant hétérogène de Lucien Febvre. Chartier est donc amené à soutenir que les travaux de Febvre préparaient ceux de l'anthropologie historique, que « la voie était ouverte (une fois abandonné le goût particulier de Febvre pour la biographie) »³⁷, à l'histoire des mentalités telle qu'elle est pratiquée dans les années soixante. Or, on a vu précédemment que la pratique des biographies historiques n'était pas due à un « goût particulier » de Lucien Febvre, mais à sa théorie de l'histoire proprement dite et à la méthodologie qu'elle implique. Les œuvres de Rabelais et Luther ne sont pas chez Febvre de simples illustrations, mais les véritables lieux ontologiques de manifestation du mental collectif. La continuité établie par Chartier entre les textes théoriques de Febvre et l'anthropologie historique des années soixante est donc problématique – et ce, d'autant plus que les critiques qu'il adresse lui-même à l'histoire quantitative des mentalités pratiquée dans les

33. G. Duby, « Histoire des mentalités », in *op. cit.*, p. 941.

34. R. Chartier, « Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions », *Revue de synthèse*, n°111-112, juill.-déc. 1983, p. 271-307.

35. *Ibid.*, p. 286.

36. *Ibid.*, p. 294.

37. *Ibid.*, p. 286.

années 1960-70 s'inscrivent paradoxalement dans la lointaine lignée de Febvre, en ce qu'elles concernent l'impossibilité de résorber l'histoire des idées et l'étude qualitative des œuvres dans la sociologie culturelle.

Alors que Chartier tente d'assimiler l'approche de Febvre à celle de l'anthropologie des années 1960, l'article de Duby s'efforce inversement d'intégrer la perspective anthropologique dans le cadre de la définition febvrienne de l'histoire des mentalités, ce qui provoque tout autant de difficultés. Duby inscrit sa définition de l'histoire des mentalités dans la continuité directe de Febvre. Mais il est difficile de situer « les récents progrès de sciences de l'homme »³⁸, et notamment le structuralisme de Lévi-Strauss³⁹ dans le prolongement de la perspective de Febvre, dans la mesure où ils impliquent une représentation de l'homme qui conteste radicalement la pensée humaniste, centrée sur la conscience, de ce dernier. Pour cette raison, le texte de Duby est traversé d'une tension permanente entre la volonté de proposer une perspective qui ne dissolve pas le rôle de l'individu et se maintienne sur le plan de la conscience⁴⁰ et l'effort pour assimiler les développements récents de l'anthropologie, entre une histoire de la diffusion des idées produites par les élites⁴¹ et l'étude quantitative des schémas conventionnels et des thèmes ou de la structuration sociale des comportements. Cette tension se manifeste notamment par la coexistence d'une définition de l'histoire des mentalités comme histoire du rapport entre individu et groupe, « alternativement, ou mieux simultanément, attentive aux "modèles" culturels et aux réactions personnelles »⁴² et la conscience de la « pénurie des documents »⁴³ permettant ce type d'études, alors qu'ils deviennent surabondants dès qu'on se situe au niveau des études quantitatives de l'anthropologie culturelle.

Nous avons donc éclairé une des raisons majeures de la confusion propre à la notion d'histoire des mentalités, sans doute responsable de sa disparition. Selon l'angle d'approche adopté, théorique ou pratique, on sera plus enclin à choisir l'une ou l'autre définition de l'histoire des mentalités. La différence de nature entre l'héritage théorique légué par Febvre et la fécondité pratique de l'œuvre de Bloch impliquant leur subsistance sur deux plans distincts, elle a sans doute contribué à rendre invisibles les différences entre ces deux conceptions de l'histoire des mentalités. Or, parce que les

38. G. Duby, « Histoire des mentalités », in *op. cit.*, p. 941.

39. *Ibid.*, p. 962.

40. *Ibid.*, p. 961 : il faut étudier les mythes et croyances « dans le mouvement qui les déplace à travers les différents paliers de la conscience ». Le rituel « fait pénétrer dans les consciences les plus étanches une certaine image de la société ».

41. *Ibid.*, p. 948 : il faut montrer « comment l'ébranlement se propage depuis certains points d'élection ».

42. *Ibid.*, p. 944.

43. *Ibid.*, p. 949.

défenseurs de ces deux perspectives ont tenté d'imposer une notion générale et exclusive d'histoire des mentalités, ils ont été conduits à occulter les points de divergence, par inclusion forcée de la perspective opposée dans celle qu'ils ont adoptée. Cette volonté de généralisation a donc conduit à transformer l'équivoque de la notion d'histoire des mentalités, oscillant entre deux définitions antagonistes, en une véritable confusion.

2) L'histoire des mentalités, medium d'inscription de l'histoire dans le champ des sciences humaines

a) L'histoire des mentalités de Febvre et de Bloch : une réponse à la sociologie durkheimienne

On peut toutefois douter que l'unité du terme « histoire des mentalités » soit exclusivement nominale. Pour que Bloch et Febvre aient utilisé le même terme et que les divergences entre leurs deux perspectives n'aient pas toujours été perçues, ces dernières doivent avoir certains points de convergence, qui doivent pouvoir servir de définition minimale de l'histoire des mentalités. Il s'agit donc de rétablir une notion plus vaste d'histoire des mentalités, englobant deux perspectives distinctes, autrement dit de transformer cette notion équivoque en notion simplement plurivoque.

Quels sont ces éléments communs ? La réponse la plus évidente semble être l'objet étudié : on peut supposer que, à partir de méthodes différentes, les deux auteurs ont entrepris l'étude d'un même domaine encore inexploré de l'histoire humaine. En effet, les thèmes étudiés dans le Livre 2 du tome I de *La Société féodale* de Bloch, intitulé « Les conditions de vie et l'atmosphère mentale » et les thèmes cités par Febvre dans « Histoire et psychologie »⁴⁴ sont globalement les mêmes : l'attachement à la vie, le sens du temps, le sentiment de sécurité, les pratiques alimentaires, le langage, etc.⁴⁵ Mais si on récuse une distinction simpliste entre objet traité et méthodes d'approche – dans la mesure où l'objet étudié est toujours configuré par la pratique discursive qui le vise – cette communauté de domaine doit correspondre à un certain niveau de communauté d'approche.

On peut alors mettre en évidence une convergence négative des deux perspectives. Tout d'abord, l'histoire des mentalités s'oppose à l'anachronisme psychologique, c'est-à-dire à l'interprétation des discours et comportements des hommes du passé d'après les catégories psychologiques du présent. Cette incapacité à se représenter le passé dans sa différence a pour corollaire l'imposition de catégories *a priori* (Renaissance, Humanisme, Réforme, etc.) sur l'évolution des pensées et des sensibilités

44. In *op. cit.*

45. Cf. A. Burguières, « La notion de "mentalité" chez Marc Bloch et Lucien Febvre : deux conceptions, deux filiations », in *op. cit.*, p. 342-343.

humaines. Contre cette perspective, l'histoire des mentalités entend retrouver la spécificité de chaque système de représentations du passé. L'histoire des mentalités s'oppose ensuite à la traditionnelle histoire des idées, qui fait de l'évolution des idées un processus *sui generis* : les idées y sont produites par d'autres idées, constituant ainsi une trame autonome, qui permet de se dispenser de l'étude de leurs contextes socio-économiques d'apparition. La promotion de l'histoire des mentalités correspond donc à une volonté de retrouver les rapports complexes qui unissent les représentations à leur substrat social, économique et technique.

Mais ces deux oppositions, communes à Febvre et à Bloch, ne tracent finalement que l'abscisse et l'ordonnée de la nouvelle conception de l'histoire promue par les *Annales*, autrement dit de la définition de l'histoire comme science humaine. Les époques historiques sont présentées comme des unités spécifiques, à l'image des sociétés étudiées par l'ethnologie, et chacune doit être considérée comme un réseau social complexe, dans lequel idées et affects sont étudiés à la mesure de leur poids social. L'attention apportée à de nouveaux domaines de l'étude historique n'est donc finalement que la manifestation secondaire d'une modification structurelle de la science historique. L'invention de l'histoire des mentalités correspond à la volonté de plier l'histoire aux conditions de scientificité définies par Durkheim, qui déniait à l'histoire le statut de science humaine en arguant de son caractère non comparatif⁴⁶. Affirmer que l'histoire est constituée de mentalités strictement distinctes les unes des autres permet ainsi de retrouver la distance de l'ethnologue avec son objet d'étude. Il semble donc que, comme l'affirme André Burguières⁴⁷, la promotion de l'histoire des mentalités ait participé d'une stratégie d'occultation du débat théorique sur la nature de la discipline historique, par l'imposition de fait d'une pratique de l'histoire qui se conforme aux exigences de scientificité produites par la sociologie, en explorant tous les nouveaux domaines de la réalité sociale et proposant des études comparatives. L'indétermination de la notion d'histoire des mentalités, patente dès lors que l'on cherche à spécifier ses méthodes ou son domaine spécifique, se résorbe donc si on comprend qu'elle ne désigne finalement pas autre chose qu'une nouvelle conception de la science historique en général.

b) L'histoire des mentalités des années 1960 : une réponse au développement de l'ethnologie et de l'anthropologie

Cette première définition de l'histoire des mentalités ne permet toutefois pas de comprendre le succès de cette notion dans les années 1960, alors même que le statut de science humaine de l'histoire était assuré. On peut donner deux raisons à ce renouveau de l'histoire des mentalités.

46. E. Durkheim, *Textes I*, Paris, Minuit, 1975, p. 196 *sq.*

47. A. Burguières, « La notion de "mentalité" chez Marc Bloch et Lucien Febvre : deux conceptions, deux filiations », in *op. cit.*, p. 333.

Tout d'abord, l'indétermination du contenu de la notion a permis de réadapter sa fonction stratégique d'insertion dans le champ des sciences humaines au nouveau contexte théorique. En effet, les années soixante marquent le renouveau des sciences sociales, l'apparition du structuralisme, un essor de l'anthropologie et de l'ethnologie, qui remet en cause la primauté intellectuelle et institutionnelle de l'histoire. Comme l'a montré Roger Chartier⁴⁸, le développement massif de l'histoire des mentalités à cette période correspond à une stratégie d'annexion des domaines et méthodes des autres sciences humaines. C'est dans ce cadre que l'on doit comprendre la diversité des recherches englobées sous le terme d'histoire des mentalités. De plus, ce contexte permet de rendre raison de la caractérisation de l'histoire des mentalités comme « histoire-carrefour »⁴⁹. Elle doit être comprise comme affirmation volontariste de la capacité de l'histoire à produire la synthèse des autres disciplines⁵⁰ et non comme désignation d'une méthode précise de synthèse de ces différents apports.

La seconde raison se situe à la fois en continuité et en contradiction avec la première. Le développement massif de l'histoire des mentalités pendant les années 1960 exprime la volonté des historiens de s'émanciper du carcan de l'histoire économique et sociale, qui avait dominé de façon écrasante les deux décennies précédentes. Les mentalités désignent alors, par opposition, ce qui, dans l'histoire, n'est pas réductible au déterminisme économique et social. La crise du marxisme ainsi que l'effritement de la croyance en l'irréversibilité du progrès économique et technique sont fréquemment évoqués comme justifications de l'essor de l'histoire des mentalités à cette période⁵¹. Les « mentalités » sont donc investies d'un sens nouveau, propre à cette époque de remise en question de l'hégémonie du déterminisme économique et technique : elles désignent précisément ce qui y résiste. Cette seconde explication peut sembler s'inscrire dans une continuité parfaite avec la première, dans la mesure où ce sont les mêmes raisons qui sont souvent évoquées pour justifier l'apparition du structuralisme et le développement de l'ethnologie à cette période. Que ce soit chez les historiens, les sociologues ou les ethnologues, les intellectuels des années 1960 sont attentifs aux structures de longue durée, à ce qui résiste au changement, aux croyances traditionnelles qui semblent plus profondes que les idéologies. Mais en même temps, cette continuité d'inspiration n'en laisse pas moins subsister une contradiction méthodologique. D'un côté, en effet, l'histoire des

48. R. Chartier, « Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions », in *op. cit.*, p. 290.

49. *Ibid.*, p. 106.

50. Cf. J. Le Goff, « Les mentalités. Une histoire ambiguë », in J. Le Goff et P. Nora (dir.), *Faire de l'histoire III. Nouveaux objets*, Paris, Gallimard, 1974, p. 108-109 : « Proche de l'ethnologue, l'historien des mentalités doit se doubler d'un sociologue ». « L'historien des mentalités se rencontre tout particulièrement avec le psychologue social ».

51. J. Revel, « Mentalités », in A. Burguières (dir.), *Dictionnaire des sciences historiques*, *op. cit.*, p. 454 ; ou P. Ariès, « L'histoire des mentalités », in J. Le Goff (dir.), *La Nouvelle histoire*, *op. cit.*, ou M. Vovelle, *Idéologies et mentalités*, Paris, Gallimard, 1992.

mentalités désigne la capacité de l'histoire à faire la synthèse des développements actuels des sciences humaines, à englober dans une perspective diachronique tous les développements récents de l'étude synchronique des sociétés. Mais de l'autre, elle désigne l'étude de ce qui résiste au changement, des structures immobiles, qui tendent à remettre en question la perspective historiciste sur l'humain. Témoin de cette contradiction, l'article de Jacques Le Goff consacré à la définition de l'histoire des mentalités affirme tout à la fois que l'histoire des mentalités « se situe au point de jonction de l'individuel et du collectif, du temps long et du quotidien, de l'inconscient et de l'intentionnel, du structural et du conjoncturel, du marginal et du général »⁵², et que le terme de mentalité « recouvre un au-delà de l'histoire »⁵³. L'histoire des mentalités oscille ainsi entre la revendication militante d'un projet d'annexion de l'anthropologie à l'histoire et l'aveu masqué d'une dissolution de l'histoire dans l'anthropologie. L'histoire des mentalités pense pouvoir concilier l'ambition totalisante de Febvre avec la perspective anthropologique de Bloch, tout en oubliant que le principe synthétique de l'histoire des mentalités, pour Febvre, était la conscience individuelle, instance à laquelle le structuralisme dénie toute primauté.

Et de fait, c'est finalement l'ambition de synthèse qui est sacrifiée. L'histoire des mentalités développée pendant les années 1960-70 est très majoritairement une histoire quantitative de la culture matérielle. Les sources traditionnelles de l'histoire sociale (archives notariales, etc.), ainsi que ses méthodes (analyse sérielle, analyse lexicométrique, etc.) sont réutilisées. Cette histoire suppose que les mentalités soient directement appréhendables par l'analyse d'objets (livres ou images), ou de pensées collectives conçues comme des réalités objectives, c'est-à-dire réduites à un ensemble de groupes lexicaux ou d'expressions dont il suffit d'étudier la fréquence. De plus, ces études sérielles des objets culturels suivent les découpages sociologiques déjà produits par l'histoire économique des décennies précédentes, qu'elles permettent donc seulement d'enrichir et non de modifier. Le bilan des travaux réalisés par l'équipe de François Furet sur le rôle du livre dans la France du XVIII^e siècle, publié en 1970⁵⁴, est à cet égard éclairant. La première partie se compose d'une série d'études de « sociologie culturelle », consistant principalement en une analyse statistique des livres achetés ou recensés dans des revues, en fonction de catégories préétablies de livres (ouvrages religieux/scientifiques/littéraires, etc.) et du public supposé de chaque revue (élite parisienne, élite européenne, haute administration française, etc.). La seconde partie, intitulée « sémantique historique », comprend une série d'études quantitatives sur les mots et groupes lexicaux apparaissant fréquemment dans les titres de livres publiés

52. J. Le Goff, « Les mentalités. Une histoire ambiguë », in *op. cit.*, p. 111.

53. *Ibid.*, p. 107.

54. F. Furet (dir.), *Livre et société dans la France du XVIII^e*, t. II, Mouton & Co, Paris-La Haye, 1970.

pendant la période. Dans les deux cas, la prise en compte de la réalité des livres se réduit à celle de leurs caractéristiques extérieures : titre, genre et auteur. Les statistiques portant sur les « objets culturels » ainsi définis ne sont accompagnées que de considérations *a priori* sur leur public. Cette histoire plus descriptive qu'explicative a en conséquence beaucoup de mal à rendre raison des changements de mentalités.

À partir de l'unité de la notion d'histoire des mentalités que nous avons établie, celle d'un principe stratégique d'intégration de l'histoire dans le champ évolutif des sciences humaines, les contradictions de la notion apparaissent comme des tensions fécondes, résultant de débats théoriques non résolus. À la tension majeure, issue de l'opposition entre l'approche de Bloch et celle de Febvre, c'est-à-dire entre l'approche psychologique (centrée sur la conscience) et l'approche anthropologique (étudiant une logique sociale qui échappe à la conscience), viennent alors s'ajouter deux autres, plus spécifiques aux années 1960. La première résulte de l'opposition entre la méthode quantitative (étude statistique des objets culturels) qui domine de fait, et la méthode qualitative (étude des œuvres dans leur singularité) qui subsiste au second plan et reste revendiquée par les textes théoriques des historiens des mentalités⁵⁵. La seconde tension s'insinue entre l'ambition synthétique et totalisante de l'histoire des mentalités d'un côté et sa volonté de se constituer comme domaine spécifique, d'isoler son objet et ses méthodes propres de l'autre. Cette reconstruction de la notion d'histoire des mentalités nous permet désormais d'interroger à nouveaux frais la pertinence des critiques qui lui ont été adressées. Nous allons à présent examiner l'ouvrage considéré comme la critique la plus radicale et systématique de l'histoire des mentalités : *Pour en finir avec les mentalités* de G. E. R. Lloyd⁵⁶.

3) L'histoire des mentalités face à ses critiques

a) Critique de la fonction explicative de notion de mentalité

Lloyd concentre son attaque de la notion de mentalité sur son usage dans l'histoire des sciences grecques, qui est son domaine de spécialité. L'ouvrage a toutefois pour ambition de proposer une critique générale de l'usage du concept de mentalité en sciences humaines. S'il ne consacre aucune étude aux travaux des historiens français des mentalités, leurs textes théoriques sont cités dans l'introduction et explicitement présentés comme des exemples typiques de ce qu'il entend critiquer.

55. Cf. par exemple J. Le Goff, « Les mentalités. Une histoire ambiguë », in *op. cit.*, p. 120 : les œuvres littéraires et artistiques sont présentées comme les « sources privilégiées » de l'histoire des mentalités.

56. G. E. R. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, *op. cit.*

Lloyd reproche tout d'abord à la notion de mentalité d'être à la fois, et confusément, explicative et descriptive. Ce reproche inclut deux critiques : celle du mode d'explication ethnocentrique proposé par la notion de mentalité, et, plus généralement, de l'ambition explicative d'une notion qui devrait être seulement descriptive.

La critique des implications ethnocentriques de la notion de mentalité proposée par Lloyd consiste simplement à affirmer que celle-ci s'inscrit dans la continuité théorique de la notion lévy-bruhlienne de « mentalité primitive », qui en est l'origine terminologique. Certes, on trouve parfois des traces de cette conception dans l'histoire des mentalités. Ainsi Lucien Febvre présente-t-il, dans son *Rabelais*, l'outillage mental du XVI^e siècle comme « déficient »⁵⁷ par rapport à celui de la rationalité moderne. Chez les historiens des années 1960, dans la mesure où les mentalités sont définies comme ce qui « résiste » aux déterminismes socio-économiques, elles tendent à être pensées comme les traces d'une pensée archaïque dans un monde plus rationnel⁵⁸. Toutefois, l'analyse que nous avons opérée ici du concept de mentalité, sans jamais avoir besoin de faire intervenir celui de « mentalité primitive », révèle que leur recoupement n'est pas systématique, et reste finalement marginal.

Cette assimilation de tout usage de la notion de mentalité à la perspective de Lévy-Bruhl permet à Lloyd d'affirmer que la description de « mentalités » implique nécessairement une explication de l'évolution historique par une évolution de « l'esprit » humain, c'est-à-dire une évolution psychologique voire biologique des structures de la pensée humaine. Formulée de cette façon, il n'est pas besoin de longs discours pour « démystifier » les mentalités, comme le propose le titre original⁵⁹. Elles rendraient raison des phénomènes historiques concrets par une théorie psychologique *a priori*, fondée sur une représentation ethnocentrique de la rationalité. Elles ne pourraient donc constituer qu'un obstacle à la compréhension effective des phénomènes historiques.

Toutefois, nous avons vu que la cohérence de la notion d'histoire des mentalités ne tenait qu'à sa fonction d'outil d'insertion de l'histoire dans le champ des sciences humaines. Sur cette base commune, les travaux englobés sous le terme d'« histoire des mentalités » ont mobilisé des schémas explicatifs divers. La distinction, présentée plus haut, entre les conceptions psychologiques et sociologiques des mentalités, respectivement rattachées aux filiations de Febvre et de Bloch, permet alors de spécifier le point d'application de la critique de Lloyd : la notion psychologique de mentalité

57. Il s'agit de savoir « quelle efficacité peut avoir la pensée d'hommes qui ne disposent pas des mots philosophiques de base dont l'absence implique vraiment déficience ou lacune de la pensée », L. Febvre, *Rabelais ou le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, *op. cit.*, p. 328.

58. Cf. par exemple J. Le Goff, « Les mentalités. Une histoire ambiguë », in *op. cit.*, p. 113 : Lorsque, dans le comportement du Pape Grégoire le Grand, « l'habitude barbare l'emporte sur la règle » monastique, on doit en conclure que « la mentalité a vaincu la doctrine ».

59. G. E. R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, *op. cit.*

est la seule à pouvoir être concernée. La tendance à faire valoir la description des mentalités comme principe d'explication ultime est particulièrement nette dans l'œuvre de Philippe Ariès, qui a notamment eu pour objectif de donner « une interprétation psychologique de la révolution démographique »⁶⁰. La forte baisse des taux de natalité et de mortalité au début du XVIII^e siècle ne doit pas, selon Ariès, être expliquée par des changements techniques (progrès de la médecine) ou des évolutions sociales (perte d'influence de l'idéologie religieuse). Au contraire, c'est parce qu'il y a eu un changement de mentalité que l'idéologie religieuse a perdu sa force, que les techniques contraceptives ont été utilisées, et même que des découvertes médicales ont été faites. « On peut presque dire que le médecin précède la médecine »⁶¹, autrement dit que le besoin psychologique de guérison a précédé les recherches scientifiques. Dans ce modèle, la mentalité tend à être assimilée à une forme d'inconscient collectif, qui se présente alors comme le principe suprême de l'explication historique. Mais cette position théorique avait déjà été critiquée au sein même de l'histoire des mentalités, par exemple par André Burguières⁶². Lloyd ne modifie donc pas réellement les termes du débat.

L'appel à la mentalité, conçue comme une manifestation spécifique de la psychologie collective, a donc certes parfois servi à couper court à l'explication historique. Nous avons toutefois montré que la notion de mentalité ne s'épuisait pas dans cette notion psychologique. Lorsque les mentalités désignent la dimension sociale des représentations – une réalité à expliquer et non un principe explicatif – elles se dérobent alors à cette critique de Lloyd.

b) Critique de la pertinence descriptive de la notion de mentalité

Nous avons mis en évidence les limites de la critique de la fonction explicative de la notion de mentalité. Mais la « démystification » de Lloyd vise aussi, plus généralement, la pertinence descriptive de la notion de mentalité, autrement dit, selon sa propre définition, l'existence de caractéristiques structurelles, collectives et non conscientes, de la pensée humaine dans une époque et une société (ou même un groupe social) déterminé⁶³. Lloyd propose de substituer à l'histoire des mentalités une analyse des « styles d'enquête »⁶⁴, c'est-à-dire des modes d'expressions et de conceptualisations utilisés dans un certain contexte de communication,

60. P. Ariès, « Attitudes devant la vie et devant la mort du XVII^e au XIX^e siècle », in *Population*, Revue de l'Institut national d'Études Démographiques, n° 3, juil.-sept. 1949, p. 464.

61. P. Ariès, « Attitudes devant la vie et devant la mort du XVII^e au XIX^e siècle », in *op. cit.*, p. 467.

62. Par exemple, A. Burguières, « L'anthropologie historique », in *op. cit.*, p. 156.

63. *Ibid.*, p. 15.

64. G. E. R. Lloyd, *op. cit.*, p. 22.

lui-même inséré dans un certain contexte social et politique. Il montre ainsi que l'apparition d'un nouveau type de rationalité dans les sciences et la philosophie de l'Athènes du V^e siècle, caractérisé par une forme argumentative et polémique, ne devrait pas être conçu comme l'expression d'une nouvelle mentalité, mais comme « l'autodéfinition d'un style d'enquête »⁶⁵. Les Grecs auraient moins inventé un nouveau mode de connaissance rationnelle que de nouvelles catégories polémiques, dont un des éléments majeurs serait justement l'opposition entre science et mythe. Il s'agirait donc moins d'un renouvellement complet des méthodes et contenus de la connaissance que d'une nouvelle présentation rhétorique de la connaissance comme scientifique et donc radicalement différente de ce qui la précède. Ce choix du concept de « style d'enquête » manifeste déjà un décalage avec l'histoire des mentalités des *Annales*, dans la mesure où il ne peut être utilisé que pour les discours à prétention explicative et non pour la littérature par exemple. Reste à savoir si, dans ce domaine restreint, la notion permet de résoudre les difficultés posées par celle de mentalité. On comprend la fécondité de cette démarche en ce qui concerne la critique de la notion de mentalité primitive : lorsqu'on oppose radicalement la période archaïque et la période scientifique, on reste prisonnier de la rhétorique de la rationalité utilisée par cette seconde période, alors qu'elle est en réalité sa principale « création ».

Mais si, au lieu de comparer la thèse de l'apparition spontanée d'une mentalité « scientifique » avec la thèse de l'autodéfinition d'un nouveau style d'enquête, on se contente de comparer l'idée de mentalité en général avec celle de « style d'enquête », quelle différence subsiste-t-il entre les deux notions ? Le concept de « style d'enquête » présente trois avantages. Tout d'abord, la mise en évidence du caractère rhétorique de l'opposition entre période mythique et période rationnelle a pour effet de minorer leur différence effective : l'écart dont on doit rendre raison est plus faible que les textes de la seconde période ne semblaient l'indiquer. Il y a donc une réduction de l'objet à expliquer. Ensuite le style d'enquête étant susceptible d'une auto-définition par ses utilisateurs, on n'a pas besoin de postuler l'existence de croyances ou de modes de pensée non conscients. Enfin, dans la mesure où le « style d'enquête » est spécifique à certains contextes d'utilisation, il ne désigne pas une caractéristique structurelle de la pensée des individus, mais un simple mode de discours parmi d'autres. Toutefois, la notion de « style d'enquête » n'évacue pas la dimension de cohérence impliquée dans la notion de mentalité, puisqu'elle postule l'invention de nouvelles formes d'expression, valables pour tout individu désirant utiliser ce mode de discours. Par exemple, pour pouvoir utiliser le mode « philosophique » du discours, il faudra utiliser une forme argumentative qui n'existait pas auparavant. Même si la coupure entre les deux périodes (« archaïque » et « scientifique ») n'est pas aussi radicale qu'on ne l'a cru,

65. *Ibid.*, p. 8.

elle est donc bien réelle, puisque cette illusion est le produit d'une stratégie spécifique des membres de la seconde période, ou du second groupe.

Comment peut-on alors expliquer l'apparition d'un nouveau style d'enquête ? Afin d'éviter de reproduire la confusion qu'il dénonçait, dans la notion de mentalité, entre description et explication, Lloyd propose de n'utiliser la notion de « style d'enquête » qu'à des fins descriptives. Quant à l'explication de cette mutation, elle devra être trouvée dans son lien avec les transformations socio-politiques de l'époque. Lloyd reprend alors à son compte la thèse de Jean-Pierre Vernant selon laquelle la philosophie grecque serait la « fille de la Cité », c'est-à-dire issue du contexte politique de la démocratie athénienne. Il faudrait donc remplacer l'hypothèse d'une succession de mentalités autonomes par l'analyse d'entités linguistiques appelés « styles d'enquête », dont les transformations seraient dérivables de mutations dans le contexte socio-politique. Ainsi, à Athènes, l'existence d'un débat politique ouvert à tous les citoyens, tout comme la possibilité corrélatrice de refuser les arguments d'autorité, auraient rendu envisageable la remise en question des connaissances traditionnelles sur la nature, tout comme l'invention de la philosophie en tant que forme de pensée basée sur l'argumentation et la présence de la raison en tout homme. La thèse de Lloyd soulève toutefois deux difficultés.

Premièrement, rendre raison de la rationalité de la science et de la philosophie grecque par l'existence d'un contexte démocratique – et de la possibilité de remise en question de toutes les opinions qu'il suppose – ne revient-il pas idéaliser le fonctionnement de démocratie grecque, bien loin d'être dans les faits pur de toute lutte de pouvoir, d'influences et d'autorité ? Pour résoudre ce problème, Lloyd souligne que, quand bien même la pratique politique grecque s'éloignait de son idéal, « cela ne diminuait en rien l'importance de cette image en tant qu'indice de ce que l'on croyait, ou du moins que l'on concevait comme idéal »⁶⁶. Mais alors, il ne s'agit plus d'une détermination des modes de pensée (philosophiques et scientifiques) par la pratique (politique), mais par un idéal (politique), c'est-à-dire une représentation collective. Au lieu de dériver les modes de pensée d'une réalité plus concrète, une pratique politique incarnée dans des institutions, on les dérive d'une réalité encore plus abstraite qu'eux : un idéal. La pratique théorique des philosophes et scientifiques est donc une réalisation, une incarnation de l'idéal démocratique dans une pratique (théorique) effective : ils transforment l'idéal d'argumentation en pratique de l'argumentation, l'idéal de remise en question des opinions en remise en question effective des savoirs traditionnels. Dès lors, le problème de l'origine des représentations, et plus précisément de l'idéal démocratique, redevient central.

Deuxièmement, Lloyd se refuse à faire de l'explication socio-politique un déterminisme strict. Il n'a de cesse d'affirmer que cette causalité

66. G. E. R. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, op. cit., p. 22.

reste partielle. En plus des rapports d'influence, on peut « indiquer des *parallélismes* entre certains éléments de l'enquête intellectuelle et certains aspects de la vie politique »⁶⁷, (notamment des similitudes de formes). Mais la présence de « parallélismes » entre l'activité démocratique et la pensée philosophique et scientifique en Grèce ancienne implique que l'on puisse abstraire de ces pratiques différentes des éléments communs, en particuliers formels. Quel sera alors le statut théorique de ces formes communes, dont l'existence ne peut être justifiée par une relation de causalité ou d'influence ? Ne doit-on pas en déduire l'existence d'une forme, au moins minimale, d'invariants structurels, propre à la pensée ou aux discours de l'époque ?

La notion de style d'enquête laisse ainsi deux problèmes en chantier : l'existence de traits parallèles entre des pratiques ou des « modes de pensée » distincts, ainsi que l'origine des idéologies. Or, ce sont ces difficultés que tente précisément de traiter la notion de mentalité. En effet, cette dernière se caractérise notamment par la « focalisation sur la structure des croyances et leurs rapports mutuels »⁶⁸, alors que la notion de style d'enquête met l'accent sur l'hétérogénéité des modes de discours, rapportée à la diversité des contextes de communication. Mais la découverte de « parallélismes » entre les activités démocratiques, philosophiques et scientifiques ne nous conduit-elle pas à reconnaître l'existence de modes de pensée ou de discours invariants, permettant ainsi d'accorder à la description de traits structuraux, opérée par la notion de « mentalité », une certaine pertinence ? De plus, ces « parallélismes » sont observables au seul niveau abstrait de la comparaison entre les différents discours et pratiques et non à celui de la conscience des acteurs. Ces « parallélismes » correspondent donc précisément à ce que les historiens ont désigné par le terme de mentalités : les traits communs aux pensées, croyances, affects des hommes d'une époque ou d'une société, qui résistent à l'explication par une causalité socio-politique. En effet, les historiens des *Annales* n'ont jamais eu pour ambition de substituer aux explications sociologiques une explication par les mentalités : même dans sa version psychologique la plus caricaturale, le terme désigne toujours ce qui outrepassse le déterminisme sociologique, jamais ce qui le remplace entièrement. Dans l'exemple de Jacques Le Goff précédemment cité, la « mentalité religieuse » n'est évoquée que dans la mesure où les causes socio-économiques de la croisade « n'expliquent pas tout »⁶⁹.

Lloyd contourne ces difficultés en ne traitant que de l'interprétation d'énoncés isolés. À la fin de l'ouvrage, Lloyd reconnaît alors avoir laissé pour compte la question synchronique (des « différences et corrélations des modes de raisonnements dans les différents domaines du discours »⁷⁰) ainsi

67. *Ibid.*, p. 96.

68. *Ibid.*, p. 5.

69. J. Le Goff, « Les mentalités. Une histoire ambiguë », in *op. cit.*, p. 107.

70. G. E. R. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, *op. cit.*, p. 219.

que la question diachronique (« la manière dont ils sont susceptibles de se modifier »⁷¹). Il justifie cette méthode en affirmant que, une fois l'argument exposé au niveau minimal de l'énoncé, il ne reste qu'à l'étendre au niveau global. De même qu'on ne peut rendre raison des énoncés sans rendre raison de leur contexte de communication, « de même on peut dire plus généralement qu'on ne peut répondre aux questions relatives aux systèmes de croyances ou aux modes de raisonnement dans leur ensemble que si l'on s'attache aux types d'interactions sociales et aux attentes que les participants peuvent entretenir sur la nature et la manière de les conduire »⁷². Mais il ne viendrait à l'idée d'aucun historien de remettre en cause la nécessité de rattacher les pensées et croyances au contexte social dans lequel elles s'insèrent. Ces notions de « systèmes de croyances » et de « modes de raisonnement dans leur ensemble », qui seules seraient en mesure d'être comparées avec la notion de mentalité, ne sont ni développées ni même explicitées. De plus, Lloyd prétend pouvoir ramener tous les phénomènes étudiés par l'histoire des mentalités sur le seul plan du discours. Or, l'histoire des mentalités a étudié des phénomènes qui n'ont tout simplement pas d'existence sur ce plan. On peut reprendre l'exemple de la découverte de l'emploi massif et commun à toutes les classes sociales des techniques contraceptives à partir du début du XVIII^e siècle, alors que ces dernières étaient connues depuis longtemps sans être utilisées⁷³ : ce phénomène global, qui a été mis au jour par des statistiques des naissances, n'était pas perçu par les contemporains. Il ne peut donc tout simplement pas être ramené au plan du discours et des stratégies conscientes.

Les arguments de Lloyd ne permettent donc pas réellement de remettre en cause la démarche propre à l'histoire des mentalités. La critique de la confusion entre explication et description ne l'atteint que très marginalement, et la notion descriptive qu'il propose de substituer à celle de mentalité n'est tout simplement pas du même ordre, puisqu'elle ne prend pas en compte les phénomènes d'ensemble, diachroniques ou synchroniques, ainsi que les phénomènes non linguistiques. Cette « démystification » des mentalités ne produit finalement pas autre chose que la substitution, à la notion ethnocentrique de mentalité primitive, d'une notion indéterminée de mentalité, en cela très semblable à celle employée par les Annales.

Plutôt qu'un nouveau domaine de recherche, l'histoire des mentalités a donc apporté à l'histoire une nouvelle problématique, celle de son mode d'intégration au champ des sciences humaines, ainsi que deux modalités de réponses : une approche d'ascendance psychologique, issue de l'œuvre de Febvre et une approche d'ascendance sociologique, issue de celle de Bloch.

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*

73. Cf. P. Ariès, *L'histoire des populations françaises et leur attitude devant la vie*, Paris, Le Seuil, 1948.

La pluralité des notions qui tentent encore de nos jours de se substituer à celle d'histoire des mentalités (anthropologie historique, histoire culturelle, histoire de l'imaginaire ou des représentations, etc.), sans parvenir à s'imposer durablement, révèle que la problématique que cette dernière a mise en place est toujours pertinente et que le débat entre ses deux options n'a pas été tranché. L'histoire des mentalités a posé le cadre d'une réflexion qui est toujours d'actualité.

Wittgenstein et la reconnaissance d'Autrui (entre perception et concept)

Chiara Pastorini

Le but essentiel de cet article est d'analyser la notion de « relation intersubjective » chez Wittgenstein. En particulier, nous nous proposons de découvrir si le philosophe aborde la relation Moi-Autrui en termes épistémiques, c'est-à-dire dans une dimension conceptuelle, ou s'il déplace la question sur une dimension différente.

À ce propos, nous montrerons que, loin d'être considérée au niveau épistémique de la connaissance conceptuelle, la relation Moi-Autrui est déplacée par Wittgenstein au niveau pratique anthropologique de la reconnaissance (niveau des jeux de langage). Une reconnaissance immédiate (c'est-à-dire sans la médiation du raisonnement) remplace la perspective traditionnelle (cartésienne) d'une attitude conceptuelle (de type sceptique, basée sur les critères du vrai et du faux) et d'interprétation de l'autre.

Les notions qui définissent l'espace de l'intersubjectivité selon la perspective de Wittgenstein sont les suivantes : « reconnaissance » (*Anerkennung*), « accord » (*Übereinstimmung*) « phénomène originaire » (*Urphänomen*), « apprentissage » (*Abrichtung*), « règle » (*Regel*), « voir comme » (*sehen als*). Wittgenstein ne parle pas explicitement de « corps » (*Körper*) comme d'un fondement de la relation Moi-Autrui, mais les notions de « phénomène originaire », de « forme de vie », de « primitif », d'« instinctif », d'« activité synesthésique » et même du « voir comme » renvoient, selon notre interprétation, à une matrice corporelle (et non pas conceptuelle) du rapport intersubjectif.

Les œuvres wittgensteiniennes suivantes sont des sources particulièrement riches pour cette analyse : *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, *Philosophische Untersuchungen*, *Über Gewissheit*, *Zettel*.

1. Connaissance ou reconnaissance d'autrui ?

Dans un cadre théorique traditionnel la notion de « relation intersubjective » se pose comme un problème de connaissance de l'esprit des autres.

Et c'est bien la connaissance des autres qui oriente et définit plus que toute autre question le cours de la philosophie moderne. C'est à partir de la naissance de la subjectivité moderne, c'est-à-dire à partir de la distinction cartésienne entre une substance spirituelle (*res cogitans*) et une substance corporelle (*res extensa*), que le problème de l'être est reformulé avec l'opposition entre la figure d'un sujet de connaissance d'un côté et un objet connu de l'autre côté. Le sujet devient dans le cartésianisme la seule évidence absolue, soit d'un point de vue métaphysique, soit d'un point de vue méthodologique¹. L'accès à l'autre, donc, n'est possible qu'à partir d'un modèle d'analyse centré sur la recherche d'une technique pour la vérification de l'objet (l'autre). Dans cette perspective l'esprit des autres assume le rôle d'une entité quelconque, pouvant être soumise à une technique de vérification qui rend possible la description, le calcul, la prévision de l'objet même (l'esprit – le pas vers le contrôle sur Autrui peut ne pas être grand).

Dans ce type d'approche dualiste de l'autre, selon une tradition qui va de René Descartes à John Locke, et qui continue jusqu'à une certaine philosophie contemporaine de l'esprit, le but devient d'établir avec certitude les conditions nécessaires et suffisantes à l'identification de l'état mental d'Autrui, non pas seulement pour ce qui concerne son existence effective, mais aussi pour ce qui est de ses contenus mêmes, normalement renfermés en chacun, invisibles et cachés aux autres. Cette attitude, qui remonte à Descartes, traduit la relation Moi-Autrui en termes épistémiques d'un rapport de connaissance. Autrement dit, la relation intersubjective s'inscrit dans une dimension conceptuelle où la *représentation* de l'objet intervient comme élément médiateur entre le sujet de la connaissance (le Moi) et l'objet même (Autrui).

Pour ce qui est de la philosophie contemporaine de l'esprit, nous pouvons considérer trois grands courants : le mentalisme, le béhaviorisme et le solipsisme. Bien qu'elles aient le même pré-supposé et considèrent la relation Moi-Autrui dans l'espace conceptuel du raisonnement et de l'interprétation, ces trois perspectives théoriques adoptent trois modalités différentes d'accès à l'autre : en termes grossiers, il est possible affirmer que le mentalisme réduit l'autre à de purs états mentaux², le *béhaviorisme* à de purs comportements et le solipsisme, bien qu'il considère l'autre comme un

1. Cf. R. Descartes, *Discours de la méthode* (1637), Paris, Hatier, 1999.

2. Dans cette acception le mentalisme est entendu comme une famille de théories postulant un esprit, généralement substantiel, comme sujet d'activités mentales ou comme lieu où celles-ci se déroulent (cf. C. Chauviré, *Voir le visible. La seconde philosophie de Wittgenstein*, Paris, PUF, 2003, *Glossaire*, p. 5).

objet de connaissance, nie toute possibilité d'accéder à lui. Les approches de type cartésien (qu'elles soient mentaliste, behaviouriste ou solipsiste), en tant que modalité conceptuelle d'accès à l'autre, représentent la cible de la philosophie wittgensteinienne³.

En faisant référence à l'interprétation de Stanley Cavell dans *The Claim of Reason*⁴, il est possible d'affirmer que la position traditionnelle (cartésienne) du problème de l'esprit des autres en termes épistémiques contient le germe d'une attitude de type sceptique qui se traduit par une tendance à s'exposer aux tentations théoriques. Cette attitude, considérée comme une exigence humaine inextinguible, est reconnue par Wittgenstein comme une volonté de sublimation linguistique :

« Diese seltsame Auffassung rührt von einer Tendenz her, die Logik unserer Sprache zu sublimieren »⁵.

Cette volonté de sublimation se retrouve dans toute position qui considère les critères d'identification humaine non seulement comme la *limite* de notre connaissance, mais aussi comme notre *limitation* (d'être humain). D'où la nécessité de chercher des critères absolus, surhumains, susceptibles d'exorciser et de dépasser les doutes et l'incertitude qui caractérisent notre condition d'être humain, recherche ayant pour conséquence l'éloignement du langage ordinaire et l'aliénation des pratiques linguistiques de la communauté. Autrement dit, dans l'interprétation de Cavell, le doute sceptique, constitutif de l'être humain en tant qu'incertitude quant à la possibilité d'une connaissance réelle de l'esprit de l'autre, nous mène, à travers une opération de sublimation, à la recherche de super-critères qui, en dépassant l'ordinaire de notre vie, se surélèvent à une dimension autre. Cette dimension garantit à son tour nos relations mondaines intersubjectives.

Contre les super-critères et les super-concepts (*Über-Ordnung, Über-Begriffen* PU, I, § 97) d'une vision intellectualisée du langage, immobilisée en formes rigides et paradigmatiques, Wittgenstein en appelle à un langage ordinaire, gouverné par les règles (*Regeln*) quotidiennement utilisées dans les pratiques intersubjectives humaines. Comme J. Bouveresse le souligne dans *Le mythe de l'intériorité*, la philosophie du langage de Wittgenstein s'intéresse « au phénomène spatial et temporel du langage, et non pas à

3. Cf. N. Malcolm, *Problems of Mind. Descartes to Wittgenstein*, New York, Harper & Row, 1971.

4. Cf. S. Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, New York, Oxford University Press, 1979.

5. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations* [I, 1936-1945 ; II, 1947-1949], éd. par G. E. M. Anscombe et R. Rhees, trad. G. E. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1953, 2001³, I, § 38 ; trad. fr. : « Cette étrange conception provient d'une tendance à sublimer – pourrait-on dire – la logique de notre langage », L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, traduit de l'allemand par F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, Gallimard, Paris, 2004, I, § 38.

une réalité translinguistique inobservable et sublime qui serait à l'œuvre derrière le langage »⁶.

Wittgenstein écrit dans ses *Philosophische Untersuchungen* :

« Wenn ich über Sprache (Wort, Satz, etc) rede, muß ich die Sprache des Alltags reden »⁷.

Le raidissement dans une forme paradigmatique augmente les distances entre les individus et une connexion avec le monde (et avec les individus qui y habitent) caractérisée par la tentative de dépasser (et donc de méconnaître) les formes de vie ordinaire où cette connexion est déjà établie depuis toujours devient impossible. En d'autres termes, c'est seulement à l'intérieur des règles pratiques et partagées des jeux de langage (*Sprachspiel* ou *language-game*) que l'on délimite, sans en établir forcément la limite (en tant qu'humain), la possibilité de nos relations intersubjectives. La règle rappelle les locuteurs partageant les mêmes pratiques d'usage à une intersubjectivité ordinaire qui naît d'un *accord* fondamental (*Übereinstimmung*, PU, I, § 224) entre les êtres humains dans le langage⁸. Et c'est bien à travers la notion de « règle » que Wittgenstein déconstruit le doute sceptique dans son fondement métaphysique, en le réduisant à un jeu entre les autres :

« Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewißheit voraus »⁹.

Le doute est ainsi pourvu de la connotation d'absoluité et de l'aspiration à la totalité qui sont présentes au contraire dans l'attitude sceptique dominant la philosophie moderne. Ce déplacement par rapport au niveau de connaissance permet de mettre en évidence les termes d'une question traditionnellement mal posée :

« 'Wissen' und 'Sicherheit' gehören zu verschiedenen Kategorien »¹⁰.

Savoir et certitude appartiennent à deux catégories différentes.

6. Cf. J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, 1976, 1987², p. 220.

7. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, *op. cit.*, I, § 120 ; tr. fr. : « Si je parle du langage (du mot, de la proposition, etc.), il me faut parler le langage de tous les jours », *op. cit.*, § 120.

8. Wittgenstein écrit : « Das Wort "Übereinstimmung" und das Wort "Regel" sind miteinander *verwandt*, sie sind *Vettern* », PU, I, § 224 ; tr. fr. : « Les mots "accord" et "règle" sont *apparentés*, ils sont *cousins* », *op. cit.*, I, § 224.

9. *Id.*, *Über Gewissheit. On Certainty* [1950-1951], éd. par G. E. M. Anscombe et G. H. Von Wright, tr. par G. E. Anscombe et Denis Paul, New York, Harper & Row, 1972 § 115 ; tr. fr. : « Le jeu du doute lui-même présuppose la certitude », L. Wittgenstein, *De la certitude*, tr. de l'allemand par J. Fauve, Gallimard, Paris, 1965, 1976², § 115.

10. *Ibid.*, *op. cit.*, § 308 ; tr. fr. : « "savoir" et "certitude" appartiennent à deux *catégories* différentes », *op. cit.*, § 308.

Et encore :

« Das Wissen gründet sich am Schluß auf der Anerkennung »¹¹.

En d'autres termes, notre relation avec le monde et avec les autres esprits n'est pas réductible à un certain degré de *connaissance*, de savoir et de certitude cognitive, comme le croit le sceptique, mais se manifeste plutôt comme une *reconnaissance* qui se structure par les règles pratiques de nos formes de vie humaine et qui considère tout ordre externe aux telles pratiques comme une réification induite. Ainsi, les rapports intersubjectifs se basent sur une capacité et une volonté réciproque d'expression ou de réponse à l'autre, et la pratique humaine de la reconnaissance (*Anerkennung*) prend en charge, par rapport à toute justification de type épistémique, un rôle fondateur¹².

2. La reconnaissance comme phénomène originaire

Dans le but de montrer la nature originaire et non médiatisée par des éléments conceptuels de la reconnaissance intersubjective, il paraît pertinent de s'interroger sur la conception wittgensteinienne du rapport Moi-Autrui, en prenant en considération cette remarque du philosophe :

« "Ich glaube, daß er leidet". – Glaube ich auch, daß er kein Automat ist ?

Nur mit Widerstreben könnte ich das Wort in diesen beiden Zusammenhängen aussprechen »¹³.

En se rapportant au contexte de la douleur humaine, situation sur laquelle Wittgenstein réfléchit en de nombreux endroits, le philosophe montre comment, dans l'approche d'une personne qui souffre, la croyance et tout ce qui appartient à la sphère de l'opinion, du calcul et, en un mot, de la rationalité conceptuelle, sont mis de côté (tout cela « hat, so ohne weiteres,

11. *Ibid.*, *op. cit.*, § 378. En anglais, « Knowledge is in the end based on acknowledgement » ; tr. fr. : « Le savoir en fin de compte est basé sur la reconnaissance », *op. cit.*, § 378.

12. À propos de la notion de « reconnaissance » comme fondement éthique, voir D. Sparti, *L'importanza di essere umani. Etica del riconoscimento*, Milan, Feltrinelli, 2003. Sparti utilise le terme *response-ability* pour définir cette éthique de la reconnaissance. Comme le même auteur le remarque (*Ibid.*, p. 171), le mot « responsabilité » a pour racine latine *spondere* et, plus originairement la racine grecque *spondein*. Les deux déclinaisons font référence à un domaine sémantique plus ample que le sens juridique actuel (responsabilité conçue comme le fait de rendre raison de ses actes en tant que sujet moral), en renvoyant plutôt à la capacité la plus générale de répondre à un appel.

13. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, II, *ibid.*, p. 152 ; tr. fr. : « "Je crois qu'il souffre." – Est-ce que je crois aussi qu'il n'est pas un automate ? Je ne pourrais employer qu'à contrecœur le mot "croire" dans ces deux contextes », *op. cit.*, II, *ibid.*, p. 253.

noch gar keinen Sinn », PU, II, iv, p. 152¹⁴). La souffrance, en tant que particularité humaine (« Nur von dem, was sich benimmt wie ein Mensch, kann man sagen, daß es Schmerzen hat. Denn man muß es von einem Körper sagen, oder, wenn du willst, von einer Seele, die ein Körper *hat* », PU, I, § 283¹⁵), représente une évidence immédiate pour celui qui y assiste. L'expérience de la douleur de l'autre est, en ce sens, plus originaire, plus primitive que tout raisonnement et que toute conceptualisation.

On ne considère pas les autres comme des êtres humains à la suite de la réflexion¹⁶ (*Überlegung*) qu'ils sont doués d'un corps (ou d'une âme) et qu'ils ne sont donc pas des machines ou des automates, mais on formule des opinions, des jugements et des conjectures seulement d'après une co-appartenance originaire dans laquelle le rapport Moi-Autruï est quelque chose de primitif : « Ich könnte von einem Menschen ja immer sagen, er sei ein Automat (das könnte ich so in der Schule beim Physiologieunterricht lernen) und es würde doch meine Einstellung zum Ändern nicht beeinflussen. Ich kann es ja eben auch von mir selber sagen »¹⁷. On ne croit pas que l'autre souffre ou qu'il est heureux à la suite d'une connaissance, donc, mais à travers une reconnaissance immédiate, c'est-à-dire, sans la médiation conceptuelle d'une pensée¹⁸.

Comme le paragraphe 1 le suggérait déjà le problème de l'intersubjectivité, par conséquent, ne peut pas être abordé au niveau épistémique de la connaissance conceptuelle mais, selon la perspective

14. Tr. fr. : « sans plus de précisions, n'a pas encore le moindre sens », *op. cit.*, II, *ibid.*, p. 253.

15. Tr. fr. : « Ce n'est que d'une chose qui se comporte comme un être humain qu'on peut dire qu'elle a mal. Car c'est d'un corps, ou, si tu préfères, d'une âme qu'a un corps, qu'il faut le dire », *op. cit.*, I, § 283.

16. Cf. L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Remarks on the Philosophy of Psychology* [1946-1949 ; 1947-1948], éd. par G. E. M. Anscombe et G. H. Von Wright, trad. par G. E. Anscombe, 2 vol., Oxford, Basil Blackwell, 1980, 1988², II, § 632 : « Ich will eigentlich sagen, dass die gedanklichen Skrupel im Instinkt anfangen (ihre Wurzeln haben). Oder auch so : Das Sprachspiel hat seinen Ursprung nicht in der *Überlegung* », tr. fr. : « Ce que je cherche à dire, c'est que les scrupules de pensée ont leur commencement (leurs racines) dans l'instinct. Sous une autre forme : Le jeu de langage n'a pas son origine dans la *réflexion* », L. Wittgenstein, *Remarques sur la Philosophie de la Psychologie*, tr. de l'allemand par G. Granel, T.E.R., Mauvezin, 1994, II, § 632.

17. L. Wittgenstein, *Lezte Schriften über die Philosophie der Psychologie. Last writings on the Philosophy of Psychology*. Vol. I Vorstudien zum zweiten Teil der "Philosophische Untersuchungen". Preliminary Studies for Part II of the "Philosophical Investigation" [1948-1949] ; vol. 2 *Das Innere und das Äussere. The Inner and Outer* [1948-1951], éd. par G. H. von Wright et Hicky Nyma, trad. par C. J. Luckhardt et M. A. E. Aue, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, 1990², II, p. 138, tr. fr. : « Je pourrais fort bien dire d'un homme qu'il est un automate (je pourrais apprendre à le dire à l'école, dans un cours de physiologie) sans que cela influe sur mon attitude envers autrui. Je pourrais même le dire de moi-même », L. Wittgenstein, *L'intérieur et l'extérieur. Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie*, II, tr. de l'allemand par G. Granel, T.E.R., Mauvezin, 2000, p. 55.

18. Cf. L. Perissionotto, « Wittgenstein e il problema degli altri », "Aut aut", 51, 2001, p. 16-25.

wittgensteinienne, au niveau pratique de la reconnaissance. Dans le rapport avec l'autre toutes les possibilités de rapprochement cognitif, de falsification ou de doute sont exclues :

« Versuch einmal – in einem wirklichen Fall – die Angst, die Schmerzen des Andern zu bezweifeln ! »¹⁹.

La non pertinence d'une attitude sceptique qui puisse menacer le rapport avec l'autre se renforce donc encore une fois. En outre, des réflexions comme : « Sicher sein, daß der Andre Schmerzen hat, zweifeln, ob er sie hat, u. s. f., sind soviel natürliche instinktive Arten des Verhältnisses zu den andern Menschen »²⁰, ne démentent pas tout ce qui a été affirmé sur l'interprétation erronée de l'intersubjectivité comme dimension épistémique, mais confirment plutôt le caractère instinctif du rapport Moi-Autrui. Notre langage est une extension de la relation intersubjective, une extension d'un comportement primitif alors que les jeux de langages ne sont qu'instinct (cf. Z, § 545). Le doute et la certitude, dans cette perspective, se rapportent pour Wittgenstein au jeu linguistique du vrai et du faux, un jeu entre les autres. L'attitude (*Einstellung*), selon Wittgenstein, vient avant l'opinion (*Meinung*). On ne s'adresse pas à l'autre, ou on n'essaie pas de soulager sa souffrance, parce qu'on *sait*, on *croit* ou on *suppose* qu'il est un être humain, mais, au contraire, en se tournant vers lui, on essaie de l'aider, de sourire, on demande à notre tour du réconfort etc., avant toute conjecture : « Ich habe nicht die Meinung, daß er reine Seele hat » (PU, II, *ibid.*, p. 152²¹). C'est l'attitude que j'ai à l'égard de l'être humain qui précède et oriente tous mes futurs jugements, évaluations et croyances²².

19. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, I, § 303, tr. fr. : « Essaie seulement – dans un cas effectif – de mettre en doute l'angoisse ou la douleur d'autrui », *op. cit.*, I, § 303.

20. *Id.*, *Zettel* [1929-1948, 1945-1948], éd. par G. E. M. Anscombe et G. H. Von Wright, trad. par G. E. M. Anscombe, Berkley, University of California Press, 1970, 1975², § 545 ; tr. fr. : « Être sûr qu'autrui souffre, douter qu'il souffre, et ainsi de suite, ce sont là autant de types naturels et instinctifs de notre relation à autrui », L. Wittgenstein, *Fiches*, tr. de l'allemand par J. Fauve, Gallimard, Paris 1970, § 545.

21. Tr. fr. : « Je ne suis pas d'avis qu'il a une âme », *cit.*, II, *ibid.*, p. 253.

22. La distance entre la sphère du prélangagier et celle du raisonnement interprétatif et rationnel est aussi mise en évidence par Wittgenstein à travers un autre passage de *Philosophische Grammatik* : « Wenn man mich fragt "wie viel Uhr ist es ?", so geht in mir keine Arbeit des Deutens vor ; sondern ich reagiere einfach auf das, was ich sehe und höre. Es zückt Einer das Messer auf mich, dann sage ich nicht : "ich deute das als eine Drohung" » (L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik. Philosophical Grammar* [1929-1934; 1934-1935], in *Werkausgabe* Band 4, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, I, § 9) ; tr. fr. : « Quand on me demande "quelle heure est-il ?", il ne se déroule en moi aucun processus d'interprétation, je réagis simplement à ce que je vois et entends. Si quelqu'un brandit un couteau contre moi je ne dis pas : "j'interprète ce signe comme une menace" » (L. Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, traduit de l'allemand par M.-A. Lescouret, Gallimard, Paris, 1980, I, § 9). Cela ne signifie pas exclure *a priori* des circonstances ou des contextes, réels ou imaginaires, dans lesquels il serait sensé d'affirmer : « Je l'interprète comme une menace », mais, dans ces cas là, il s'agirait de situations où dégainer un couteau serait entendu comme une plaisanterie ou un acte d'arrogance, c'est-à-dire, comme une action

3. Primitivité et concept

Mais qu'entend Wittgenstein quand il parle de phénomène originaire ? En quel sens la reconnaissance peut-elle être entendue comme telle ?

Pour répondre à ces questions il faut se référer à ce que le philosophe définit comme « pré-linguistique », adjectif utilisé par le même Wittgenstein pour qualifier le comportement sur lequel se base le jeu de langage, modèle pratique vital des relations intersubjectives humaines. Wittgenstein affirme dans le *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* :

« Was aber will hier da Wort "primitiv" sagen ? Doch wohl, daß die Verhaltungsweise vorsprachlich ist : dass ein Sprachspiel auf ihr beruht, dass sie das Prototyp einer Denkweise ist und nicht das Ergebnis des Denkens »²³.

Dans cette citation il est possible de souligner, en premier lieu, la connexion entre les notions de « prélangagier » (*vorsprachlich*) et de « primitif » (*primitiv*). Le domaine sémantique de ce qu'on entend par « prélangagier » (ou pré-linguistique) est en effet étendu par Wittgenstein à des autres concepts, comme « primitif », justement, « réaction primitive » (*primitive Reaktion*, PU, p. 185), « phénomène originaire » (*Urphänomen*, PU, I, § 654), « instinct » et comportement ('*Instink*' et *Benehmen*, Z, § 545), « action » (*Tat*, UG, § 402)²⁴, « vie » (*Leben*, UG § 559), « forme de vie » (*Lebensform* ; « Das Hinzunehmende, Gegebene- könnte man sagen- seien Lebensformen », PU, II, xi, p. 192²⁵). Le pré-linguistique est donc tout ce qui est donné et qui, en même temps, constitue notre jeu, le matériel amorphe dans lequel nous sommes plongés et sur lequel le langage se structure :

« So könnte also auch aus etwas ganz Amorphem ein Organismus, sozusagen ursachelos, werden ; und es ist kein Grund, warum sich dies nicht mit unserem Gedanken, also mit unserem Reden oder Schreiben etc. wirklich so verhalten sollte »²⁶.

dépourvue de son pouvoir originaire de produire un état de peur, ou bien, de provoquer une réaction immédiate capable d'anéantir toute faculté de raisonnement.

23. L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Remarks on the Philosophy of Psychology*, cit., I, § 916 ; tr. fr. : « Mais que veut dire ici le mot "primitif" ? Bel et bien ceci : que le mode de comportement en question est *prélangagier*, c'est-à-dire qu'un jeu de langage repose *sur lui*, qu'il est le prototype d'une façon de penser et non le résultat de la pensée », *op. cit.*, I, § 916 (Cf. aussi *id.*, *Zettel, op. cit.*, § 541).

24. Dans ce paragraphe, en réalité, le terme « action » est emprunté au vers du *Faust* de Johann Wolfgang von Goethe qui écrit : « Im Anfang war die Tat », (J. W. Goethe, *Faust I*, 1808, vers 1237).

25. Tr. fr. : « Ce qui doit être accepté, le donné – pourrait-on dire –, ce sont des *formes de vie* », *op. cit.*, II, xi, p. 316.

26. L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, cit., I, § 903 ; tr. fr. : « Ainsi pourrait-il se faire qu'un organisme sorte de quelque chose de totalement informe, pour ainsi dire sans cause ; et il n'y a pas de raison que cet organisme doive avoir la relation qu'on lui suppose avec notre pensée, en l'occurrence avec notre parole ou notre écriture », *op. cit.*, I, § 903 (Cf. Z, § 608).

En second lieu, on peut constater que le pré-linguistique est un *prototype (Prototyp)* et non pas le *résultat (Ergebnis)* d'un raisonnement. Wittgenstein insiste sur le fait qu'il est fondamental comme point de départ, comme donné, et non pas comme ce à quoi on doit arriver, par exemple, à travers la logique conceptuelle de la pensée²⁷.

En troisième lieu, il est important de mettre en évidence la relation même que le pré-linguistique a avec notre faculté de raisonnement. Ce que Wittgenstein soutient ici est que le primitif, l'action et l'instinct représentent le fondement de la rationalité humaine, sur lequel la pensée et le concept se structurent. À l'appui de cette thèse, il paraît opportun de rappeler cette citation issue des *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* :

« Ich will eigentlich sagen, daß die gedanklichen Skrupel im Instinkt anfangen (ihre Wurzeln haben). Oder auch so : Das Sprachspiel hat seinen Ursprung nicht in der Überlegung (réflexion). Die Überlegung ist ein Teil des Sprachspiels »²⁸.

Et encore :

« Der Instinkt ist das Erste, das Raisonement das Zweite. Gründe gibt es erst in einem Sprachspiel »²⁹.

Le pré-linguistique ou l'instinctif, de ce point de vue, devient alors synonyme d'« immédiat », au sens de non médiatisé par le raisonnement conceptuel, le calcul et les procès inductifs ou analogiques (« Die Sprache ist

27. À propos de la relation entre la dimension perceptive (pré-langagière) et la dimension épistémique (conceptuelle-langagière), Jocelyn Benoist définit l'« expérience primordiale de la perception » comme « un contact qui n'est pas un savoir, mais donne lieu à un savoir » (J. Benoist, *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin, 2005, p. 282). Toutefois, il faut rappeler qu'ici la question de la perception comme expérience primordiale est abordée dans le contexte plus ample de l'idéalisme transcendantal, qui dans l'espace perceptif même trouve sa limite.

28. L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, *op. cit.*, II, § 632 ; tr. fr. : « Ce que je cherche à dire, c'est que les scrupules de pensée ont leur commencement (leurs racines) dans l'instinct. Sous une autre forme : Le jeu de langage n'a pas son origine dans la *réflexion*. La réflexion est une partie du jeu de langage », *op. cit.*, II, § 632 (Cf. aussi Z, § 389).

29. *Ibid.*, II, § 689 ; tr. fr. : « L'instinct vient en premier, le raisonnement en second. Il n'y a de raisons que dans un jeu de langage », *cit.*, II, § 689. À propos de cette dernière assertion, il ne faut pas interpréter *Erste* et *Zweite*, comme des critères différentiels dans une perspective ontologique ou temporelle. L'espace dans lequel la pensée wittgensteinienne se déplace est unique et constitué par la surface du langage dont les limites sont définies par ce qui est logiquement donné. Déjà dans le *Tractatus* Wittgenstein écrivait : « *Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt* » (TLP [1918-1921], in *Werkausgabe* Band 1, sous la direction de G. H. Von Wright, et G. E. M. Anscombe, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1964, 1989², prop. 1.13 ; tr. fr. : « Les faits dans l'espace logique sont le monde », Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. de l'allemand par G.-G. Granger, Gallimard, Paris, 1993, prop. 1.13).

nicht aus einem Raisonement hervorgegangen », UG, § 475³⁰). En ce sens, le pré-linguistique ne peut pas être *conceptualisé*³¹.

Jusqu'à maintenant nous avons parlé de « pré-linguistique » en l'identifiant à la composante primitive-instinctuelle et non médiatisée par des raisonnements dans laquelle il est possible de reconnaître le fondement des jeux, modèles de la pratique humaine intersubjective. Après s'être rapporté au domaine du « pré-linguistique », pour la fertilité conceptuelle intrinsèque des situations limites, il peut être intéressant aussi de s'interroger sur la notion symétrique de « post-linguistique ». Wittgenstein n'utilise pas explicitement cette expression dans ses écrits, mais il est possible de trouver, en d'autres termes, des allusions claires à ce qui peut être considéré comme la réalisation extrême d'une *praxis* linguistique entièrement détendue³². Le résultat extrême d'une pensée rigoureuse et logiquement structurée est, même ici, une réaction primitive, au sens de non médiatisée par le raisonnement conceptuel : c'est l'expérience synesthésique vécue que l'on peut appeler expérience du « sentir comme »³³.

Cette sensibilité, qui du « voir comme » s'étend aux autres domaines sensoriels, quoique source d'une expérience immédiate est possible, dans la perspective de Wittgenstein, seulement par un fondement conceptuel³⁴. En se

30. Tr. fr. : « Le langage n'est pas issu d'un raisonnement », *op. cit.*, § 475.

31. Cette affirmation peut aussi être considérée comme valide du point de vue de toutes les perspectives théoriques qui circonscrivent le conceptuel au domaine du langage (parmi lesquelles, la théorie fregéenne du concept, conçu comme fonction dont la valeur est une valeur de vérité). Selon Frege, l'analyse fonctionnelle (et donc conceptuelle) s'étend seulement aux expressions de type linguistique. Cf. G. Frege, *Funktion und Begriff* (1891), H. Pohle, Iéna, 1891, tr. fr. *Fonction et concept* par C. Imbert, in *Écrits logiques et philosophiques*, Seuil, Paris, 1971, p. 80-101.

32. Cf. M. Mazzeo, P. Virno, *Il fisiologico come simbolo del logico. Wittgenstein fisionomo*, in *Sensibilità e linguaggio. Un seminario su Wittgenstein*, Macerata, Quodlibet, 2002, p. 119-155.

33. Silvana Borutti, à propos du « remarquer des aspects » d'une figure parle d'« un evento che non riguarda un solo senso », mais qui « ha piuttosto i caratteri *sinestesici* della capacità di "sentire la forma" in generale » (S. Borutti, *Percezione e immagine. Un'estetica per le scienze umane*, in "Aut aut", 313-314, p. 192).

34. À ce propos, il serait intéressant de comparer la perspective de Wittgenstein avec celle de Fred Dretske qui distingue un voir « propositionnel » (ou « épistémique ») et un voir « simple », le premier traduisible dans la proposition « X voit que X est Y » et le deuxième en « S voit X ». – Si le voir épistémique est censé être relatif aux croyances (à leur tour sujettes à l'expérience passée, à certaines habitudes d'associations etc.) (« Nothing can be seen in these ways without acquiring some true belief about what is seen », cf. F. Dretske, *Seeing and Knowing*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969, p. 76), le voir simple (voir « non épistémique ») est au contraire complètement indépendant d'eux. Le philosophe décrit en fait la vision non épistémique comme dépourvue de contenu doxastique, c'est à dire de contenu de croyance, en lui donnant plutôt le caractère d'une capacité visuelle primitive (« *primitive visual ability* », cf. F. Dretske, *Seeing and Knowing*, *op. cit.*, p. 4). Selon Dretske, le voir « non épistémique » est une activité commune à une grande partie des êtres vivants et libre des influences de l'éducation, de l'expérience passée, de la sophistication linguistique et de l'astuce conceptuelle.

référant au « voir comme » (*sehen als*), Wittgenstein écrit dans la deuxième partie des *Philosophische Untersuchungen* :

« Nur von dem würde man sagen, er sähe es jetzt so, jetzt so, der imstande ist, mit Geläufigkeit gewisse Anwendungen von der Figur zu machen.

Das Substrat dieses Erlebnisses ist das Beherrschen einer Technik »³⁵.

Seul celui qui est maître d'une technique, c'est-à-dire qui, à travers un procès d'apprentissage, devient expert d'une grammaire linguistique déterminée est donc en mesure de voir une image (un triangle, par exemple) en saisissant l'aspect (*Aspekt*), tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, par exemple « jetzt das als Spitze, das als Grundlinie sehen- jetzt das als Spitze und das als Grundlinie » (PU, II, XI, p. 178³⁶). Voir l'aspect est alors une catastrophe perceptive, un changement de forme (*Gestalt-switch*) soudain que Wittgenstein décrit en employant les verbes *aufleuchten*, *erscheinen*, *entstehen* : briller (au sens de venir tout dans coup à l'esprit), paraître, surgir³⁷. En passant du pré-linguistique à l'autre extrême du jeu dans lequel on remarque des aspects (espace du *sehen als*), on s'aperçoit qu'on se retrouve immergés de nouveau dans le matériel amorphe des réactions immédiates et des sensations dans lesquelles il n'y a pas de place pour la pensée ni pour la conjecture :

« Deuten ist ein Denken, ein Handeln ; Sehen ein Zustand »³⁸.

Toutefois, voir un triangle soit comme un *trou triangulaire* soit comme un *mont* soit comme une *flèche* c'est plus que la simple impression visuelle. Le langage, à travers le raisonnement, remplit la distance entre l'instinct et cet état (*Zustand*) que nous avons défini comme « post-linguistique » (en tant qu'expression d'un substrat sémantique appris à travers un procès d'apprentissage intersubjectif (*Abrichtung*)), et il produit, de cette manière, une sensibilité ultérieure. Wittgenstein se réfère au « voir comme » comme à ce qui dépasse le concept, en en conservant partiellement les traits :

35. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, *op. cit.*, II, xi, p. 178 ; tr. fr. : « Ce n'est que de quelqu'un qui *est en mesure* de faire aisément certaines applications de la figure du triangle qu'on dirait qu'il le voit tantôt *comme ceci*, tantôt *comme cela*. Le substrat de cette expérience vécue est la maîtrise d'une technique », *op. cit.* II, xi, p. 294.

36. Tr. fr. : « *ceci* comme sommet et *cela* comme base – puis *ceci* comme base, et *cela* comme sommet », *op. cit.* II, xi, p. 294.

37. L'intérêt de Wittgenstein pour les figures ambiguës et le changement de l'aspect d'une figure reflète son intérêt pour la psychologie de la forme (*Gestalt Psychologie*) et en particulier pour les théories de Wolfgang Köhler. Cf. W. Köhler, *Gestalt psychology*, New York, Liveright, 1929, 1947². Le texte est paru aussi en 1933 dans la traduction allemande *Psychologische Probleme*.

38. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, *op. cit.*, II, xi, p. 181 ; traduction fr. : « Interpréter, c'est penser, c'est agir ; voir en revanche est un état », *op. cit.*, II, xi, p. 299.

« Es ist beinahe, als ob das ‘Sehen des Zeichens in diesem Zusammenhang’ ein Nachhall eines Gedankens wäre.

“Ein im Sehen nachhallender Gedanke” – möchte man sagen »³⁹.

Le « voir comme », donc, est comme un voir, et il n’est pas comme un voir, au sens qu’il n’appartient pas exclusivement au domaine de la perception en étant sa *description*, mais il se constitue, par contre, comme l’*expression d’une pensée*, (*Gedankenausdruck*), (cf. PU, II, XI, p. 168). Ainsi, remarquer un aspect, en saisir soudainement une propriété déterminée apparaît « *halb Seherlebnis* (expérience visuelle), *halb ein Denken* (pensée) », (PU, II, XI, p. 168)⁴⁰. Il ne s’agit pas, alors, d’une problématique dont la solution serait à chercher au niveau des causes (de nature, par exemple, physiologique) : « Stellen wir uns das Sehen rätselhaft vor ! Ohne jederlei physiologische Erklärung » (BPP, I, § 963)⁴¹, mais d’un problème *conceptuel* pour lequel une explication de l’expérience vécue basée sur un critère médical-physiologique ne ferait que « das alte Problem verdecken, aber nicht lösen », (PU, II, XI, p. 181)⁴². En effet, pour ce concept modifié de sensation (*modifizierter Empfindungsbegriff*), on ne peut pas indiquer un organe sensoriel (*Sinnesorgan*) (cf. PU, II, XI, p. 179).

La différence entre une sensation ou une impression visuelle et ce type de sensibilité (« concept modifié de sensation ») provient non seulement de sa relation privilégiée avec la pensée, mais aussi de la possibilité de saisir des relations entre objets. En d’autres termes, si l’impression visuelle renvoie aux propriétés d’un objet, le voir post-linguistique renvoie à des relations internes qui existent entre un objet et les autres objets :

« Der Farbe des Objekts entspricht die Farbe im Gesichtseindruck [...] – der Form des Objekts die Form im Gesichtseindruck [...] – aber was ich im Aufleuchten des Aspekts wahrnehme, ist nicht eine Eigenschaft des Objekts, es ist eine interne Relation zwischen ihm und andern Objekten »⁴³.

Il s’agit donc d’un *sentir* qui se déplace dans la multiplicité des visages qui caractérisent le langage, en passant de l’un à l’autre et qui, dans la

39. *Ibidem*, tr. fr. : « C’est presque comme si “voir le signe dans ce contexte” était l’écho d’une pensée. “L’écho d’une pensée dans le voir” – pourrait on dire », *op. cit.*, xi, p. 298.

40. Cf. aussi P. Bozzi, *Vedere come. Commenti ai §§ 1-29 delle Osservazioni sulla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, Milan, Guerini e Associati, 1998. Ici Bozzi fait une analyse très précise de la notion de « voir comme » que nous trouvons dans les premiers vingt-neuf paragraphes du premier volume de *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*.

41. Tr. fr. : « Représentons-nous le voir dans toute son énigme ! Sans tout le bazar des explications physiologiques », *op. cit.*, I, § 963.

42. Tr. fr. : « occulter l’ancien problème, non le résoudre », *op. cit.*, II, xi, p. 299.

43. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, *op. cit.*, II, xi, p. 181 ; trad. fr. : « À la couleur de l’objet correspond la couleur de l’impression visuelle [...] – à la forme de l’objet, la forme de l’impression visuelle [...], mais ce que je perçois lors de l’apparition soudaine de l’aspect n’est pas une propriété de l’objet. C’est une relation interne entre lui et d’autres objets », *op. cit.*, II, xi, p. 298.

perspective wittgensteinienne, dépend d'un exercice de volonté (*Wille*) : « Der Aspekt ist dem Willen unterworfen. [...] Und daß der Aspekt (wenigstens bis zu einem gewissen Grade) willkürlich ist, scheint ihm wesentlich zu sein, wie auch der Vorstellung, daß sie es ist » (BPP, I, § 899⁴⁴) ; « daß der Aspekt, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, dem Willen untersteht » (BPP, I, § 971⁴⁵) ; « Daß der Aspekt dem Willen untersteht, ist nicht eine, sein Wesen selbst nicht berührende, Tatsache » (BPP, I, § 976⁴⁶). Cependant, il ne faut pas céder à la tentation de surestimer ce facteur lié à la volonté⁴⁷, soumis à un élément fondamental : l'apprentissage d'une technique d'application des concepts qui donnent la forme aux aspects (cf. PU, II, p. 178)⁴⁸.

La nature du voir comme se rapprochant de la dimension conceptuelle, la possibilité de saisir des relations internes, c'est-à-dire, des ressemblances entre les objets, et la composante essentielle de volonté (quoique avec les limitations soulignées ci-dessus) représentent donc, selon Wittgenstein, les caractéristiques essentielles de l'expérience du « voir comme », et du « sentir comme », en général. En dehors de la vue, même les autres sens en réalité peuvent jouir d'une position spéciale à l'égard de la pensée. De nombreuses annotations wittgensteiniennes se réfèrent, par exemple, à l'ouïe. Entendre une mélodie en connaissant le style du compositeur devient, ainsi, une manière totalement différente de l'entendre. Voir une image tantôt comme un lièvre (*Hase*) et tantôt comme un canard (*Ente*)⁴⁹ (cf. PU, II, XI, p. 165-168), entendre la mélancolie d'une mélodie, reconnaître la joie (*Freude*) sur un visage (cf. BPP, I, § 927) ou comparer les mots selon des nuances subtiles de parfum (cf. PU, II, XI, p. 178) sont autant d'exemples d'une esthétique qui, en utilisant un lexique kantien, se constitue comme expérience sur la base d'une analytique.

44. Tr. fr. : « L'aspect est soumis à la volonté [...] Et que l'aspect soit (du moins jusqu'à un certain point) volontaire, cela paraît lui être essentiel, et essentiel aussi à l'imagination », *op. cit.*, I, § 899.

45. Tr. fr. : « le fait que l'aspect, du moins jusqu'à un certain point, est soumis à la volonté », *op. cit.*, I, § 971.

46. Tr. fr. : « Le fait que l'aspect soit soumis à la volonté n'est pas un simple fait, qui ne toucherait pas à son essence », *op. cit.*, I, § 976.

47. Cf. A. Voltolini, *Guida alla lettura delle Ricerche filosofiche di Wittgenstein*, Bari, Laterza, 1998, p. 143.

48. Il ne faut pas oublier, en outre, qu'existent des limites à la variation de la vision des aspects imposée par les propriétés de l'objet même. Wittgenstein écrit : « "Der Aspekt untersteht dem Willen". Er ist nicht Erfahrungssatz. Es hat Sinn, zu sagen "Sieh diesen Kreis als Loch, nicht als Scheibe"; aber nicht "Sieh ihn als Viereck", oder "Sieh ihn rot" » (BPP, II, § 545) ; tr. fr. : « "L'aspect est soumis à la volonté." Ce n'est pas une proposition d'expérience. Il y a du sens à dire : "Vois ce cercle comme un trou, non comme un disque" ; mais il n'y en a pas à dire : "Vois-le comme un quadrilatère" ou "Vois-le rouge" », *op. cit.*, II, § 545.

49. Wittgenstein emprunte à Joseph Jastrow la figure qui peut être vue tantôt comme une tête de lièvre, tantôt comme une tête de canard (cf. J. Jastrow, J., *Fact and Fable in Psychology*, Londres, Macmillan and Co., 1901, p. 295).

On a défini ainsi comme post-linguistique la perception (visuelle, auditive, tactile etc.) qui a été modifiée par une présupposition conceptuelle, et qui serait donc inconcevable sans une familiarité préliminaire avec un réseau sémantique de significations. Dans cette perspective Wittgenstein parle de la signification secondaire (post-linguistique) comme d'une possibilité qui jaillit à la suite de la maîtrise d'une technique et des usages primaires du langage. Cependant, elle n'est pas synonyme de signification métaphorique (*übertragen*) :

« Wenn ich sage : 'Der Vokal e ist für mich gelb', so meine ich nicht 'gelb' in übertragener Bedeutung – denn ich könnte, was ich sagen will, gar nicht anders als mittels des Begriffs, 'gelb' ausdrücken »⁵⁰.

Le même phénomène a lieu aussi quand nous classifions les jours de la semaine en *fett* ou *mager* (cf. PU, II, XI, p. 184), et dans tous les autres exemples qu'il est possible de créer à partir de notre familiarité avec une grammaire déterminée. Sensibilité post-linguistique et signification secondaire se réfèrent toutefois à une perception immédiate dans laquelle il n'y a pas de déphasage diachronique avec l'impression sensorielle primaire, ni de variation d'intensité. Avec les traits d'un visage dessinés d'une certaine manière, par exemple, j'aperçois aussi, en même temps, avec égale spontanéité, la ressemblance du visage avec un autre ou j'en reconnais les expressions de joie ou de douleur. Dans l'acte même du voir, et non pas pendant l'instant suivant et par une réflexion, je perçois sensiblement la façon de se montrer de la forme, c'est-à-dire « der Ausdruck des Aspektwechsels ist der Ausdruck einer neuen Wahrnehmung, zugleich mit dem Ausdruck der unveränderten Wahrnehmung » (PU, II, XI, p. 167⁵¹). « Voir comme » n'est ainsi pas une perception objectale d'une interprétation conceptuelle qui reste indifférente au changement d'aspect. Il est plutôt un *voir* (*sehen*) en accord avec une interprétation (*Deutung*) ; nous voyons une image en même temps que nous l'interprétons : « Aber wir können auch die Illustration einmal als das eine, einmal als das andere Ding *sehen*. – Wir deuten sie also, und sehen sie, wie wir sie *deuten* » (PU, II, XI, p. 165)⁵².

50. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, *op. cit.*, II, xi, p. 184 ; tr. fr. : « Quand je dis : "Pour moi, la voyelle *e* est jaune", je ne comprends pas "jaune" dans une signification figurée – car il me serait impossible d'exprimer ce que je souhaite dire autrement que par le concept "jaune" », *op. cit.*, II, xi, p. 304.

51. Tr. fr. : « L'expression du changement d'aspect est l'expression d'une nouvelle perception, et en même temps celle d'une perception inchangée », *op. cit.*, II, xi, p. 278.

52. Tr. fr. : « Mais il nous est également possible de *voir* l'illustration une fois comme telle chose, une autre fois comme telle autre chose. – Nous l'interprétons donc, et nous la *voyons* comme nous l'*interprétons* », *op. cit.*, II, p. 275. À propos de cette opposition entre interpréter et voir en accord avec une interprétation, il est possible de mettre en évidence un parallélisme avec ce que Wittgenstein soutient sur le thème de « suivre une règle », c'est-à-dire que : « daß es eine Auffassung einer Regel gibt, die nicht eine Deutung ist » (PU I, § 201). Comme souligné par Baker et Hacker dans *Scepticism, Rules and Language*, puisque les arguments de la non-interpretativité, du « voir comme » et du « suivre une règle » sont discutés ensemble

Il est ainsi évident que dans l'espace du post-linguistique, de la même façon qu'à l'autre extrême du jeu, dans l'espace du pré-linguistique, il n'y a pas de place pour l'interprétation diachronique, le raisonnement conceptuel ou les procédés analogiques. Wittgenstein dit ici : « *Keinen Grund, das zu glauben* » (PU, II, XI, p. 183⁵³). L'activité rationnelle de l'interprétation est ainsi remplacée par l'état (*Zustand*) de ce sentir particulier qui ne se réfère pas aux organes de sens (*Sinnesorgan*), mais aux concepts (*Begriffe*) (cf. PU, II, XI, p. 178). Autrement dit, dans l'expérience du « sentir comme » il n'y a pas d'interprétations différentes qui se superposent aux données de la perception, mais des formes différentes d'organisation conceptuelle des données. Si le phénomène physiologique (par exemple l'image rétinienne) reste inchangé, au contraire, l'élément structural de la pensée qui donne forme, en l'organisant, à la perception, change. Même dans l'espace post-linguistique, donc, il n'est pas permis de se déplacer selon les directions de la rationalité, du calcul ou dans les termes du vrai et du faux : « *Das Wissen, die Meinung, haben keinen Gesichtsausdruck* » (BPP, I, § 928⁵⁴). La gaieté perçue sur un visage ou la reconnaissance d'une souffrance n'appartiennent pas à la sphère de la réflexion conceptuelle, mais à celle du contact direct, de la *knowledge by acquaintance* ou, pour utiliser un lexique aristotélicien, du *thigein*⁵⁵.

4. Corps et reconnaissance

Selon mon interprétation, à l'intérieur de la perspective wittgensteinienne de la « reconnaissance », la notion de « corps », en tant que lieu d'une naturalité instinctive et non médiatisée par le concept, assume un rôle essentiel. La reconnaissance d'Autrui, de sa souffrance ou de sa joie, de sa stupeur ou de sa tranquillité à travers l'observation des traits du visage, par exemple, est ce qui permet la reconnaissance de l'esprit ou de l'âme de l'autre (« *Meine Einstellung zu ihm ist eine Einstellung zur Seele* », PU, II, IV, p. 152⁵⁶) et, donc, la reconnaissance de l'autre comme être

par Wittgenstein dans un manuscrit préparatoire aux *Untersuchungen*, il est correct de supposer qu'entre les deux thèmes il y ait *bien plus* qu'une analogie (cf. G. Baker, P. Hacker, *Scepticism, Rules and Language*, Oxford, Blackwell, 1984, p. 14-15).

53 Tr. fr. : « aucune raison de le croire », *op. cit.*, II, xi, p. 302.

54. Tr. fr. : « Le savoir, l'intention, n'ont pas d'expression faciale », *op. cit.*, I, § 928.

55. Cf. Aristote, *Métaphysique*, in *Aristotelis opera omnia*, Firmin-Didot, Paris, 1848. Ici, à propos des objets simples, Aristote s'interroge sur leur être et leur non-être, sur leur vérité ou fausseté. Et si pour les entités composées la prédication correcte correspond au vrai et celle incorrecte au faux, pour les objets simples (*tà asyntheta*) c'est différent : pour ces derniers, le vrai consiste à avoir un contact direct [*thigein*] avec une chose et à l'énoncer [*phanai*], par contre ne pas avoir de contact direct avec celle-ci signifie de ne pas la connaître.

56. Tr. fr. : « Mon attitude à son égard est une attitude à l'égard d'une âme », *op. cit.*, II, *ibid.*, p. 253.

humain. Le corps de l'autre, en tant que lieu des gestes, des regards, des expressions les plus subtiles se transforme en un miroir qui permet de voir l'autre, de l'entendre, et ainsi de le reconnaître, à travers une évidence définie par Wittgenstein comme « impondérable » (*unwägbar*) :

« Zur unwägbare Evidenz gehören die Feinheiten des Blicks, der Gebärde, des Tons.

Ich mag den echten Blick der Liebe erkennen, ihn vom verstellten unterscheiden »⁵⁷.

Le corps, et le visage en particulier, représente un élément essentiel du jeu intersubjectif, fondamental à la reconnaissance consciente (et non à la connaissance épistémique : « Der Unterschied zwischen 'knowing' und 'being aware of'⁵⁸ », BPP, II, § 45 et Z, § 85) de l'autre :

« Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele »⁵⁹.

Le corps est donc la meilleure image de l'âme humaine, et cela non parce qu'il la *représente* mais plutôt parce qu'il l'*exprime*. Le miroir du corps ne produit pas des représentations secondaires, c'est-à-dire des images virtuelles de l'âme (ou de l'esprit), mais il permet d'y accéder sans médiations : « Man *sieht* Gemütsbewegung » (BPP, II, § 570⁶⁰). Dans la perspective wittgensteinienne le trait distinctif des êtres humains n'est pas un élément d'intelligence cognitive, mais plutôt une intelligence incarnée dont la corporéité se fait le véhicule. Cela ne fait pas du corps seulement un « porteur » d'états mentaux, mais aussi l'expression de notre présence à l'intérieur de formes de vie (de notre façon d'être au monde), où notre substrat culturel et acquis au cours du temps se croise avec nos compétences perceptives et motrices.

De tout ce que l'on a dit, il résulte que c'est seulement au niveau de la science médicale et biologique, anatomique et physiologique, que le corps peut être additionné aux autres corps (la relation entre corps est alors réduite à une relation entre choses), mais ceci n'est pas possible pour le corps-âme

57. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, *op. cit.*, II, ix, p. 194 ; trad. fr. : « La subtilité du regard, des gestes et du ton relève de l'évidence impondérable », *op. cit.*, II, xi, p. 319. Cf. aussi : « Die Frage liegt nahe : Könnten wir uns Menschen denken, die nie etwas als etwas sähen ? Würde diesen ein wichtiger Sinn fehlen ; ähnlich als wären sie farbenblind oder als fehlte ihnen absolutes Gehör ? Nennen wir solche Menschen einmal "gestaltblind" oder "aspektblind" » (BPP, II, § 478) ; tr. fr. « La question suivante s'offre d'elle-même : Ne pourrions-nous imaginer des hommes qui ne verraient jamais quelque chose *comme* quelque chose ? Leur manquerait-il un sens important, comme s'ils étaient daltoniens ou que l'oreille absolue leur fût défaut ? Nommons de tels hommes "aveugles à l'aspect" », *op. cit.*, II, § 478.

58. Tr. fr. : « La différence entre "*knowing*" et "*being aware*" ». En anglais dans le texte de Wittgenstein.

59. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, *op. cit.*, II, *ibid.*, p. 152 ; tr. fr. : « Le corps humain est la meilleure image de l'âme humaine », *op. cit.*, II, *ibid.*, p. 254.

60. Tr. fr. : « On voit l'émotion », *op. cit.*, II, § 570.

au sens wittgensteinien. Dans cette perspective, le corps se transforme non pas en ce qui nous sépare (comme le sceptique le soutient), mais plutôt en ce qui nous unit, en constituant le fondement concret de l'intersubjectivité sociale. La relation Moi-Autrui est déplacée sur la dimension corporelle de la spontanéité qui n'a pas besoin de se fonder sur des justifications de type cognitif. Dans les relations intersubjectives, selon Wittgenstein, la conjecture et le raisonnement conceptuel laissent la place à la réaction immédiate, dans le cas de l'instinct naturel autant que dans celui de la sensibilité post-linguistique provenant d'une expérience sémantique déterminée.

La notion de « corps » en tant que « lieu de la spontanéité pré-linguistique et post-linguistique » permet alors de confirmer d'une façon encore plus évidente le déplacement de perspective que Wittgenstein opère en rapport au sujet de l'intersubjectivité d'un niveau *épistémique* à un niveau *anthropologique*, c'est-à-dire du niveau de la *connaissance* à celui de la *reconnaissance* immédiate d'Autrui.

Références bibliographiques

Oeuvres de Wittgenstein :

- [BPP] – *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Remarks on the Philosophy of Psychology* [1946-1949 ; 1947-1948], édité par G. E. M. Anscombe et G. H. Von Wright, trad. par G. E. Anscombe, 2 vol., Oxford, Basil Blackwell, 1980, 1988² ; tr. fr. *Remarques sur la Philosophie de la Psychologie*, par G. Granel, T.E.R., Mauvezin, 1994.
- [LS] – *Lezte Schriften über die Philosophie der Psychologie. Last writings on the Philosophy of Psychology*. vol. 1 *Vorstudien zum zweiten Teil der "Philosophische Untersuchungen". Preliminary Studies for Part II of the "Philosophical Investigation"* [1948-1949] ; vol. 2 *Das Innere und das Äussere. The Inner and Outer* [1948-1951], ed. par G. H. von Wright et Hikky Nyma, trad. par C. J. Luckhardt et M. A. E. Aue, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, 1990² ; tr. fr. vol. I *Études préparatoires à la seconde partie des "Recherches philosophiques"* par G. Granel, T.E.R., Mauvezin, 1985 ; tr. fr. vol. 2 *L'intérieur et l'extérieur. Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie*, par G. Granel, T.E.R., Mauvezin, 2000.
- [PG] – *Philosophische Grammatik. Philosophical Grammar* [1929-1934 ; 1934-1935], in *Werkausgabe* Band 4, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984 ; tr. fr. *Grammaire philosophique*, par M.-A. Lescourret, Gallimard, Paris, 1980.

- [PU] – *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*, trad. angl. par G. E. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1953, 2001³; tr. fr. *Recherches philosophiques*, par F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, Gallimard, Paris, 2004.
- [TLP] – *Tractatus Logico-Philosophicus* [1918-1921], in *Werkausgabe* Band 1, sous la direction de G. H. Von Wright, et G. E. M. Anscombe, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1964, 1989²; tr. fr. *Tractatus logico-philosophicus*, par G.-G. Granger, Gallimard, Paris, 1993.
- [UG] – *Über Gewissheit. On Certainty* [1950-1951], édité par G. E. M. Anscombe et G. H. Von Wright, tr. par. G. E. Anscombe et Denis Paul, New York, Harper & Row, 1972; tr. fr. *De la certitude*, par J. Fauve, Gallimard, Paris 1965, 1976².
- [Z] – *Zettel* [1929-1948, 1945-1948], édité par G. E. M. Anscombe et G. H. Von Wright, trad. par G. E. M. Anscombe, Berkeley, University of California Press, 1970, 1975²; tr. fr. *Fiches*, par J. Fauve, Gallimard, Paris 1970.

Oeuvres générales :

- Aristote, *Métaphysique*, in *Aristotelis opera omnia*, Paris, Firmin-Didot, 1848.
- Baker G., Hacker P., *Scepticism, Rules and Language*, Oxford, Blackwell, 1984.
- Benoist J., *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin, 2005.
- Borutti S., « Percezione e immagine. Un'estetica per le scienze umane », in "Aut aut", 313-314, 2003, p. 185-198.
- Bouveresse J., *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, 1976, 1987².
- Bozzi P., *Vedere come. Commenti ai §§ 1-29 delle Osservazioni sulla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, Milan, Guerini e Associati, 1998.
- Cavell S., *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, New York, Oxford University Press, 1979.
- Chauviré Ch., *Voir le visible. La seconde philosophie de Wittgenstein*, Paris, PUF, 2003.
- Descartes R., *Discours de la méthode* (1647), Paris, Hatier, 1999.
- Dretske F., *Seeing and Knowing*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969.
- Frege G., *Funktion und Begriff* (1891), H. Pohle, Iéna, 1891, tr. fr. *Fonction et concept* par C. Imbert, in *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 80-101.
- Goethe J. W., *Faust I*, 1808.

- Jastrow J., *Fact and Fable in Psychology*, Londres, Macmillan and Co., 1901.
- Köhler W., *Gestalt psychology*, New York, Liveright, 1929, 1947².
- Malcolm N., *Problems of Mind. Descartes to Wittgenstein*, New York, Harper & Row, 1971.
- Malcolm N., *Wittgenstein: the Relation of Language to Instinctive Behaviour*, Swansea, University College of Swansea, 1981.
- Mazzeo M., Virno P., « Il fisiologico come simbolo del logico. Wittgenstein fisionomo », in *Sensibilità e linguaggio. Un seminario su Wittgenstein*, Macerata, Quodlibet, 2002, 119-155.
- Perissinotto L., « Wittgenstein e il problema degli altri », in "Aut aut", 51, 2001, p. 16-25.
- Sparti D., *L'importanza di essere umani. Etica del riconoscimento*, Milan, Feltrinelli, 2003.
- Voltolini A., *Guida alla lettura delle Ricerche filosofiche di Wittgenstein*, Bari, Laterza, 1998.

**Table ronde autour du livre d'André Charrak,
*Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIII^e siècle.
La philosophie seconde des Lumières.***

Paris, Vrin, 2006

Chantal Jaquet : Introduction

Dans son ouvrage qui fera date, tant par l'originalité de sa méthode que par la maîtrise remarquable du propos, André Charrak s'interroge sur le statut modal des lois de la nature dans la pensée des Lumières et élabore une véritable histoire raisonnée du problème de la contingence et de la nécessité des lois.

Il examine la requalification du concept de loi de la nature au XVIII^e siècle à partir du legs leibnizien et de la critique de l'idée de monde possible, en se fondant sur un impressionnant corpus de textes qui ne laisse rien au hasard. Il ne se borne pas à convoquer les grands auteurs classiques, mais il restitue l'intégralité des débats érudits qui ont sous-tendu la réflexion à ce sujet, en prenant appui sur l'histoire de la philosophie, l'histoire des sciences et des idées qu'il unit dans une approche nouvelle et particulièrement féconde.

Il analyse ainsi le rôle décisif joué par Maupertuis dans la redéfinition de ce statut modal et les transformations qu'il opère dans son *Essai de cosmologie* ; mais la focalisation sur cette œuvre centrale ne l'amène pas à négliger les débats qu'elle a soulevés et les effets souterrains qu'elle a continué à produire. En suivant ce fil conducteur qui évite les raccourcis historiques intempestifs, il nous fait découvrir, à partir de l'exploration d'archives inédites, les discussions suscitées par le concours ouvert par l'Académie royale des sciences de Berlin en 1756 qui portait sur la question de savoir « si les principes de la statique et de la mécanique sont de vérité nécessaire ou contingente ». À partir d'une typologie des différentes positions possibles sur le statut modal des lois et de l'examen des

conditions de leur énonciation, il va dégager les deux thèses fortes de d'Alembert et de Kant qui font respectivement le choix de la nécessité *hors* de la métaphysique et *par* la métaphysique.

Dès lors cette recherche qui concerne au tout premier chef le problème de la connaissance au XVIII^e siècle conduit à repenser la nature des rapports entre la philosophie naturelle et la métaphysique. André Charrak se penche alors sur la théologie physique pour montrer comment son histoire est indexée sur la question du statut modal des lois de la nature. Il achève ainsi son ouvrage par l'examen des preuves de l'existence de Dieu fondées sur la nature, l'ordre du monde et la providence en ressaisissant l'évolution conjointe de la philosophie première et de la philosophie seconde des Lumières.

C'est ce parcours magistral du statut modal des lois aux preuves de Dieu par la nature qu'André Charrak va d'abord retracer en mettant en lumière la nature de son projet, ses enjeux théoriques et ses principaux résultats. Fabien Chareix et Pierre-François Moreau exposeront ensuite leur commentaire et dégageront ce qui constitue à leurs yeux l'apport essentiel de cette recherche dans le triple domaine de l'histoire de la philosophie, de l'histoire des sciences et de l'histoire des idées.

André Charrak : Une contribution à l'histoire du problème de la connaissance

L'invitation qui m'est adressée constitue pour moi l'occasion de dégager, peut-être plus nettement que dans le corps des analyses, le sens d'un projet qui, pourtant, n'est pas vraiment compréhensible sans elles – pour cette raison précise que les Lumières dont il s'agit dans cette *philosophie seconde* ne sont pas celles des mots d'ordre auxquels on les réduit parfois dans d'autres domaines, mais celles que les auteurs du XVIII^e siècle entendaient retirer d'une réflexion minutieuse sur le travail positif et technique de la raison dans les sciences. De là résulte peut-être, pour la présentation que je veux ici tenter, le risque d'une sorte de simplicité trompeuse, qu'il me paraît cependant possible de prendre. D'une part, les formulations parfois trop rapides que je m'autorise ici sont doublement encadrées, par les analyses de détail produites dans l'ouvrage, et par les clarifications et les mises en perspectives généreusement offertes par Fabien Chareix et Pierre-François Moreau dans leurs contributions à ce cahier. D'autre part, il n'est pas exclu que certaines des conclusions ramassées dans ces pages puissent valoir au titre d'hypothèses pour d'autres travaux, qui leur donneront peut-être une nouvelle assise.

Ce livre s'inscrit dans une enquête sur le problème de la connaissance à l'âge classique et sur la figure particulière qu'il présente au XVIII^e siècle ; il prend pour sujet plus particulier les débats sur le concept de loi de la nature,

c'est-à-dire, pour l'essentiel, sur les lois du mouvement ou sur ce que Comte désignera sous le titre de mécanique rationnelle. Rien d'étonnant dans l'articulation de ces deux perspectives et dans le choix du problème des fondements de la physique mathématique – au fond, Cassirer affirmait déjà que se jouait en ce point l'unité spirituelle du concept de la connaissance : « Ce n'est que dans les sciences exactes, dans leur marche continue malgré toutes les fluctuations, que se réalise et se vérifie vraiment l'unité du concept de connaissance : partout ailleurs, elle est restée une simple exigence¹. » Bien sûr, il n'est pas certain que l'on doive se ranger sans précaution au constat de simples fluctuations qui ponctueraient factuellement l'explicitation du concept de connaissance dans son rapport aux progrès de la science mathématique de la nature ; et il m'est apparu que les rapports étroits de ces deux domaines présentaient un visage original et une urgence singulière au siècle des Lumières. Pour le coup, c'est presque à l'encontre de ce que pensait Cassirer² que j'ai cru essentiel de prendre en compte l'impact du développement de la mécanique rationnelle dans une estimation *positive* de l'empirisme des Lumières comme théorie de la connaissance.

Restait à savoir sous quel point de vue aborder cette question, fort vaste lors même qu'on la réduisait au cas des lois du mouvement. C'est ici que le questionnement philosophique s'est révélé rejoindre l'état matériel de la recherche. En effet, dans l'examen des fondements de la philosophie de la nature des Lumières, les historiens de la philosophie moderne se sont nettement focalisés sur la catégorie de la relation, c'est-à-dire sur les rapports entre cause et loi, en négligeant à peu près la question de la modalité – celle-là même qui, pourtant, doit nous instruire directement, si l'on suit Kant, sur la valeur des concepts pour la connaissance, et qui, couronnant l'analytique des Principes dans la *Critique de la raison pure*, en constitue en quelque sorte l'achèvement. Cette question, si puissante lorsqu'on commente Leibniz ou dans la philosophie contemporaine de tradition anglo-saxonne, était restée fort négligée s'agissant des Lumières³, alors qu'elle occupe les meilleurs esprits du temps longtemps après que les débats sur la causalité mystérieuse de l'attraction se sont éteints. J'ai essayé de montrer qu'elle est plus instructive, s'agissant de la seconde moitié du XVIII^e siècle, que celle, prise au sens strict, de la causalité – j'entends par là qu'elle permet d'apercevoir de nouvelles différences, qui spécifient la pensée des Lumières et interdisent de la confondre avec ses vulgarisations ou ses suites supposées dans le positivisme comtien. Ce qui frappe, lorsque l'on s'efforce de mettre en ordre les réponses données dans divers contextes (y

1. *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. 1, trad. R. Fréux, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, p. 21.

2. Il faut cependant prendre en compte les appréciations décisives du travail de d'Alembert produites par Cassirer au t. 2 du *Problème de la connaissance*, que nous avons discutées dans *Contingence et nécessité*.

3. À l'exception notable de l'article de Giorgio Tonelli, « La nécessité des lois de la nature au XVIII^e siècle et chez Kant », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, XII, n°3, 1959.

compris institutionnels, je vais y revenir) à la question du statut modal des lois de la mécanique, ce sont la vaste représentation et les appuis théoriques extrêmement sérieux de la décision nécessitariste, qui peut surprendre s'agissant d'auteurs relevant pour la plupart de ce qu'on peut désigner comme la tradition empiriste. Il s'effectuerait ainsi une sorte de décrochage entre une réponse produite dans le cadre d'une réflexion sur les progrès de la science mathématique de la nature et une position sceptique, dont Hume aurait déployé les arguments, qui serait supposée nous livrer la vérité de l'empirisme des Lumières en matière de théorie de la connaissance. L'un des principaux enjeux de la recherche était dès lors de rendre compte de ce paradoxe. S'agissait-il, pour un d'Alembert par exemple (ou pour Kant, dès les grands écrits des années 1760), de produire une sorte d'extrapolation à partir des succès de la mécanique analytique (c'est la thèse d'Auguste Comte), ou faut-il reconnaître, dans les textes que j'ai étudiés, une nouvelle conception de la nécessité, qu'on ne réduira pas à ses attestations positives dans la science, fussent-elles cruciales, mais qui engage bel et bien une décision métaphysique sur la place des considérations modales en philosophie ?

Cette entreprise supposait d'abord d'étudier la requalification du concept de loi de la nature qui s'opère au XVIII^e siècle. En clair, il s'agissait de réinterpréter le caractère de généralité qui est associé au concept de loi de la nature, même s'il n'est pas toujours rabattu sur un critère de quantification logique, comme j'ai essayé de l'établir à partir des discussions entre Malebranche et Leibniz. C'est ce caractère de généralité que des interprétations contemporaines (ainsi celle, très importante, de Van Fraassen) ont désigné sous le titre de contrainte globale, en montrant l'importance des discussions sur les principes généraux de conservation. À mes yeux, la meilleure façon de présenter la chose était de dire que les lois de la nature, à l'âge classique, sont pensées sous horizon de monde – et ce, lors même qu'on ne présume plus que leur ancrage ontologique dans la nature des choses serait déchiffrable. Et lorsqu'on renonce à affirmer qu'une quantité indestructible se conserve dans la nature, pour tâcher d'unifier les lois sous un nouveau principe, comme la moindre action, la question se répète de savoir si celui-ci est capable d'ordonner également les différentes sciences (je reviendrai sur cette interrogation) en une cosmologie renouvelée. Il va sans dire que cette articulation lois/monde joue un rôle spécialement important dans la détermination du statut modal des premières, en particulier chez Leibniz : c'est *via* le monde qu'on peut affirmer la contingence ou la nécessité hypothétique des lois du mouvement, même si, dans le *corpus* leibnizien, cette thèse ne va pas sans soulever quelques difficultés d'interprétation, dont j'ai tâché de montrer les enjeux. Et cette référence à des possibilités non actualisées peut seule donner corps à la spécificité du principe de raison suffisante, dont dépendent les contingents. En bref, penser le rang des lois de la nature, chez Leibniz ou chez Malebranche, c'est les penser dans le contexte d'une théorie des mondes possibles ou de ce que Wolff désignera comme une cosmologie générale.

J'en viens ainsi à la thèse centrale de ce volume, relative à la position du problème de la contingence et de la nécessité des lois (mais on pourrait sans doute généraliser cette thèse à d'autres domaines, comme les principes du droit politique, ainsi que le suggère telle page très délicate de Rousseau) et qui pourrait bien constituer l'une des décisions métaphysiques fondamentales des Lumières : ce qui survient au milieu du XVIII^e siècle, autour de la figure capitale de Maupertuis, peut s'entendre comme une occultation parfaitement réfléchie et thématisée de la doctrine des mondes possibles (qu'on aura soin de distinguer de la question de la pluralité des mondes) – occultation qui n'avait pas été repérée à ma connaissance mais dont j'ai relevé de nombreuses attestations textuelles, dans les textes publiés comme dans des manuscrits inédits. À mon sens, et s'agissant des fondements métaphysiques de la physique au XVIII^e siècle, ce changement dans le concept de cosmologie compte bien plus que la critique des causes finales, qui comprend de multiples variantes. Soit dit en passant, la destruction de la thèse des mondes possibles se diffracte dans les différents *corpus*, et l'on pourrait repérer une évolution conduisant progressivement à cette nouvelle position à l'intérieur des œuvres de Maupertuis lui-même (je l'ai fait dans ce livre) ou de Kant (depuis les *Pensées sur la véritable évaluation des forces vives* jusqu'aux textes des années 1760, dont je suis parti). C'est d'ailleurs d'un tel cheminement qu'hérite en fin de compte le chapitre de l'Analytique des principes consacré aux Postulats de la pensée empirique en général, dans la *Critique de la raison pure*. Contre nos références, c'est-à-dire contre Leibniz d'un côté et contre les philosophies contemporaines des mondes possibles de l'autre, l'interrogation sur le statut modal des lois s'est trouvée réduite, dans la seconde moitié du siècle des Lumières, à l'état *actuel* de l'ordre de la nature. Pour le dire en considérant une référence théologique qui demeure constante, le problème de la contingence n'est plus posé au niveau du choix de Dieu, dont on ne peut sérieusement interroger l'application à diverses possibilités de mondes ; le point décisif, qui concerne la réduction hypothétique des lois de la mécanique aux propriétés géométrisables des corps, relève davantage d'une enquête épistémologique que d'une thèse sur l'organisation finale du monde. Que signifie alors que les lois pourraient être contingentes ? Certes pas, ou pas seulement, qu'il en est d'autres possibles, pour lesquelles nous n'avons pas d'expérience, mais au contraire qu'elles demeurent irréductiblement empiriques.

Sous le coup de tous ces bouleversements, et compte tenu des progrès de la mécanique rationnelle, l'Académie des sciences de Berlin a inscrit à son concours, en 1756, la question de savoir si les principes de la statique et de la dynamique étaient de vérité nécessaire ou contingente. Je ne reviens pas ici sur le détail de l'analyse des manuscrits soumis à l'Académie, produite dans le chap. IV de ce livre, et j'en rappelle seulement les deux conclusions. D'une part, le contexte leibnizien qui permettait de penser dans sa radicalité la question de la modalité, *via* une thèse sur les mondes possibles, est délibérément suspendu, en des termes très explicites qui

réfléchissent enfin un mouvement que j'ai suivi depuis Maupertuis. D'autre part, l'interrogation sur le statut modal des lois est rabattue sur la question positive d'une application sans reste des mathématiques à la physique : la nécessité, en ce sens, sera établie par le fait, *i.e.* par la démonstration effective des principes à partir du concept des corps défini en mécanique, tandis que la contingence sanctionnera une donnée expérimentale irréductible.

Plutôt que de résumer toutes les analyses qui suivent dans l'ouvrage, j'aimerais les évoquer à travers une question que ce constat, tiré de la lecture des Archives de l'Académie de Berlin, ne peut manquer de susciter : sommes-nous passés des spéculations métaphysiques à une pure analyse des résultats acquis en mécanique ou, pour le dire en termes plus tranchés, de l'âge métaphysique à l'âge positif, s'agissant de l'estime de la valeur des lois physiques ?

Il faut d'abord s'entendre sur ce que peut être, pour les auteurs de la seconde moitié du XVIII^e siècle, un principe métaphysique. On sait que Kant refuse de n'y voir qu'une proposition plus générale que les autres – mais il faut voir contre quoi s'écrit cette déclaration. L'histoire du principe de moindre action (et, singulièrement, le dossier complet des interventions d'un d'Alembert à ce sujet) montre en effet que c'est sur la question de son champ d'application que portent les débats. On peut en faire un usage local, même s'il présente une allure téléologique, et déclarer que c'est un principe mathématique, ou affirmer qu'il permet d'unifier les phénomènes d'impulsion et d'attraction, et considérer avec Kant en 1763 qu'il est la clé d'une démonstration métaphysique de Dieu par la nature.

Il faut en outre prendre au sérieux cette dernière allusion. D'une manière qui surprendra peut-être s'agissant d'un livre relevant de l'histoire de la théorie de la connaissance, le dernier chapitre de *Contingence et nécessité* est consacré à la théologie physique. Il s'agit là d'une tradition dont l'importance, en terme de masse du *corpus*, s'est trouvée notablement négligée. Oubliant que Kant lui-même valide une forme renouvelée du raisonnement physico-théologique dans l'*Unique argument d'une preuve de l'existence de Dieu*, et que cette question constitue presque le *terminus ad quem* de la *Critique de la faculté de juger*, on s'est focalisé, s'agissant des preuves de Dieu par la nature, sur toutes les variantes de l'argument *a contingentia mundi*. Or il est frappant de constater que la théologie physique, sans doute pour cette double raison qu'elle est liée au progrès des sciences expérimentales et qu'elle est pourvue d'une armature théorique plus lâche, résiste à la généralisation des thèses nécessitaristes dans la seconde moitié du XVIII^e siècle et même s'y accorde. Le problème, dans ma perspective, n'était évidemment pas de peser le poids des arguments, mais de m'interroger sur cette connexion constante entre une question relative à la valeur des connaissances et un projet théologique – rares sont en fin de compte les auteurs à considérer que ces deux niveaux n'ont aucun rapport, et encore leur faut-il prendre position sur ce point. Comme dans d'autres domaines, repérés par Foucault, le découpage rassurant entre la science

positive et la théologie n'était pas si clair. Cette opposition existe bien, en ce sens que la physico-théologie se constitue contre les programmes cosmogénétiques mécanistes (d'où résulte l'antinomie entre lois et phénomènes dans laquelle je vois le cœur des preuves de Dieu par les merveilles de la nature), mais elle n'épuise pas la détermination du champ qui m'a intéressé, ni n'en rend lisible la cohésion. Le temps me manque pour reprendre ici toute mon hypothèse interprétative et j'en retiens juste les leçons. Le détour par la théologie physique, en réalité, engage la conception qu'on se fait de l'unité des lois nécessaires de la nature en un monde : il figure à cet égard une exigence systématique et, pour tout dire, rationaliste au sein même de l'empirisme des Lumières. C'est bien dans le contexte d'une enquête sur les compétences d'une théologie physique réformée que se poursuit une interrogation sur les conditions dans lesquelles, en l'absence d'une cosmologie générale de type wolffien, les lois générales de la nature forment un tout systématique, c'est-à-dire sont des lois de monde.

Cette histoire s'écrit pour l'essentiel en site empiriste, même lorsqu'elle entre dans un dialogue technique avec Malebranche, Leibniz ou Wolff. J'entends par là que les auteurs qui ont contribué à reconfigurer complètement la question du statut modal des lois de la nature, de 1740 à 1770, se revendiquent à peu près tous de Locke, voire de Condillac, et de Newton plutôt que de Leibniz ou de Bernoulli. Or il n'est pas interdit de se demander en quoi réside l'empirisme, dans l'histoire que j'ai retracée. La question est d'autant plus brûlante que Hume en est singulièrement absent, alors que certaines figures centrales dans mon parcours (ainsi en va-t-il de Maupertuis) connaissent son œuvre et l'ont diffusée. J'ai consacré un long développement à cette question et je crois permis, à la réflexion, d'en valider la conclusion. On a pris l'habitude de réduire la philosophie de la connaissance des empiristes du XVIII^e siècle à leur souci de découvrir des genèses en toutes choses, selon une méthode dont Hume fournirait la version la plus sérieuse. Or la façon dont Maupertuis, Euler ou d'Alembert abordent le problème de la nécessité ou de la contingence des lois de la nature relève d'une autre démarche, qui explique le peu de profit que ces auteurs ont pu tirer de la lecture du *Traité de la nature humaine*. Il s'agit plutôt de se prononcer sur le statut des lois positives formulées dans chaque science et, partant, d'analyser les procédures qui les constituent. On ne se demande pas, comme c'était le cas en contexte leibnizien, si d'autres lois du mouvement sont possibles, mais, bien plutôt, si la nécessité des mathématiques peut se communiquer entièrement à la mécanique, *via* une application sans reste de la géométrie au phénomène du mouvement, dans laquelle on ne postulerait aucune propriété extrinsèque au concept des corps. Or cette démarche relève encore d'un empirisme : ainsi est-ce uniquement par le biais d'une réflexion analytique sur les sciences constituées que d'Alembert, selon l'article « Élémén[t]s des sciences », juge possible de remonter dans la chaîne des principes des connaissances humaines. De tout cela ressort à mes yeux l'urgence, s'agissant non seulement du grand rationalisme classique, mais bien de l'empirisme des Lumières – au moins en France et dans la Prusse de

Frédéric : car l'histoire que j'ai retracée se donnait aussi cette géographie –, d'une compréhension du problème de la connaissance à partir du progrès des sciences mathématiques de la nature : c'est que la philosophie même se donne en partie pour tâche, au temps de l'*Encyclopédie*, de réfléchir et de comprendre cette histoire.

Fabien Chareix : Nécessité et Empirisme. Les Lumières et la philosophie de la nature.

Je remercie Chantal Jaquet pour cette heureuse initiative, et je suis tout à la fois enchanté et horrifié d'être de ceux qui ont le redoutable honneur d'avoir à présenter le livre d'André. Enchanté, parce que j'ai évidemment beaucoup appris dans ce que je considère être un grand livre et dont je vais présenter en quelques pages très personnelles, partielles et sans doute partiales, ce en quoi, précisément, il peut être qualifié à mes yeux comme tel. Horrifié, parce qu'étant un ami, je cours le risque de n'être pas entendu comme il le faudrait.

C'est aussi au nom de cette amitié que je renonce au style académique qui voudrait que je lance mes remarques au neutre. C'est donc à toi directement que je m'adresserai, André.

Ton livre remplit à mon sens une fonction inverse de celui d'Ersnt Mach, *La Mécanique*, et il est de fait, par sa situation à la croisée de l'histoire de la philosophie et de l'histoire des sciences, d'une importance égale. Ce que Mach a construit, c'est une sensualisation des principes de la connaissance à partir d'une certaine idée de la constitution des savoirs positifs, celle qui était la plus répandue au moment de la rédaction de la *Mécanique* : un empirisme teinté par les principes déjà aboutis du positivisme, substituant à la richesse des phénomènes la sécheresse des faits, et instituant entre l'esprit et les faits un rapport précédant toute construction intellectuelle, premier logiquement et méthodologiquement. Cette sensualisation, préparée par et prolongée dans une psychologie rationnelle, Mach lui fait suivre un mouvement de rebroussement vers l'amont, des derniers développements de la dynamique vers les fondateurs d'une science moderne du mouvement, produisant ainsi une architecture empiriste repoussant, avant même qu'elles ne soient formulées, les hypothèses rationalistes par lesquelles l'épistémologie française, au sens large, a voulu dresser un rempart conceptuel plus qu'historique entre l'avant et l'après Newton. Je dirais, si je n'étais pas clément, un rempart *idéologique*, faisant résonner en ce mot les sens variés qui s'y rencontrent chez Canguilhem et avant lui dans la critique par Politzer de la parade philosophique bergsonienne⁴.

4. Georges Politzer, *La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, Paris, Pauvert, 1970.

À l'inverse, ton livre redonne souffle et consistance à l'idée d'une connexion plus abstraite, pour tout dire plus métaphysique, dans la constitution même des méthodes et du discours empiriste, mais cette fois-ci, par une remontée historique inverse, qui nourrit la pensée des Lumières à partir de ce qui la précède, c'est-à-dire, instruits comme on peut l'être sur ce thème par le même Bergson, dans ce qu'il est convenu d'appeler : *le bon ordre*. Cette liaison que Mach établit, elle se trouve parcourue dans l'autre sens, déliée pour le coup d'être ainsi exposée à ce qui avait été quelque peu mis entre parenthèse chez le Viennois : la précision de l'histoire de la philosophie jointe à la nécessité qui vient des textes eux-mêmes. Ainsi Pierre Duhem reprochait-il sournoisement à Mach d'avoir négligé l'histoire, et singulièrement, le rôle de Descartes dans la constitution progressive d'une science du mouvement. Tu ne m'en voudras pas, je le pense, de situer cet aspect de ton patient travail d'élucidation dans la perspective qui était déjà au fond celle de ce physicien, épistémologue et historien de la mécanique :

« Dans son exposé, ils [l'historien et le psychologue] relèveront d'importantes lacunes ; au long de l'histoire de la statique, le nom de Descartes ne se lit nullement ; Descartes, cependant, est le premier qui ait nettement distingué les deux notions de force et de travail, qui ait marqué le caractère infinitésimal du principe des déplacements virtuels⁵ ».

Le caractère fondateur de la présence de Descartes chez tous les auteurs, ou presque, que l'on rencontre dans ton livre recoupe au fond cette remarque peu amène de Duhem et montre à l'évidence que si le mouvement qui conduit Mach à éclairer les auteurs de la première modernité à l'aide des principes attribués communément à l'empirisme par une certaine reconstitution positiviste voire (pourquoi ne pas le dire) scientifique, est à l'opposé de celui par lequel tu parviens à exposer les enjeux de la valeur modale des lois de la nature, il y a en outre, entre ces deux livres, le tien et celui de Mach, l'épaisseur de l'histoire elle-même – puisque c'est bien la nécessité d'une histoire des savoirs positifs qui apparaît dès lors que se trouve posée la question des principes qui structurent la science de la nature.

De telle sorte qu'ici, l'histoire de la philosophie rencontre l'histoire des sciences d'une manière qu'il m'a très peu été donné de voir, sans doute jamais, à l'exception notable de Cassirer et de quelques exégètes de la période classique. On peut s'étonner cependant qu'entre la fresque étonnante de Mach et l'essai d'une compréhension plus exacte de la manière dont la nécessité des lois de la nature a pu s'imposer au mode de pensée empiriste et en constituer un attribut essentiel, c'est-à-dire aussi essentiel que la simple question des relations entre l'esprit et la genèse de ses consécutions empiriques, il se soit écoulé presque exactement un siècle. L'empirisme d'un côté a été étudié d'abondance, et se présente comme un des fleurons de

5. Pierre Duhem, « Analyse de l'ouvrage de Ernst Mach. La mécanique. Étude historique et critique de son développement », *Bulletin des Sciences Mathématiques*, t. 27, 1903, p. 261-283, repris in Pierre Duhem, *L'évolution de la mécanique*, Paris, Vrin, 1992, p. 450.

l'historiographie philosophique. Les lois de la nature, et plus spécialement les lois du mouvement au XVIII^e siècle l'ont été aussi, et dans des travaux de qualité que tu mentionnes. Mais la rencontre heureuse de ces deux champs d'étude, sous l'enseigne et sous l'angle de la nécessité et de la contingence des lois de la nature, ne fut à ma connaissance jamais vraiment aussi heureuse qu'au fil des pages que tu leur consacres.

J'insisterai sur trois points, choisis libéralement, c'est-à-dire arbitrairement selon le cercle de mon ignorance, et en toute incomplétude, dans l'ensemble de ceux qui auraient pu faire l'objet d'un développement séparé.

Les deux voies de l'empirisme

Comment, alors que l'empirisme qui se réclame des avancées newtoniennes et de la méthode inductive en général, comment, alors aussi que le scepticisme de Hume accapare toutes les représentations de la relation d'une cause à son effet en régime empirique, comment donc poser à nouveaux frais la question de la nécessité des lois de la nature?

En régime newtonien, d'une part, il peut apparaître scabreux de poser l'existence d'une relation entre l'inscription métaphysique d'une *pensée de la nature* et les contenus empiriques dont seul l'efficace peut et doit être pris en compte, selon les termes du *Scholium generale* ajouté à la seconde édition, celle de Cambridge en 1713, des *Principia mathematica* de Newton. Or, la discussion serrée de l'idée d'attraction, chez Côtes, chez Clarke, comme dans la réinterprétation qu'en donne Maupertuis dans le style leibnizien, le montre assez : c'est précisément en déplaçant l'interrogation philosophique de la relation vers la modalité que l'enjeu d'une liaison maintenue entre physique et métaphysique apparaît dans tout l'éclat qu'elle n'a jamais perdu véritablement, si ce n'est dans la tradition historiographique, qui comme tu le rappelles p. 18, a négligé « à peu près⁶ » d'envisager les Lumières sous cet angle. Sans cette liaison, qui devrait provenir des lois elles-mêmes, c'est-à-dire de la nécessité qui pourrait y être à l'œuvre, le spectacle de la philosophie naturelle après Newton ne laisse pas d'être celui d'une séparation entre l'ordre des phénomènes où s'exprime la confection de lois qui ne sont que des conventions déguisées, selon le mot de Poincaré⁷, et une nécessité tout entière réfugiée dans la puissance d'un Dieu entièrement enchaîné à sa création.

Or, que ce soit dans l'étude des textes canoniques de Maupertuis, de d'Alembert, sur lesquels j'insisterai tout particulièrement, ne pouvant épuiser la richesse de tes analyses, ou dans l'étude de textes qui apparaissent pour la plupart au grand jour pour la première fois⁸, un fait s'impose, dont on

6. À l'exception notable de Tonelli, mentionné à plusieurs reprises.

7. Henri Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Paris, Flammarion, 1968 (première édition en 1902) p. 23-25.

8. Les publications des concours de l'Académie de Berlin.

se demande réellement comment il a pu être tenu si longtemps sous le boisseau dans la tradition des études modernistes : ce fait, c'est ce que tu nommes « le choix de la nécessité », nécessité qui part des lois elles-mêmes, nécessité qui renverse par sa puissance propre l'idée rapide que l'on se fait du milieu du XVIII^e siècle comme celui où affleure le renoncement à toute systémique, la critique même de l'esprit de système et, pour tout dire, une réflexion minimaliste sur les principes dont il faudrait considérer l'obsolescence alors même qu'elle subsiste et conduit d'Alembert⁹ comme Maupertuis, dans l'*Essai de cosmologie*, à poser dans les lois générales une refondation de toute la physico-théologie, c'est-à-dire, s'agissant de la considération de l'œuvre de Dieu, de passer « à un phénomène plus général qui se vérifierait partout dans la nature » (p. 187).

On est loin, ici, de l'imposition brutale d'une transcendance (*i.e.* qui coexiste avec la nullité sémiotique¹⁰ des lois), et des vers de mirlitons par lesquels Voltaire se plaît encore dans ses *Satires* à transcrire ce qu'il croit être le dernier mot de la philosophie de la connaissance à l'âge classique – c'est-à-dire son absence même :

L'univers m'embarrasse et je ne puis songer
Que cette horloge existe et n'ait pas d'horloger (*Satires*)¹¹

Loin de cette pauvre représentation du développement réel de la méthode empiriste, le glissement que l'on constate chez Maupertuis identifie très précisément une actualité, dans le développement historique de la pensée de la nature comme dans la nature elle-même, de la Providence qui gît au cœur de la nécessité. Ainsi se rend compréhensible beaucoup de ce qui a été surmonté dans le passage aux Lumières, au nombre de quoi il faut compter la représentation inéluctable et désespérante des limites du mécanisme rencontrant la question de l'organisme. Téléologie et savoir constitué entrent, avec le déplacement que Maupertuis opère, dans des relations pour ainsi dire pacifiées.

Choqué par l'universalité du mécanisme cartésien, Christiaan Huygens, dont le *Cosmotheoros* se lit encore dans l'*Essai de cosmologie* de Maupertuis et dans la *Théorie du ciel* de Kant, demandait pour sa part, dans un fragment au statut incertain¹², qu'on ne réduisît pas la création des

9. D'Alembert, qui était parvenu, à la fin des chapitres méthodologiques de l'*Essai sur les éléments de philosophie*, à la séparation de la foi et de la raison au nom du projet directeur de l'ouvrage, aborde dès la page 51 les questions les plus traditionnelles (existence de Dieu et immortalité de l'âme) et se montre adepte, dans la *Métaphysique* d'un nouveau genre qu'il promeut et promet, des preuves cosmologiques de l'existence de Dieu. Seule l'immortalité de l'âme ne semble pas relever entièrement du domaine opératoire de la métaphysique annoncée ici.

10. Sémiotique, pour rappeler l'un des chapitres d'*Empirisme et métaphysique* – Condillac, Paris, Vrin, 2003.

11. Robert Lenoble cite ces vers sans y voir autre chose que la vulgate newtonienne du siècle tout entier. *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 358.

12. Le *De Rationi Imperuijs*.

animaux à un simple effet de variation des modes, par grandeur, figure, mouvement. Il lui fallait considérer un geste spécifique, particulier, du Créateur, afin de penser les figures à chaque fois diverses de l'animalité. Cette demande exorbitante, qui n'est au fond que l'effet des limites supposées du mécanisme¹³, s'abolit dès lors que l'on recherche Dieu non pas dans le spécial et le singulier, mais comme Maupertuis, dans « les premières lois qu'il a imposées à la nature » (cité p. 188).

Comme tu le signales, dans la recherche d'un Dieu *visible*, ce ne sont pas les sens eux-mêmes qui sont convoqués en premier lieu « [l'observation] n'intervient que pour corroborer les résultats d'une déduction opérée à partir de termes abstraits » (p. 188). C'est l'expression de la loi elle-même, dans l'abstraction qui lui vient de sa propre généralité, qui laisse déchiffrer la sagesse divine, lorsque la physico-théologie la plus ordinaire ne laissait pas de confier à la rhétorique de la merveille tout ce qui ne pouvait décemment pas se penser sous la catégorie de la causalité mécaniste seule, et qui de fait relevait toujours d'une appréciation singulière qui situait Dieu à l'égard d'un phénomène particulier.

Singulier retournement que de voir cet empirisme accorder, à travers la nécessité qui se déploie dans les articulations même de la nature et dans son architecture générale, une signification bien déterminée à la sur-nature, à distance de toute séparation radicale entre l'expression inductive des lois et ce que Newton récusait au titre de simples spéculations imaginatives, selon un dispositif conceptuel qu'une lecture trop étroite de la seconde moitié du XVIII^e siècle a pu associer à une perte du sens même de la métaphysique.

C'est l'obstacle offert par Hume, et par sa promotion, dans le contexte du développement de la philosophie analytique comme unique référent à l'empirisme, et comme son inauguration, que tu franchis avec une allégresse non feinte. Tu écris, p. 113, au moment de qualifier les deux voies de l'empirisme :

« Il peut sembler étonnant que, dans une enquête sur la nécessité des connexions causales dans la philosophie des Lumières, on n'ait pas encore rencontré les thèses de Hume. Sans doute les simples circonstances de leur diffusion en France et en Allemagne suffiraient-elles pour expliquer qu'elles ne se trouvent pas mobilisées dans les débats qui nous occupent. »

Mais la raison de cette relative absence est marquée d'une manière plus profonde, et tu ajoutes :

« *Le Traité de la nature humaine* expose une genèse de l'idée de connexion nécessaire et en assigne le fondement dans l'entendement lui-même. Il est d'ailleurs essentiel de garder en tête les limites qui encadrent une telle recherche : Hume interroge l'élaboration progressive du souci systématique qui caractérise la connaissance humaine, mais il n'a pas pour ambition de rendre

13. Le transformisme de Lamarck inscrira l'organisation et le mécanisme dans la temporalité même des lentes transformations de la matière.

raison d'une science positive pourvue de procédures spécifiques dans la formation de ses objets » (p. 116).

Cette précision, et l'articulation ferme établie par Michel Malherbe¹⁴ entre les raisonnements philosophiques qui relèvent d'une détermination de la *genèse* des connaissances et ceux qui s'attachent à la *constitution* d'objets, conduisent tout naturellement à poser l'existence de deux voies de l'empirisme des Lumières, comme l'annonce ce chapitre. Pour le dire d'une manière schématique, et bien que dans ton analyse tu montres très fermement la présence simultanée de ces deux voies au sein de la tradition ouverte par l'empirisme en général, la voie génétique s'efforce de déterminer l'origine (« des connaissances, des langues, des arts, des passions ou des sociétés » p. 116), et au fond, se fixe bien plus sur le statut des idées que ne le fait la voie de la constitution des objets, celle de l'effort qui porte Maupertuis à interroger le statut des objets des sciences positives, ce en quoi l'élucidation philosophique se fait autant thèse que noèse, selon les termes ici dévoyés par mes soins de l'analyse phénoménologique de Husserl qui est convoquée d'une manière bien plus suggestive lorsque vient précisément le moment de qualifier l'opération de *constitution* propre à l'empirisme.

Dans *Empirisme et métaphysique – Condillac*, tu montrais déjà que l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) de Condillac éclairait « la formation des idées en deçà desquelles le critère de l'évidence ne permettait pas de remonter »¹⁵. Il s'agissait alors tout autant pour l'esprit de questionner la *genèse* de ses idées, que de *constituer*, déjà, sa propre histoire, c'est-à-dire de se saisir de ses propres idées comme la matière même de l'entendement dont il faudrait alors produire l'analyse selon le registre des causes secondes, sur le modèle du traitement newtonien des propriétés des corps¹⁶. Et tu notais :

« L'intérêt de la démarche empiriste réside ici dans le fait qu'elle dévoile l'origine et la *constitution* progressive des idées qui paraissent, à tort ou à raison, les plus évidentes »¹⁷.

En sorte qu'il est parfaitement possible de concevoir ici aussi la liaison nécessaire, mais négligée, entre *genèse* et *constitution*, distinction éclairante dans un premier temps au sein de l'analyse condillacienne des opérations de l'esprit, puis, ici, plus généralement dans l'étude, non plus de l'esprit, mais du monde et de ses lois.

S'il est une chose que *constitue* la philosophie de Hume, c'est le rapport de la croyance à sa *genèse* et cette dimension critique, si elle a son importance, a occulté par sa réussite, une fois exportée dans des modèles

14. Michel Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 1992 (rééd. Paris, Vrin, 2001).

15. Paris, Vrin, 2003, p. 122 et suiv.

16. *Ibidem*, p. 17.

17. *Ibidem*, p. 119. Je souligne.

plus contemporains d'empirisme, l'autre voie de l'empirisme par laquelle, seule, les textes présentés ici peuvent prendre un sens déterminé. C'est à mon sens un apport incontournable de ton livre que de réinstaurer dans ses droits l'ensemble des voies réelles de l'empirisme tel qu'il s'est constitué chez les lecteurs de Descartes, Leibniz et Locke. C'est aussi comprendre l'histoire de la philosophie, en général, comme étant impliquée, pour reprendre l'articulation conceptuelle qui établit au fond l'évanouissement des perspectives humiennes, non seulement dans l'étude de la *genèse* des concepts, mais aussi dans l'examen de ce qu'ils permettent de *constituer* dès lors qu'ils cessent d'être de simples opérateurs historiques et qu'ils nous permettent, tout simplement, de philosopher – si cela a un sens.

Tu écris, pour achever ce moment d'analyse :

« Même si l'on a parfois pris l'habitude de réduire la philosophie de la connaissance des empiristes continentaux du XVIII^e siècle à leur souci de découvrir des *genèses* en toutes choses, selon une méthode dont on se fait de surcroît une idée grossièrement caricaturale (que l'on évite plus raisonnablement d'attribuer à Hume), il est de fait que leur façon d'envisager le problème de la nécessité ou de la contingence des lois de la nature relève dans l'ensemble d'une autre démarche, qui explique le peu de profit que ses auteurs ont pu tirer de la lecture du *Traité de la nature humaine*, lorsqu'il leur était connu. » (p. 119).

C'est je crois le fait d'avoir pris pour objet cette autre démarche qui donne d'une part son sens à l'absence relative de Hume, et d'autre part le sentiment de découvrir en te lisant des pans entiers de cette philosophie seconde que pour ma part je ne connaissais que dans la distance que procure aux innocents l'ignorance des choses essentielles.

Un autre point, très important, s'est établi aussi, à mes yeux, en lisant le chapitre que tu consacres à la « Providence dans la nécessité ». S'il n'est pas déraisonnable de penser que Hume, et plus particulièrement sa critique de la relation, c'est-à-dire de la causalité, éclaire à bon droit la philosophie critique de Kant, du moins c'est vers la philosophie seconde de l'empirisme qu'il faut se tourner pour comprendre comment la première philosophie de Kant, qui ne répugne pas à se constituer à son tour comme une philosophie première, a pu sans encombre assimiler l'héritage newtonien et l'expression d'une nécessité des relations d'ordre qu'il trouve pré-construite tout autant dans la philosophie de Maupertuis que dans ce que Leibniz devient chez Wolff. On se souvient en effet de cette proposition inaugurale de la *Théorie du ciel*, que tu cites :

« Je trouve la matière liée à certaines lois nécessaires. Je vois dans toute sa décomposition et dispersion se développer tout naturellement à partir de ces lois un tout, beau et ordonné »¹⁸.

18. E. Kant, *Théorie du ciel*, Préface, p. 71 (Ak. I, p. 227), cité p. 193.

Kant justifie la naissance de ce bel ordre par « la concordance de ces lois dans différents ordres » (p. 193) et tu montres que ce qui doit être entendu par là n'est pas différent de ce qui sera thématiquement tel dans le texte de 1763, l'*Unique argument*, comme le produit du principe de moindre action dans la nature, et la généralité qu'il permet lorsqu'il accorde impulsion et attraction (d'Alembert fait un effort semblable dans le *Traité de dynamique* et dans son *Essai sur les éléments de philosophie*). La sagesse divine s'entendrait donc si on te suit, et il faut le faire, d'une manière semblable dans Maupertuis et dans Kant, dont je n'avais pour ma part aperçu la continuité que dans la partie proprement mécanique de leurs traités cosmologiques.

L'interrogation centrale du livre, à savoir l'existence maintenue d'une liaison entre une pensée de la nature et sa qualification modale, rencontre immédiatement ces deux objections bien distinctes, qui sont balayées par la mise en avant de l'*activité* des idées inspirées de la *recta ratio* au siècle des Lumières. C'est là sans doute l'élément qui m'a le plus frappé, en même temps qu'il m'a séduit, *i.e.* cette présence permanente, vivante et circonstanciée, de la première philosophie de la nature des classiques, et il faut le dire, pas simplement en tant qu'elle exprimerait une relation équivoque d'influence, aux contours flous et facilement réductibles à l'idée d'un vague *decorum* classique où l'intelligibilité des phénomènes se trouverait réinterprétée dans le sens d'une exigence qui doit en rabattre devant celle, plus pressante, du calcul à courte vue, de l'inter-opérabilité des phénomènes, ou du critère de la simple prédictibilité.

L'inspiration cartésienne

La manière dont se révèle, chez d'Alembert c'est-à-dire aussi dans le projet encyclopédiste, le renversement conscient de la formulation cartésienne du problème de la connaissance, donne corps et consistance à la mise au jour progressive de pans entiers de cette philosophie seconde des Lumières, une philosophie qui s'est moins constituée sans ou contre la philosophie naturelle des Descartes que dans l'appréciation permanente des conditions auxquelles il devenait possible d'en faire usage, en quelque sorte hors Descartes lui-même.

Ce débat entre d'Alembert et Descartes qui aboutit à un renversement saisissant des préceptes de la méthode cartésienne est présenté en trois points dès les premières pages de ton étude.

1/ Tout d'abord la question de l'application de l'esprit aux sciences particulières, ferment de l'unité de la connaissance selon les termes de la *Règle I*, se transforme en une application productive des sciences les unes aux autres. Est particulièrement relevée la manière dont, selon d'Alembert, Descartes a brillé par les analyses inter-fécondes de la *Dioptrique*. En s'appliquant ainsi à la physique, la géométrie fait naître, dans la relation même qui la voit s'appliquer à cet objet, des principes plus assurés, qui

remontent des relations complexes à celles qui, étant plus simples, peuvent être à bon droit saisies comme des principes.

Il est à noter que le secret de la réussite de ces applications dépend étroitement du choix des associations que le physicien opère. Ainsi la Métaphysique, qui, comme discipline instituée, s'applique seulement au fondement de nos idées, ne pourra que modérément s'appliquer à la connaissance du mouvement :

« Le Philosophe aperçoit sans peine que la Métaphysique obscure de la nature du mouvement est entièrement étrangère à cette Science [la Mécanique] : il suppose donc l'existence du mouvement, tel que tous les hommes le conçoivent, tire de cette supposition une foule de vérités utiles, et laisse bien loin derrière lui les Scolastiques s'épuiser en vaines subtilités sur le mouvement même. Zénon chercheroit encore si les corps se meuvent, tandis qu'Archimède auroit trouvé les lois de l'équilibre, Huyghens¹⁹ celles de la percussion, et Newton celles du système du monde »²⁰.

2/ Vient l'examen de la nature des principes ainsi dégagés. Comme on vient de le voir, ce sont les savoirs positifs qui, localement, apparaissent comme producteurs de rapports réglés. C'est donc, la multiplicité des objets eux-mêmes, et par suite la nécessité qui découle de leur constitution propre qui opère un principe de limitation quant au choix des hypothèses.

Tu montres d'une manière très nette alors que la formalisation obéit à une forme de phénoménisme qui ne saurait toucher à la nature même des choses chez d'Alembert, qui cependant ne fait pas de cette limite le prétexte à l'idée d'un nécessaire inachèvement des savoirs constitués : des principes simplement tirés des faits peuvent localement circonscrire le champ de ce qu'il faut savoir ; ainsi en astronomie et en musique où l'étude de la vibration du corps sonore donne pleine satisfaction, quoique demeurant sous la détermination de principes à la facticité imposée par l'objet même.

Si l'on se remémore le statut des principes chez Descartes, le renversement, conscient encore une fois, est patent : bien loin d'imposer à l'ordre de la connaissance une structure qui ne se différencie dès lors que par la saisie des différences secondes, les principes des choses matérielles peuvent indifféremment se repérer dans des séquences mathématiques ou dans de simples faits, choisis d'une part parce qu'ils éclairent, pour nous, des relations assignables, et d'autre part parce que, pour nous encore, certaines liaisons des faits entre eux (plus simples et donc plus conformes à la nature même d'un principe) pourraient demeurer à jamais en dehors du pouvoir de connaître.

C'est ici que se marque dans ton analyse une conséquence décisive : les principes ne sont pas donnés, ils se construisent bien évidemment, mais en tant qu'ils sont tels eu égard aux conditions historiques de notre

19. Selon l'ancienne manière d'orthographier ce nom.

20. *Essai*, chapitre IV (p. 28).

connaissance. Les principes ne sont pas autre chose que le reflet du développement historique des savoirs positifs. Alors que le cartésianisme porte essentiellement la marque d'une science qui peut être amendée, en bout de chaîne, par une « histoire des phénomènes » qui laisse intacts les principes même de la connaissance, chez d'Alembert l'historicité est essentielle à la constitution même de ce qui nous apparaît comme primitif dans la connaissance. De fait les savoirs se révisent, l'histoire en eux n'est autre chose que leur propre substance.

3/ C'est donc dans et par une histoire positive des sciences que l'on reconnaît les principes qui les organisent (p. 14), c'est-à-dire leur ordre, dont tu analyses à la suite le caractère analytique et génétique, le seul qui puisse restituer, dans la suite de l'application de cette distinction aux *Principes* mêmes de Descartes, un ordre essentiel.

Ce qui transparaît, au fond, c'est une manière de comprendre le sens général de l'empirisme des Lumières comme la réalisation d'une *mathesis universalis* renvoyée aux développements sans précédents, alors, des sciences de la nature, et qui doit pouvoir s'appliquer dans ce contexte historique de foisonnement qu'il convient de rapporter à l'ordre. Dans ce contexte, l'évocation des thèses désormais bien connues de Foucault sur l'âge classique apparaît comme naturelle, même si tu précises dans une note (p. 16) que le silence de *l'épistémè* de la représentation quant aux développements de la mécanique ne peut guère se justifier. Tu réintroduis dès lors, au simple titre d'une indication, l'idée que c'est dans l'application des mathématiques à la physique, dont la mécanique rationnelle est le prototype, que se nouent l'ensemble des caractères les plus généraux de la théorie de la connaissance dans cet empirisme des Lumières, c'est-à-dire aussi la discussion la plus « consistante » de ce que cette doctrine hérite de Descartes. Mais d'une certaine manière, cette dernière remarque explique et justifie l'éviction de la mécanique rationnelle, et au fond de Descartes lui-même, de la réflexion de Foucault sur l'âge classique.

Les lois générales et l'expérience

D'Alembert met en œuvre un principe de lecture récurrente de l'histoire. L'histoire, qui est proprement ce que découvre d'Alembert lorsqu'il pose la question des principes, consiste dans *l'Essai sur les éléments de philosophie* tout particulièrement, en une mise en forme méthodologique du statut de l'expérience en Physique. L'expérience au sens large est séparée en observation et en expérience, en physique *palpable* ou *vulgaire* et en physique *occulte*. D'une certaine façon, d'Alembert se joue des modernes en donnant des « anciens » une lecture moins sectaire que celle qui est issue de la vindicte cartésienne contre la scolastique et contre l'aristotélisme en général, soit encore : le système accompli de l'observation. Mais cette réappropriation n'est en fait donnée que pour situer précisément l'expérience comme seconde par rapport au raisonnement dans la recherche des causes.

Le chancelier Bacon est salué pour la promotion d'une philosophie expérimentale. Encore faut-il rappeler que l'induction est chez Bacon le moyen par lequel l'expérience ne sombre pas dans une pure collection de faits : elle est méthode – mais le mépris baconien des mathématiques²¹ exprime très exactement les limites d'une philosophie expérimentale, à mi-chemin entre le pur empirisme et l'activité physicienne consistant à donner la théorie de ce que l'expérience nous dit des effets naturels. Deux éléments remarquables surgissent alors dans ce chapitre de l'*Essai*, que l'analyse de la présence cartésienne, établie avec fermeté par ta lecture, rend bien plus intelligibles.

D'une part, il y a l'affirmation selon laquelle la fin de la physique est indéniablement l'obtention d'une vérité, au-delà du caractère hypothétique, pour nous, de la chaîne qui permettrait de relier les éléments des savoirs positifs les uns aux autres. Il y a une voie où d'Alembert repère le moment cartésien comme un moment de libération.

« Peu à peu la Physique de Descartes succéda dans les écoles à celle d'Aristote, ou plutôt de ses commentateurs. Si on ne touchoit pas encore à la vérité, on étoit du moins sur la voie ; on fit quelques expériences ; on tenta de les expliquer ; il eût été mieux qu'on se bornât à les bien faire, et à les rapprocher les unes des autres avant que d'en venir à aucun système »²².

D'autre part, l'expérience semble ne pas posséder ce caractère déterminant qu'elle exhibe dans le *Novum Organum* de Bacon, puisque d'Alembert identifie la physique à la théorie elle-même, l'expérience étant une simple mesure de l'écart entre la théorie et les effets naturels. L'expérience ne donne aucune loi, c'est l'affaire de la partie la plus apodictique de la physique (mécanique, statique). De fait, la physique expérimentale, lorsqu'elle n'est pas réduite à n'être qu'un appendice pédagogique, ne se présente que comme cette discipline particulière par laquelle les effets particuliers sont mesurés :

« Le premier objet réel de la Physique expérimentale, est l'examen des propriétés générales des corps que l'observation nous fait connoître pour ainsi dire en gros, mais dont l'expérience seule peut mesurer et déterminer les effets ; tels sont, par exemple, les phenomenes de la pesanteur. Aucune théorie n'auroit pu nous faire trouver la loi que les corps pesans suivent dans leur chute verticale ; mais cette loi une fois connue par l'expérience, tout ce qui appartient au mouvement des corps pesans, soit rectiligne, soit curviligne, soit incliné, soit vertical, n'est plus que du ressort de la théorie (...) »²³.

21. Voir Michel Malherbe, « L'expérience et l'induction chez Bacon » in Malherbe et Pousseur (Eds.), *Francis Bacon - Science et méthode*, Paris : Vrin, 1985, p. 113-133.

22. D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, éd. Corpus, Paris, Fayard, 1986, p. 178.

23. *Ibidem*, p. 181.

Elle est utile dans l'analyse de la pesanteur car ce phénomène dépend essentiellement d'une donnée empirique : les masses en présence. La masse terrestre et celle des autres corps célestes, dont dépend l'effet gravitationnel et donc la chute des corps, ne peuvent être l'objet d'une dynamique pure : la valeur de certaines constantes doit être recueillie. Ce qui échappe à l'expérience elle-même, c'est la structure formelle de cette loi qui met en rapport la masse et une certaine expression de la distance, c'est-à-dire la règle de diminution progressive des effets de la pesanteur. La physique expérimentale se meut au sein des mesures, lorsque la physique proprement dite se donne pour champ d'action des relations entre des grandeurs physiques quelconques, donc indépendamment de toute activité de mesure :

« De là il s'ensuit que la Physique expérimentale n'est nullement nécessaire pour déterminer les lois du mouvement et de l'équilibre ; si elle s'en occupe, ce doit être comme d'une recherche de simple curiosité, pour réveiller et soutenir l'attention des Commencans ; à peu près comme on les exerce dès l'entrée de la Géométrie à faire des figures justes, pour avoir la satisfaction de s'assurer par leurs yeux de ce que le raisonnement leur a déjà démontré ; mais un véritable Physicien n'a pas plus besoin du secours de l'expérience pour démontrer les lois de la Mécanique et de la Statique, qu'un Géomètre n'a besoin de règle et de compas pour s'assurer qu'il a résolu un problème difficile »²⁴.

L'analogie qui se noue entre géométrie et mécanique détermine un accord structural entre les deux domaines où le raisonnement permet de construire des solutions selon une pure voie analytique. La physique expérimentale est ici ravalée au rang de propédeutique ou de pédagogie dans lesquelles une préfiguration sensible indique à l'esprit ce qu'il ne peut concevoir que dans l'intuition. La physique expérimentale n'est cependant pas bannie puisqu'elle possède une fonction déterminante lorsqu'une quantité « absolue » (c'est-à-dire exprimée par une valeur et non dans un rapport) doit être donnée :

« L'observation journalière nous apprend de même que l'air est pesant ; mais l'expérience seule pouvoit nous éclairer sur la quantité absolue de la pesanteur. (...) Il en est de même d'un grand nombre de parties de la Physique, dans lesquelles une seule expérience, ou même une seule observation sert de base à des théories complètes. Ces parties sont principalement celles que l'on a appellées Physico-mathématiques, et qui consistent dans l'application de la Géométrie et du calcul aux phénomènes de la nature »²⁵.

L'expérience possède un champ d'application qui lui est propre, celui où interviennent les déterminations mêlées de la nature du mouvement et des conditions phénoménales de ce dernier. La physique expérimentale s'insère donc dans l'espace où se rencontrent le mouvement et le monde.

24. *Ibid.*, p. 180.

25. *Ibid.*, p. 181.

Or ce processus se trouve bien mieux exprimé à partir de ce que tu considères comme relevant d'une réévaluation par d'Alembert du problème de la connaissance chez Descartes, que par toute autre supposition, y compris celle d'un cartésianisme partiel, ou encore celle d'une conciliation²⁶ entre un usage newtonien de la productivité des lois et une recherche de l'intelligibilité propre aux principes cartésiens. En vérité, c'est la connexion des éléments, l'abstraction que permet leur formalisation, mais surtout, l'application de l'une à l'autre, c'est-à-dire ce que devient la *Règle I* de Descartes lorsqu'elle est transposée dans le système des connaissances de l'auteur du *Traité de dynamique*, qui rend pleinement compréhensible cette séquence entière. C'est dans cette veine que s'inscrit aussi la proposition de d'Alembert, dans le passage du Discours préliminaire du *Traité de dynamique* que tu cites p. 140, et dont je relis un passage :

« Si au contraire les lois données par l'expérience s'accordent avec celles que le raisonnement seul a fait trouver, il [le philosophe] en conclura que les lois observées sont de vérité nécessaire ; non pas en ce sens que le Créateur n'eût pu établir des lois toutes différentes, mais en ce sens qu'il n'a pas jugé à propos d'en établir d'autres que celles qui résultaient de l'existence même de la matière »²⁷.

Dans le débat qui ouvre le *Discours de métaphysique* de Leibniz, l'opposition est classiquement celle qui va de la toute-puissance libre de Dieu, posée antérieurement à sa sagesse pourrait-on dire, à son action sous la contrainte de la rationalité elle-même. La formule empiriste trouve une voie différente qui met en balance la toute-puissance divine et la cohérence des lois qui dérivent de ce fait qu'il a librement disposé des corps et de la matière dans l'univers, données immédiatement avec les lois qui participent nécessairement de leur nature de corps matériels. La lecture de la création conduit à des impasses lorsqu'elle n'est envisagée que sous l'angle de la catégorie de la relation. Du moins pouvons-nous comprendre, avec les pages que tu consacres ici au choix de la nécessité, ainsi qu'à la question de la présence ou non, ici, d'un principe de raison suffisante, que c'est bien la catégorie de la modalité qui permet de rendre raison des décisions épistémologiques fondamentales de l'empirisme quant à la formalisation du problème posé par la découverte de l'ordre dans la matière – c'est-à-dire du problème posé par la loi.

Or il en va ici comme des hypothèses : lorsqu'une d'entre elles convient si parfaitement à ses objets qu'elle les ordonne *ensemble* à une mesure, elle a de fortes chances d'être l'hypothèse adéquate. À bien des égards, il faut redire ici pour finir combien ton livre, à la croisée d'une histoire raisonnée des discours scientifiques et d'une histoire de la philosophie, jette une lumière nouvelle sur la nature réelle de cette « philosophie seconde des

26. Elle est perceptible chez des auteurs comme Fontenelle, *Théorie des tourbillons cartésiens*, ou John Keill, *Introductio ad veram physicam*.

27. *Traité de dynamique*, Discours préliminaire, p. xxvi-xxvii, Paris, David, 1758.

Lumières », aussi vive dans les textes inédits des concours de l'Académie de Berlin que dans les pages les plus célèbres et déjà tant commentées – mais rarement aussi bien lues – qui forment l'ossature de ton analyse.

Pierre-François Moreau : Problèmes de méthode

L'un des problèmes majeurs de l'histoire de la philosophie et de l'histoire de la culture, qui lui est intimement liée, est celui qui consiste à caractériser des époques. Si elles se réduisent à de simples périodes chronologiques, elles n'ont pas beaucoup d'intérêt théorique : dire que tel siècle va de 1700 à 1800 ne fait pas beaucoup réfléchir, et conduit à mettre – pour la France – dans la même catégorie la fin assez sinistre du règne de Louis XIV, les combats des Lumières, la Révolution qu'on arrête ainsi au milieu du Consulat. Une variante de cette solution consiste à décaler les limites et à remplacer les dates arbitraires correspondant aux chiffres ronds par d'autres dates supposées plus significatives : ainsi on dira que le XVII^e siècle commence en 1610, et les suivants en 1715, 1815, 1914... mais qu'est-ce qui garantit que ce ne sont pas les tournants d'une histoire nationale singulière – pour les deux premiers, c'est très possible – qui sont alors appelés à donner illusoirement le rythme de l'histoire universelle ? Si on caractérise en revanche les époques par un nom ou par une formule brève (« le siècle de Louis XIV », « le siècle de la Raison » – voire « le siècle de la critique »), on gagne en clarté dans le premier cas, en clarté et en intelligibilité dans le second. Mais le choix du terme engage évidemment déjà une interprétation, qui peut être réductrice (le XVIII^e siècle apparaîtra comme celui de la Raison ou celui des passions, suivant les auteurs et les textes que l'on choisira). Pourquoi pas, après tout ? – à titre heuristique, si le choix est assorti de démonstrations et ouvre à des discussions. Une troisième solution consiste à reprendre les expressions consacrées par l'histoire (l'humanisme, la Renaissance, le baroque, le classicisme, les Lumières) – à condition cependant de considérer cet héritage terminologique non comme un donné définitif, mais comme le champ où il faut trier et construire : il faut se demander si un trait qui caractérise d'abord telle science ou tel art peut être étendu à toutes les disciplines (il ne va pas de soi de parler de « philosophie baroque » ou de « mathématiques baroques ») ; si ce trait est typique seulement d'un pays ou, dans le cas contraire, s'il apparaît simultanément ou avec retard dans les autres, et s'il y est toujours dominant ; s'il n'a pas été avancé par une école historiographique en fonction de ses revendications épistémologiques propres plutôt que par égard au contenu réel de la période étudiée. Toutes ces questions ne sont nullement inutiles ou scolastiques : elles permettent d'avancer dans la compréhension de la signification historique que nous reconnaissons aux différents moments du passé, et dans le repérage grâce auquel nous déterminons des enjeux des œuvres individuelles et des courants de pensée majeurs.

Dans les remarques qui précèdent, j'ai utilisé l'expression « histoire de la culture », qui n'est pas employée très couramment dans la recherche française, du moins sans adjectif. Je veux dire par là l'histoire des idées, mais aussi quelque chose de plus large ; l'histoire des sciences, c'est aussi l'histoire des institutions scientifiques ; et l'histoire des représentations de la science, par exemple dans la sensibilité littéraire. Ces deux dimensions ne sont pas totalement coupées de l'histoire des idées scientifiques : les institutions jouent un rôle essentiel à la fois dans le fonctionnement effectif de la science (l'union des travailleurs de la preuve) et dans la mise à disposition des moyens sans lesquels elle ne peut se développer ; c'est à travers la réfraction dans la sensibilité contemporaine que les ruptures scientifiques font leur chemin dans la conscience collective et modifient durablement les relations des hommes avec leur monde. L'histoire de la philosophie est en relations constantes avec ces dimensions.

Comment caractériser le tournant dans la culture occidentale marqué par la révolution scientifique ? s'agit-il seulement d'un certain nombre de découvertes ? non, il s'agit aussi de la construction de catégories qui rendent compte de ces découvertes, qui en étendent le champ, qui les légitiment et édifient, plus généralement, des formes de pensées qui prennent modèle sur elles et relisent l'univers et l'action humaine dans des termes nouveaux. Comment les concepts essentiels de cette révolution sont-ils repris, repensés, dotés de nouvelles possibilités ? de quelle façon peuvent-ils contribuer à donner un sens nouveau à d'anciennes notions ou à rendre illisibles des enchaînements théoriques qui autrefois allaient de soi ? comment peuvent-ils instaurer dans la pensée une situation de crise prolongée, d'où sortira transformée toute une conception du monde ? en posant de telles questions on peut donner un contenu consistant à ce qui se passe, au sens fort, dans une époque.

C'est en ce point que le livre d'André Charrak nous fait progresser.

L'un des traits majeurs de l'âge classique et des Lumières a consisté à retirer le monde naturel à la contingence comme à la Providence pour le confier à des lois nécessaires, sur lesquelles peut se fonder la science physique. Ces lois sont-elles aussi nécessaires que les vérités mathématiques ? comment expliquer leur statut ? doit-on encore les comprendre à l'intérieur de la métaphysique des mondes possibles ? autant de questions discutées par les philosophes qui s'inspirent de Locke et de Newton. Ces débats sont essentiels pour que nous puissions comprendre le problème de la connaissance à cette époque. En les éclairant, le livre d'André Charrak permet de mieux saisir un moment fort de l'histoire de l'empirisme et du matérialisme, en montrant leurs enjeux scientifiques et les controverses à travers lesquelles ils se sont développés.

Le tableau de ce moment crucial et de ses sources est étayé par les analyses minutieuses d'un corpus impressionnant – incluant de « grands » auteurs comme Descartes, Leibniz, Newton, Maupertuis ou Kant, mais aussi d'autres moins connus, comme Formey, l'actif secrétaire huguenot de

l'Académie de Berlin, ou les contributions au concours organisé par cette académie, et tirées de ses archives inédites. On voit donc restitué l'ensemble intellectuel complexe qui a fourni toute sa richesse à l'idée moderne de nature. Il est clair sur cet exemple qu'on ne peut isoler quelques grands systèmes qui seraient seuls dignes d'étude, quitte à rejeter tout le reste dans une « doxographie » dont l'inutile multiplicité ne serait d'aucun secours pour comprendre le sens des architectures conceptuelles qui comptent vraiment. Au contraire, c'est dans le patient maillage des notions et des questions édifiées par un siècle de recherches et de controverses que les discussions des grands systèmes trouvent leurs enjeux : ils cherchent de nouvelles réponses aux problèmes qui ont été construits avant eux, et, s'ils les distancent, c'est souvent parce qu'ils réorganisent les questions elles-mêmes ou constituent d'autres interrogations non pas à partir de rien, mais pour résoudre les difficultés repérées et mesurées par leurs prédécesseurs.

Une telle recherche souligne une importante question de méthode : l'histoire de la philosophie n'est pas une plante rare, à isoler dans une serre – elle doit être liée à l'histoire des idées, et notamment des idées scientifiques.

On peut tirer de cet ouvrage quelques leçons majeures concernant tant la situation des Lumières que la méthode de l'histoire des idées.

Sur les Lumières, tout d'abord que leur pensée ne se réduit pas au scepticisme de Hume ; ensuite qu'elles sont incompréhensibles sans les débats de la philosophie classique du XVII^e siècle (Marx l'avait déjà dit, en s'appuyant sur Renouvier, mais il est toujours bon de le rappeler sur des exemples précis).

Sur la méthode, il vaut la peine de s'étendre un peu :

1) les grands auteurs sont incompréhensibles si on ne les replace pas dans ce milieu naturel qu'est l'histoire des idées.

Le livre analyse certes Descartes, d'Alembert ou Kant, mais il ne le fait qu'en les replongeant dans ce tissu riche et complexe qu'est la controverse qui dure un siècle. On voit à ce moment quels sont les enjeux, les évolutions, les passages obligés. Dès lors les textes s'éclairent parce qu'on sait à quoi ils se réfèrent, quelles difficultés ils tentent de surmonter. Les concepts alors ne sont plus seulement des idées vagues (on le savait déjà par le travail de l'histoire de la philosophie) mais ce ne sont pas non plus seulement des nœuds architectoniques dans un édifice isolé. On voit au contraire apparaître la dynamique de leur construction. Il se pose alors un problème supplémentaire : celui de déterminer le processus par lequel émergent les catégories.

2) l'histoire des idées elle-même n'est pas une juxtaposition – il ne s'agit pas d'évaluer l'air du temps ; il faut construire des concepts intermédiaires qui permettent l'intelligibilité des controverses. Par exemple l'histoire de la théologie physique permet « de restituer au problème de la

nécessité ou de la contingence des lois de la nature la virulence de ses enjeux pour la pensée des Lumières » (p. 163). Cet épisode n'apparaît plus alors comme une simple variante de la preuve de l'existence de Dieu par les merveilles de la nature, ou comme une naïveté téléologique intemporelle : elle est insérée dans une histoire des effets et des dérives des sciences, et elle est elle-même scandée par une histoire : la discussion sur contingence et nécessité vient briser sa continuité, et de cette césure « Kant constitue plus l'héritier que l'initiateur ».

3) c'est dans la réflexion sur les sciences que se forge la rationalité philosophique. Non pas seulement sur une science, mais sur les relations des sciences entre elles : ainsi, toute une part du développement théorique de la réflexion sur la méthode, de Descartes à d'Alembert, consiste à passer d'une thèse de l'unité de l'entendement qui se déploie dans les différentes sciences, à une thèse de l'application de la géométrie à la physique et de l'algèbre à la géométrie : ce qui gouverne une relecture du rôle de Descartes. Descartes lui-même est un tenant de la première thèse ; d'Alembert cherche chez Descartes puis chez Newton la preuve de la seconde. En ce sens, pourrait-on ajouter, Kant apparaît dans ce cadre comme étant toujours l'homme des Lumières que Descartes n'était pas encore : la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* (et même, dans une certaine mesure, celle de la première) ne lit la situation de la Raison qu'à la lumière de ce fait massif qu'est l'histoire différentielle des sciences.

4) en quoi consiste alors le moment proprement philosophique : la catégorisation ? On voit ce qu'elle leur doit et aussi ce qu'elle leur rend. Plutôt que par un objet spécifique, la philosophie se caractérise par la discussion sur des catégories qui éclairent, étendent, mesurent les enjeux de l'histoire des sciences. Elle se charge aussi de leurs frontières politico-théologiques : si le contenu de la pratique scientifique fait reculer les idéologies, encore faut-il l'explicitier et en trier les interprétations possibles ; c'est l'utilité ici de ce débat. L'histoire de la pensée n'avance que dans la controverse. Et ces conflits ne sont pas des jeux gratuits : ils ont un contenu qui leur est fourni par l'avancée des sciences. À cet égard les pages sur Montesquieu (p. 21 sq.) sont exemplaires : elles montrent comment une thèse sur la mécanique conditionne une thèse plus générale.

5) enfin, il faut bien voir que l'analyse des manuscrits du concours de l'académie de Berlin n'est nullement un détail annexe. L'histoire de la philosophie ne s'effectue pas seulement sur les textes édités, la masse des inédits à déchiffrer et à situer, à publier (éventuellement) ou à analyser (certainement) constitue comme les coulisses de cette histoire. C'était une des leçons du travail d'Henri Gouhier autrefois. Il est important de le rappeler aujourd'hui. Pas de bonne histoire de la pensée sans étude rigoureuse des textes ; pas de philosophie sans exacte philologie.

**Table ronde organisée par Chantal Jaquet
et Catherine Larrère autour du livre de Bertrand Binoche**

*La raison sans l'Histoire.
Échantillons pour une histoire comparée
des philosophies de l'Histoire.*

Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2007

Bertrand Binoche : Histoire comparée et philosophies de l'Histoire

Il n'est pas facile de présenter un livre qui, au rebours des usages, ne défend aucune thèse qui serait argumentée en plusieurs étapes successives et susceptibles d'être brièvement récapitulées. *La raison sans l'Histoire. Échantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'Histoire* a plutôt pour double ambition de mettre en œuvre une démarche – l'histoire comparée des philosophies – et de donner consistance à un objet – les philosophies de l'Histoire. Bien entendu, c'est en donnant consistance à l'objet que s'est élaborée la démarche, mais il ne paraît pas illégitime, rétrospectivement comme pédagogiquement, de dissocier les deux opérations.

A. Histoire comparée

Armer par provision une démarche, ce n'est pas exposer une fois pour toutes les règles d'une méthode qui pourrait s'appliquer indifféremment à diverses matières. C'est tenter de formaliser a posteriori des procédures que toute enquête ultérieure devra bien plutôt savoir infléchir jusqu'à carrément s'en défaire.

Il convient d'abord de dire que l'histoire comparée des philosophies *n'existe pas*, ni en France ni ailleurs. Tandis que les historiens, les sociologues ou les littéraires, par exemple, ont fait depuis longtemps du comparatisme un instrument d'enquête dont les vertus ne sont plus à prouver, les philosophes l'ignorent, sauf sous la forme subordonnée qui consiste à confronter deux « grands auteurs » (Spinoza/Hume, Hume/Kant,

Kant/Nietzsche, etc.). Les privilèges institutionnels accordés aux systèmes majeurs sont d'ailleurs l'un des deux grands obstacles que doit naturellement rencontrer, en France au moins, une telle démarche. Le second est la spécialisation qui conduit l'écrasante majorité de nos collègues à étudier l'histoire de la philosophie française *ou* anglaise *ou* allemande. Monographie et géographie se présentent ainsi comme les cadres imposés (c'est-à-dire académiquement plus sûrs) dont il faut savoir se déprendre pour comparer.

Mais pour comparer quoi, comment, et à quelles fins?

Le premier problème est en effet de savoir sur quelles unités on travaille. *La raison sans l'Histoire* suggère qu'en dernière analyse, c'est sur des mots. Dans le mot, il faut alors distinguer le simple mot, le concept, le schème et le maître-mot. Cela signifie qu'un philosophe emploie des signifiants dont, en vue d'argumenter, il fait parfois des universaux théoriquement nécessaires, lesquels universaux s'agentent selon des modalités originales que commandent des méta-concepts, et cela il le fait contre l'idéologie dont les points aveugles sont des références obligées, d'autant plus indiscutables qu'elles paraissent à la fois évidentes et fondamentales. Par exemple, la perfectibilité est un signifiant qu'il faut sans doute comprendre d'abord par opposition à la « perfection » et au « perfectionnement » ; elle est aussi un concept, un critère d'humanité, par opposition au logos ou au libre arbitre ; elle est encore un schème pour autant qu'elle vertèbre l'ensemble du second *Discours* de Rousseau ; elle devient enfin un maître-mot lorsque, dans le premier tiers du siècle suivant, on renvoie sans vergogne au « système de la perfectibilité indéfinie ». Ainsi, la langue, la théorie et l'idéologie sont les trois niveaux qu'il convient de distinguer abstraitement pour mieux comprendre, de fait, comment leur démarcation empirique n'est jamais aussi assurée qu'on le voudrait.

Le second problème est celui des opérations par lesquelles lesdites unités peuvent être mises en rapport, c'est-à-dire venir à l'existence en tant qu'objets historiques. Assurément, le comparatisme ne s'oppose pas à l'étude des transferts conceptuels. Bien au contraire, il accorde la plus grande attention à la circulation, ou à la non circulation, des entités philosophiques. « Transfert » doit s'entendre par référence à des frontières, lesquelles peuvent bien sûr être linguistiques (problème des traductions), mais les frontières linguistiques ne coïncident pas toujours avec celles de la géographie : les Écossais parlent anglais, mais ne sont pas plus anglais que les Suisses allemands ne sont allemands. Les frontières peuvent aussi être disciplinaires – le mot « révolution », au XVIII^e siècle, circule de la théologie (la conversion) à la philosophie naturelle (les bouleversements géologiques ou les circularités astronomiques) en passant par l'histoire humaine (les invasions ou les guerres civiles). Enfin les frontières peuvent passer à l'intérieur de ce qui est considéré usuellement comme un « même » discours (par exemple, le *Contrat social* se construit sur l'enchevêtrement d'argumentations hétérogènes). Mais surtout, certains phénomènes sont irréductibles à des transferts : ainsi, lorsque l'on compare « l'histoire idéale éternelle » selon Vico avec « l'esprit général de la nation » selon

Montesquieu, on procède par analogie, ce qui est tout autre chose. Finalement, c'est le terme d'*équivoque* qui est apparu comme le mieux adapté pour désigner génériquement l'ensemble indéfini des rapports à établir.

Le troisième problème est celui des finalités d'une telle entreprise. La première est *réflexive*, elle vise la spécificité des actes philosophiques ; on peut l'entendre en songeant au §186 de *Par delà bien et mal* où Nietzsche plaide pour une histoire naturelle de la morale qui, au lieu de prétendre fonder celle-ci, veut d'abord la décrire et ne peut s'y employer qu'en comparant les morales. De même, l'histoire comparée des philosophies ne se soucie pas de justifier la Philosophie, mais bien plutôt d'enquêter sur ce qui fait la singularité des philosophies. Du même coup, elle est aussi *politique* car elle rend intelligible le formidable espace des malentendus qui ont toujours fait la loi des conflits d'argumentation qu'aucun philosophe ne dépasse jamais – et surtout pas celui qui croit les surplomber ; ainsi se présente-t-elle comme une contribution à la construction européenne, c'est-à-dire à la construction d'une « Europe spirituelle » toujours bien plus matérielle qu'elle n'en a conscience. En dernier lieu, l'histoire comparée des philosophies est *transitive* pour autant qu'elle demeure toujours aux aguets, dans ses descriptions, de ce qui pourrait donner lieu à des thèses proprement dites ; peut-être est-ce en mettant en rapport Godwin et Montesquieu qu'on peut redéfinir le « libéralisme » sous une forme inattendue.

B/ Philosophies de l'Histoire

Suggérer une démarche, ce n'était pas fixer une méthode ; de même, donner consistance académique à un objet, ce n'est pas plaider une cause : faire des philosophies de l'Histoire un objet d'études, ce n'est pas prendre parti pour elles.

Faire des philosophies de l'Histoire un objet d'études, ce serait plutôt d'abord prendre le contre-pied d'une négation aujourd'hui triviale et sans doute spécifiquement française, à savoir la négation des « philosophies-de-l'histoire » comme vastes téléologies naïves et désuètes, odyssées survolantes et sécularisations sans issue. *A contrario*, il suffit de franchir le Rhin pour constater l'actualité de la « Geschichtsphilosophie », à la fois comme matière à enquête – souvent dans le sillage des grands travaux de Koselleck – et comme instrument de pensée – l'avant-dernier chapitre du maître livre d'Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, est à ce dernier égard tout à fait révélateur. D'où vient notre dédain hexagonal, jusqu'où remonte-t-il ? Certainement à la vigoureuse offensive menée dans les années 60 contre un « hégélo-marxisme » très fantomatique au nom de l'Événement, qui, trente ans plus tard, devint un nouveau maître-mot. Mais sans doute conviendrait-il de régresser bien plus loin, à la seconde moitié du XIX^e siècle et au post-comtisme...

Ce problème de l'*encadrement* géographique et chronologique de l'objet « Philosophie de l'Histoire » est aussi celui du corpus. Il est certainement

décisif et ne peut-être présumé résolu sans les plus grandes précautions. À la question de son effacement ici et de sa perpétuation là s'ajoute en effet celui de sa constitution, autour duquel gravite pour l'essentiel le présent ouvrage. Du même coup, c'est ce qu'on se risque à appeler le moment 1800 qui focalise l'intérêt pour autant que c'est là, sur ce qui joue habituellement chez nous comme ligne de partage entre philosophie moderne et philosophie contemporaine, que s'opère comme une coagulation par laquelle on passe de l'« histoire philosophique (ou raisonnée) » des Lumières à la « philosophie de l'Histoire » proprement dite.

Et que dit-on alors proprement de la sorte ? On ne peut pas partir d'une *définition* de l'objet, il faut la construire et c'est bien sûr l'autre grande difficulté, étroitement solidaire de la précédente. Pour le formuler lapidairement, le résultat (provisoire) de cette enquête en réseau pourrait se formuler comme suit : il y a philosophie de l'Histoire dès lors qu'on identifie le réel avec l'historique. De ce geste découle bien sûr inversement l'identification du non historique avec le non réel, mais cela conduit en fait à deux dévaluations bien distinctes. D'une part, celle de l'abstrait, de l'intemporel, du fictif – ainsi, par exemple du prétendu droit naturel qui ne peut prétendre à l'existence que pour autant qu'il n'est précisément pas naturel, mais en fait historique. D'autre part, celle de l'insignifiant, de l'empirique qui ne participe pas à l'effectuation du processus nommé Histoire, de ce résidu où rien ne s'accomplit quoiqu'il subsiste factuellement.

De ce second point de vue, un clivage traverse toute historicité pour autant qu'il faut départager en elle ce qui est vraiment historique et ce qui ne l'est qu'en apparence et ce clivage n'est pas sans conséquences. C'est bien parce que tout ce qui est existant n'est pas effectif qu'aucune philosophie de l'Histoire, contre une légende tenace, n'a jamais été la pure et simple réduction du légitime à l'existant : le prétendu « positivisme historiciste » régulièrement brandi par de peu scrupuleux polémistes est un leurre dont usait d'ailleurs déjà Hegel contre Savigny ; ou, ce qui revient au même : dans cette scission constitutive de l'« Histoire » se loge une irréductible normativité. Mais il importe également d'enregistrer les déclinaisons multiples de cet écart qui a pu aussi bien opposer le *dasein* au *wirklich* que le mort au vivant, le réel au naturel, le stationnaire au progressif, ce qui arrive à ce qui dure. Et chacune de ces antinomies est constitutive d'une Histoire spécifique méritant d'être analysée comme telle pour voir jusqu'où l'analogie est recevable.

La raison sans l'Histoire, trop elliptiquement peut-être, revendique un *polythéisme* qui est en fait à double entrée. C'est un polythéisme des principes dans la mesure où une telle histoire comparée n'entend pas s'en tenir à une règle heuristique dont elle vérifierait indéfiniment la même validité monotone ; au contraire, elle n'ambitionne rien tant que la prolifération des procédures et le foisonnement d'analyses qui s'apparient sans se superposer. C'est aussi un polythéisme des objets puisque, ce faisant,

on ne s'attache jamais qu'à des gestes philosophiques singuliers. Et « polythéisme » doit alors s'entendre non seulement par opposition à monothéisme, mais aussi à athéisme : sans doute la comparaison interdite, par hypothèse, la surévaluation dogmatique de tel ou tel « grand auteur », mais elle écarte également la croyance si commune aujourd'hui de ne plus croire non seulement en l'Histoire, mais en rien du tout. Comparer les philosophies, c'est accompagner les philosophes, philosopher avec eux et contre nous, à l'affût de tout ce qui peut inquiéter un peu les faux acquis de nos enseignements.

Jean-François Kervégan : À propos de *La raison sans l'histoire* de Bertrand Binoche

Avant d'en venir à notre objet – le beau recueil intitulé, avec un regard en coin dirigé vers Hegel, *La raison sans l'histoire* (PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2007) – je voudrais dire un mot de la réédition quasi-simultanée du beau petit livre initialement intitulé *Critiques des droits de l'homme* (PUF, coll. « Philosophies », 1989) dans un livre co-signé avec J.-P. Cléro, mais dont Bertrand Binoche est indéniablement le principal auteur, et dont le titre est *Bentham contre les droits de l'homme* (PUF, coll. « Manuels », 2007). Ce volume, en vérité assez composite, contient, outre la réédition de *Critiques des droits de l'homme*, une nouvelle traduction (due à Cléro et Binoche) du texte de Bentham connu sous le titre *Sophismes anarchiques*, et dont le véritable titre est ici restitué : *L'absurdité sur des échasses ou la boîte de Pandore ouverte ou la Déclaration française des droits en préambule à la Constitution française de 1791 soumise à la critique et à l'exposition etc. etc.*, et de deux études inédites d'Étienne Balibar et de Michel Troper. L'adjonction de la traduction de Bentham s'explique bien entendu par le fait que Bentham développe dans ce texte, après Burke mais bien avant l'historicisme conservateur ou progressiste, une impitoyable critique des droits de l'homme, critique à laquelle Binoche consacre quelques pages éclairantes dans sa contribution (p. 142-148). On voit aussitôt que le titre du livre – un choix d'éditeur, à ce que je crois savoir – ne correspond pas véritablement à son contenu, puisque dans le texte initial de Binoche (qui constitue désormais la deuxième partie du livre) la critique benthamienne n'est, à juste titre, qu'une des directions prises par la contestation de la problématique des Déclarations. J'ajoute qu'un des intérêts principaux de ce texte est de montrer l'extrême largeur du spectre (théorique autant que politique) de la critique des droits de l'homme ; elle va de Burke à Marx en passant par Maistre, Savigny et aussi Bentham... Bref, et c'est le seul regret que j'exprimerai, ce livre aurait dû être intitulé autrement, par exemple : B. Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, précédé par une traduction inédite (par J.-P. Cléro et B. Binoche) d'un texte de J. Bentham, et suivi de deux études d'E. Balibar et de M. Troper.

Il est temps d'en venir à notre objet : *La raison sans l'histoire*. Il est difficile de parler simplement de ce livre – je peux dire que sa lecture, qui était dans le cas d'un certain nombre des chapitres une relecture, m'a passionné, mais cela ne fait guère avancer les choses... – en raison, tout simplement, de la diversité de ses objets. Chacun des dix-sept chapitres traite une question différente, ce qui est normal, puisqu'il s'agit d'un recueil d'articles et de contributions conçus et réalisés séparément, bien que dans un laps de temps relativement bref (une dizaine d'années). Cette diversité des objets ne masque d'ailleurs nullement la profonde unité d'intention et de conception de ces textes : ils illustrent tous *une certaine conception* de l'histoire de la philosophie, conception dont j'aimerais rappeler les contours et que, sur certains points, je souhaite discuter. Ensuite, mais je ne crois pas que le temps y suffira, j'aimerais dialoguer avec Bertrand Binoche de son interprétation de ce que l'on appelle la « philosophie allemande » – dénomination qui engage déjà (et je puis m'appuyer ici sur les considérations développées au dernier chapitre sur l'idée d'une « philosophie nationale ») un ensemble de choix interprétatifs.

Ce qui caractérise le plus manifestement le « style Binoche » en histoire de la philosophie est – c'était déjà manifeste dans son livre sur *Les trois sources des philosophies de l'histoire* (PUF 1994) – un parti pris *comparatiste* : le projet est, explicitement, de développer une « histoire comparée des philosophies » (p. 391) ou, de façon (en apparence) plus modeste, d'une « histoire européenne des philosophies » (p. 210), telle qu'elle peut être écrite par quelqu'un qui assume et revendique la position de « philosophe cosmopolite », (p. 210), de *Weltphilosoph*, sinon de *Weltbürger*... Cette pratique systématiquement comparatiste de l'histoire de la philosophie a un mérite évident, qui fait toute sa fécondité : elle aide à casser les histoires *mythologiques*, qui sont souvent (mais pas exclusivement) des mythologies *nationales* : la *philosophia perennis* n'a pas forcément, si j'ose dire, la même bouille si on l'observe d'une rive du Rhin, ou du Channel, ou de l'autre... Elle permet aussi de souligner la singularité et l'originalité du dispositif conceptuel d'une philosophie, singularité qui n'apparaît jamais si bien qu'au miroir ou dans le prisme (expression que Binoche affectionne) d'une pensée voisine *et* différente, ne serait-ce que parce qu'elle s'écrit dans une autre langue et avec d'autres mots – et dont, par conséquent, les concepts, même lorsqu'ils se donnent comme empruntés à une autre philosophie, auront une texture et une géographie spécifiques. Tout au long du livre, la lecture « en miroir » manifeste sa fécondité : lire Tracy (lisant lui-même Montesquieu) à travers Jefferson le traduisant, et grâce aux commentaires dont le premier assortit la traduction française de cette traduction ; lire Constant au miroir de Godwin, ou celui-ci au miroir de Malthus ; lire Montesquieu au miroir de Hegel ou Condorcet au miroir de Friedrich Schlegel : tout ceci est éminemment fécond et vivifiant de par l'effet de *distanciation* (comme disait le vieux Brecht) produit par le décentrement et la « traduction » – la reformulation dans un paysage

conceptuel tout différent – des concepts, des questions, des « schèmes » ou des « méta-concepts », ainsi que les appelle Binoche (p. 397).

La fécondité de la démarche est évidente ; le décentrement systématique du regard provoqué par le parallélisme (la lecture en miroir de Montesquieu et Vico au chapitre 1^{er} en est un excellent exemple) ouvre véritablement des *perspectives* neuves. Il permet de transformer de façon substantielle les questions que l'historien de la philosophie est à même de poser aux textes lorsqu'il les examine comme des systèmes clos (c'est le cas de la « technologie des systèmes philosophiques » chère à Gueroult), dans un contexte exclusivement national (celui de la « philosophie française » ou de la « philosophie allemande »), ou encore dans une perspective délibérément anhistorique (en tant qu'ils offrirait des réponses particulières et historiquement situées à des questions éternelles). Mais cette fécondité du comparatisme a un prix, que B. Binoche avoue être volontiers prêt à payer : ce prix est celui du *scepticisme* (voir p. 405), ou encore d'un *polythéisme* assumé (p. 3). Notons que ce scepticisme et ce polythéisme – j'ajouterais volontiers : cet agnosticisme philosophique – sont présentés de manière normative¹ comme la condition d'intelligibilité du propos de l'histoire comparée des philosophies, telle qu'elle est ici pratiquée. Binoche écrit fortement : « pour se trouver en mesure d'accorder quelque intérêt à ce qui suit, il faut être polythéiste » (p. 3 ; je souligne).

C'est ici que j'aimerais poser à B. Binoche une question très générale concernant le rapport qu'il établit ou pourrait établir entre (si l'on veut) perspective *descriptive* et perspective *normative*, ou encore entre *histoire* de la philosophie et philosophie tout court (je n'ose pas dire, comme j'en ai la tentation : philosophie *systématique*...). Il y a en effet, à ce qu'il me semble, deux manières bien différentes de faire de l'histoire de la philosophie, entendons par là d'analyser un corpus textuel considéré comme philosophique afin d'en exposer la vérité ou, du moins, de parvenir à une vérité partielle à son propos. La première – et on rejoint ici la *philosophia perennis*, au moins en tant que *mythos* – comporte deux variantes : ou bien elle considère que chaque philosophie particulière offre une réponse (d'une dignité égale à celle des autres) à des questions éternelles (qu'est-ce que la vérité ? qu'est-ce que l'être ? qu'est-ce que l'homme ?...); la deuxième consiste à traiter chaque philosophie comme un système clos posant en quelque sorte ses propres axiomes et les règles de formation et de transformation permettant de produire des énoncés « vrais » (des théorèmes ou des philosophèmes) sous condition de ces axiomes. La seconde manière de faire de l'histoire de la philosophie – dont j'avoue qu'elle a ma préférence, mais ceci n'implique aucune dépréciation de l'autre voie : c'est

1. Pour éviter tout malentendu, je précise que le terme n'a chez moi aucune signification péjorative, bien au contraire. Dès qu'il y a des choix herméneutiques qui revendiquent une certaine universalité ou une teneur de vérité, ils ont nécessairement une inscription normative : ils indiquent la manière dont on *doit* faire quelque chose (ici, de l'histoire de la philosophie) si on veut qu'elle soit bien faite.

un choix entre des options théoriques ayant chacune leur bénéfice – consiste à lire les textes passés et les corpus définis à partir de questions et à l'aide de problématiques ancrées dans le présent et dans l'horizon des questionnements qui sont « les nôtres » (et par là forcément différents de ceux qui étaient disponibles aux auteurs et aux lecteurs originaux des textes qu'on prend pour objet). Cette seconde voie correspond à ce que j'ai appelé une interrogation *normative* (c'est-à-dire : guidée par certaines options en matière de philosophie fondamentale, de philosophie politique ou de philosophie morale). Elle revient à se dire : au fond, si je m'intéresse particulièrement à Platon, à Descartes, à Hume, à Hegel, à Marx ou à Nietzsche, c'est en fonction d'un intérêt de connaissance, voire d'un intérêt pratique ou d'un « intérêt émancipatoire » (au sens de Habermas et de l'école de Francfort) auquel j'ai des raisons d'adhérer indépendamment (au moins partiellement) de mon choix d'objet historique. N'allons surtout pas croire qu'il s'agit d'opposer une conception érudite, savante, et une conception militante de l'histoire de la philosophie. Disons plutôt qu'avec des exigences comparables de rigueur et de scientificité, il est possible de préférer – pour des raisons qui demandent chaque fois à être explicitées – l'une ou l'autre manière de pratiquer légitimement l'histoire de la philosophie. Pour évoquer brièvement la topographie que B. Binoche propose (p. 405) des manières actuelles de faire de l'histoire de la philosophie, disons que Pocock (ou Skinner) pratiquent incontestablement la première manière (ici grossièrement qualifiée de « descriptive »), que Foucault et les généalogistes sont en plein dans l'histoire « normative » ; quant à la *Begriffsgeschichte* à la Koselleck (courant dont j'aurais pour ma part tendance à me réclamer lorsque je pratique l'histoire de la philosophie), elle peut être pratiquée soit dans une optique plutôt descriptive, soit dans une optique plutôt normative.

Si l'on accepte cette très grossière typologie, on est tenté d'adresser à B. Binoche une question très générale sur sa démarche d'historien de la philosophie. Globalement, et à s'en tenir au propos manifeste, sa méthode paraît relever de l'option descriptive – et c'est un choix entièrement légitime ; je veux dire par là que les questions qu'il adresse aux corpus qu'il étudie ne sont pas, de prime abord, définies à partir de perspectives extérieures à ces corpus. Chaque fois qu'il étudie un auteur, grâce au prisme ou au miroir offert par un ou plusieurs autres, il entend bien reconstruire de la manière la plus exacte possible le type de questions que les « règles de formation » de ce discours permettent de poser et de déterminer les réponses – et si possible la meilleure – que ses « règles de transformation » permettent d'y apporter. Approche en quelque sorte internaliste dans son comparatisme même, et qui exclut d'emblée les questions « naïves » du type : de Rousseau ou de Fichte, ou bien : de Godwin ou de Constant, ou encore : de Savigny ou de Hegel, *qui a raison ?* J'accepte parfaitement, je l'ai dit, qu'on se situe dans un tel cadre sinon descriptif, du moins « a-normatif ». Mais on doit, ce faisant, accepter l'idée que certaines questions (celles que j'ai appelées normatives) sont exclues par là.

Or il me semble – et cela m’est fort sympathique, je dois le dire – que, de temps à autre, et de façon à coup sûr très mesurée, B. Binoche ne s’interdit pas de pratiquer, à rebours de ce qui apparaît comme l’orientation générale de son propos, un tel questionnement que j’appelle normatif. Un bel exemple se trouve à la fin du chapitre VI, consacré à Godwin et Malthus. Après avoir défini la position des « libéraux d’aujourd’hui » et de leurs « adversaires », Binoche conclut – et l’on a du mal à ne pas croire que c’est sa propre position de philosophe de la politique qui s’exprime là : « Mais les moralistes godwiniens auront alors beau jeu de conclure qu’il faut bien faire rentrer par la fenêtre ce qu’on avait mis à la porte : vive l’éthique ! » (p. 164). Dans cet ordre d’idées, on pourrait évoquer plusieurs autres fins de chapitres où l’auteur, semblant donner congé à l’immanentisme (éventuellement « croisé ») de ses analyses précédentes, paraît adresser aux écrits qu’il a si rigoureusement commentés des questions que leurs auteurs ne pouvaient certes pas se poser eux-mêmes. On s’interroge alors forcément : l’interrogation que j’appelle normative, qui est par nature pour une part extérieure au(x) texte(s) étudié(s) par l’historien, est-elle une simple *incise* ? ou bien n’est-ce pas elle qui, secrètement, commande l’étude « immanente » qui la précède ? On l’aura compris : ce qui m’aura puissamment intéressé à la lecture de ce très beau livre qu’est *La raison sans l’histoire*, c’est (outre la foule de choses que j’y ai apprises de son très savant auteur) *l’identité* de cet historien de la philosophie dont je ne crois pas qu’il puisse se définir exclusivement comme tel, et que je lis en tout état de cause avec passion et admiration.

Pierre Macherey :

La raison sans l’histoire ? Le livre de Bertrand Binoche nous proposerait-il de revenir à l’époque où la philosophie était avant tout soucieuse, en vue de préserver son universalité pérenne, d’épurer ses raisons de toute référence à une historicité, sous le prétexte que celle-ci les dépouille de la valeur absolue à laquelle elle aspire pour elles ? Mais il faut regarder plus attentivement la graphie de ce titre choc, qui inscrit la raison avec une minuscule, de manière à en dégraisser les prétentions abusives, et l’Histoire avec une majuscule, en vue de faire comprendre que, ce dont il faut débarrasser la raison, c’est de la référence à l’Histoire-Mythe, à cette grande Histoire idéale à laquelle Hegel assignait pour fonction de servir de réceptacle ou de faire-valoir à la raison, Histoire qui est en fait une création de philosophes, et qui, étant passée par leur creuset et ayant cuit et recuit dans leur four, y a perdu en route la plus grande partie de son... historicité, entendons de son historicité matérielle et non destinale. En d’autres termes, une raison qui aura renoncé à la posture de grande Raison, mais aura appris à être raison tout court, est celle qui aura aussi su accomplir le chemin qui ramène l’Histoire, avec une majuscule, à n’être plus qu’histoire, sans

majuscule, et même histoire sans raison, entendons sans raison préconçue ou préétablie, c'est-à-dire histoire au sens réel du terme, avec ses aléas, ses tortueux détours, ses sombres défilés, ses excès et ses débordements, ses divers plans qui ne sont pas directement accordés entre eux, ses allées et venues qui heurtent la compréhension, la vraie histoire donc, celle des faits saisis à même leur venue inopinée, vraie histoire qui n'est pas toujours à la hauteur d'une Histoire Vraie ou d'une Histoire qui aurait pour fil conducteur et pour principe la Vérité. La vraie histoire, c'est celle qui ne vient de nulle part et qui ne va nulle part, dont le cours chaotique ne peut être unifié et ramené dans un cadre déjà tout tracé : bref, pour la désigner de son nom vulgaire, c'est l'histoire empirique, jalonnée de faits déconcertants, qui choquent à première vue le bon sens, tant ils sont peu conformes à ce qu'on en attend, du fait d'être emportés dans la dynamique chaotique d'une radicale hétéronomie, irréductible à toute logique ; c'est, tramée de toutes petites histoires, l'histoire tout court qui répugne tant à la philosophie de l'Histoire, au grand récit de laquelle elle substitue ses mille et mille circonvolutions, détours et diagonales à travers lesquels elle se trace un chemin qui a toute chance de ne mener nulle part.

Cette histoire sauvage, qu'il faut renoncer à apprivoiser en la faisant rentrer, de force s'il le faut, dans un système unique et bien ordonné, décourage la Raison, avec une majuscule ; mais c'est à elle que la raison, avec une minuscule, doit avoir le courage de se confronter, avec les moyens dont elle dispose ou qu'elle se donne à cet effet, en prenant la mesure de sa démesure, qui tient à la multiplicité touffue de ses paramètres, à la diversité des champs où elle croise ses routes à l'infini, à la complexité de ses déterminations, qui ne vont jamais directement des causes aux effets ou des principes aux conséquences, mais mêlent inextricablement des rapports d'ordre différent, en installant entre eux une suite de pure apparence, où rien en réalité ne se suit simplement ou uniment, ce qui empêche d'en dégager une orientation ou une direction définitivement établies et identifiables. Ce que propose Bertrand Binoche, face à cette situation où la raison est manifestement en difficulté, – mais une raison qui trouverait aisément sa voie, dans laquelle il ne lui resterait plus qu'à se couler, serait-elle encore de la raison ? –, ce n'est pas moins d'histoire, mais plus d'histoire, et surtout une histoire qui, ayant renoncé à être *a priori* unifiée et stabilisée à partir des principes que lui dicte la philosophie, se présente, en lieu et place des prestigieux ordonnancements que la philosophie de l'Histoire édifie en prenant appui sur sa dénégation, sous la forme d'une histoire plurielle, d'une histoire devenue épaisse, voire même opaque, à force d'être diverse et décomposée.

Plus d'histoire, qu'est-ce à dire ? Cela signifie une histoire qui, en se soustrayant à l'autorité d'une loi tombée du ciel, ce qui lui permet de démultiplier librement ses voies à l'infini, s'expose du même coup, sur les bases offertes par cette division, à l'épreuve transversale de la comparaison. Nous parlions à l'instant d'une histoire « empirique », dont les données n'auraient pas été formatées de manière à rentrer de gré ou de force dans

une grille préalablement installée par la raison en vue de confirmer son ordre. Cependant, il faut prévenir à cet égard un malentendu : par histoire empirique, on aurait naturellement tendance à comprendre une histoire qui collectionne des faits isolés les uns des autres, en refusant la tentation de les unir *a priori* ; mais des faits ne se présentent ainsi, un à un, à la manière d'entités séparées, autonomes, dont chacune aurait la réalité à part entière d'un monde fermé sur soi, qu'au prix d'un processus d'abstraction, qui fait systématiquement l'impasse sur les liaisons concrètes, parfois repérables, souvent imperceptibles, qui les font se répondre et résonner entre eux, à court ou à long terme, sans que cela implique pour autant leur harmonie préétablie ou leur soumission à une finalité cachée. Les faits que l'histoire, sans majuscule, fait proliférer de façon illimitée, s'ils ne sont pas justiciables d'une mesure commune par l'intermédiaire de laquelle ils pourraient être rabattus sur un unique plan, ne cessent de se mesurer entre eux, nouant au coup par coup des relations plus ou moins précaires, destinées à se décomposer à un moment ou à un autre, ce qui conduit les processus dans lesquels ils prennent place à entrer dans différents rapports, dont chaque conjoncture renégocie la figure à de nouveaux frais, proprement sans fin, c'est-à-dire à la fois sans terme et sans but, sinon sans nécessités, au pluriel du mot.

Car cette histoire sans majuscule n'est pas moins nécessaire que l'Histoire avec majuscule, et même elle l'est davantage dans la mesure où elle fait pulluler à l'extrême, voire à l'excès, des formes de déterminations, à l'intérieur du réseau mouvant, instable, perpétuellement en train de se réorganiser, où elle trace des voies toujours inédites, impossibles à prédire sinon tout à fait à prévoir, à la manière, rejouons cette métaphore qui a déjà beaucoup servi, d'une taupe qui, au lieu, comme le dit Hegel, de creuser inlassablement vers le haut en vue de parvenir enfin, ayant « bien » creusé, c'est-à-dire ayant creusé dans le bon sens, à percer la croûte terrestre et à s'exposer à l'évidente lumière solaire de l'Esprit, ouvrirait ses obscurs conduits en allant de côté et en tirant sans cesse de travers, fouillant dans tous les sens les profondeurs du sol, et divergeant toujours de la voie royale qui la mènerait tout droit, triomphalement, vers ce point idéal où, toutes les tensions qu'elle a rencontrées en chemin étant résolues, elle n'aurait même plus lieu d'être, c'est-à-dire de poursuivre sa trajectoire en lacis et d'établir encore de nouveaux liens. Cette histoire-réseau dont la structure, en chacun de ses points, soumet à l'épreuve du rapport de forces, seul à pouvoir faire la décision, ses nécessités qu'elle ne cesse de faire, de défaire et de refaire sur d'autres bases, donne son cadre à des confrontations, à des comparaisons dont les paramètres demandent à chaque fois à être redéfinis, dans les limites propres à des conjonctures surdéterminées, mixtes d'ordre et de désordre, dont les régularités éphémères sont constamment prêtes à craquer. Alors, ayant renoncé à s'installer dans une perspective de résolution, la comparaison se présente comme une lutte inexpiable, où nul ne vainc qu'à son heure et pour celle-ci, sans garantie de perpétuer son règne au-delà des limites dans lesquelles il est parvenu à l'établir.

C'est en référence à cette vision désenchantée de l'histoire, vision qui est tout sauf rassurante ou confortable, que Bertrand Binoche expose son projet d'une histoire (sans majuscule) comparée des philosophies de l'Histoire (avec majuscule), et plus précisément d'une histoire de l'Europe philosophique en ce tournant crucial de sa constitution qui se situe à la croisée des XVIII^e et XIX^e siècles, à l'époque que l'on a pris l'habitude de voir comme étant celle de la raison triomphante. Or cette histoire, qui rentre dans le cadre de ce qu'on appelle banalement une histoire des idées, n'est pas moins histoire, au sens matériel du terme, que celle à laquelle se rapportent les représentations ou les schèmes argumentatifs qui la composent : c'est-à-dire qu'elle constitue elle aussi un réseau infiniment complexe, il faudrait peut-être même parler d'un réseau de réseaux, dont les composantes factuelles, qui sont des notions, des concepts, voire même de simples « maîtres mots », sont entraînées dans une dynamique de circulation qui ne s'interrompt jamais et ne connaît aucune barrière infranchissable, ce qui a pour conséquence qu'elles ne se présentent jamais qu'en contexte, donc en situation d'être rapportées ou appropriées à d'autres avec lesquelles elles s'apparient ou rivalisent, donnant lieu alors à d'interminables dissensions. La vie des idées, en tant que celles-ci relèvent de pratiques effectives de pensée entraînées dans le mouvement d'une histoire qui soit une vraie histoire, est une vie éclatée, contrastée, conflictuelle, particulièrement difficile à compartimenter, où le malentendu et le désaccord, et non la bonne entente ou l'universalité du sens, font la loi, une loi qui, d'ailleurs, n'a rien d'éternel mais n'est jamais que la loi du moment : ce qui ne veut pas dire qu'elle soit privée de sens ou en défaut de sens, mais au contraire qu'elle en a trop, parce qu'elle est surchargée de sens multiples qui, se heurtant les uns les autres, sont exposés au risque de la cacophonie. Le régime de pluralité auquel cette vie des idées doit se plier si elle veut rester réellement une vie n'a donc pas seulement pour conséquence la divergence et la dispersion, mais il lui ouvre une perspective accrue de recoupements, de déplacements, de réappropriations, de filiations plus ou moins recommandables ou honteuses, qui sont autant de manières d'en enrichir et d'en stimuler la portée spéculative.

Pour se mettre à la hauteur de cette vie foisonnante, encombrée, dont les excès déconcertent, il faut, dit Bertrand Binoche, être « polythéiste », formule d'inspiration wébérienne, qui évoque la conversion à un nouveau rationalisme, rationalisme qui ignore la simplicité des voies et leur préfère la complexité des phénomènes en réseau : et c'est justement ce qui le conduit à privilégier comme méthode la comparaison. Dans son précédent ouvrage, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, dont la toute dernière phrase prenait à témoins « ceux qui préfèrent les questions aux réponses et les complications fécondes aux clartés de la platitude », était déjà entreprise la démarche qui, au lieu d'aligner les Lumières françaises, le *scottish Enlightenment*, et l'*Aufklärung* allemande sur une seule et même trajectoire dont les uns et les autres, à égalité, eussent représenté les jalons successifs, dans le cadre homogène propre à une logique de progrès dirigeant tout droit

cette trajectoire vers son but ultime, se souciait de différencier, dès l'origine, leurs apports respectifs, ce que pouvait seulement mettre en évidence leur comparaison, leur mesure réciproque qu'il eût été parfaitement inapproprié et inopportun de ramener à une commune mesure.

Comparer donc, comparer toujours : mais quoi comparer avec quoi ? En vue de retracer l'allure irréductiblement plurielle et mouvante de cette Europe philosophique, dont la « conscience », comme l'appelait Paul Hazard, est en état de crise permanente, et se déconstruit dans le temps même où elle se constitue, faut-il privilégier des pôles de comparaison nettement visibles, qui puissent servir de repères fixes au sein d'une circulation incessante d'idées plus ou moins bien profilées ? Faire ce choix, ce serait préférer s'en tenir à la considération des grandes positions doctrinales, celles qui, étant les mieux élaborées et argumentées, sous l'autorité de leurs prestigieux auteurs qui en garantissent l'authenticité et la fiabilité, seraient les plus aisément reconnaissables, dignes à ce titre d'être hypostasiées, ce qui conduit à en faire des guides commodes pour l'exploration de ces contrées idéelles accidentées et tourmentées, en état de révolution permanente, où seul le recours aux grands concepts semble offrir un espoir de retrouver son chemin et d'en maintenir le cours sur une ligne régulièrement balisée. Mais c'est d'un autre côté que se tourne Bertrand Binoche : il prend pleinement acte du fait qu'il n'est pas possible de départager en toute certitude l'important de l'accessoire, le bon du mauvais, le vrai du faux, en cette mêlée confuse, où se croisent de multiples fils qui, tant bien que mal, finissent par tisser ensemble une toile bigarrée où se superposent des figures de sens indéfiniment variées, ce qui confère au discours dans lequel s'inscrit matériellement la prise de conscience de cette Europe à la recherche d'elle-même et de son « esprit » le statut d'une sorte de palimpseste, où les modalités les plus diverses d'écriture se recouvrent, se raturent entre elles et se brouillent ; et en conséquence il prend le parti, celui qui est le plus difficile sans doute, de brasser l'ensemble par définition confus et diffus de cette matière, ou du moins le plus qu'il peut en saisir, en renonçant à privilégier en elle ce qui pourrait paraître comme relevant de l'ordre du bien connu, et risquerait de n'être en réalité que du préconçu. De là son intérêt particulier pour des « maîtres mots », ainsi qu'il les appelle, comme « civilisation » ou « perfectibilité », qui, sans s'élever au rang de concepts une fois pour toutes définis, constituent, en dépit de leur constitutionnelle ambivalence, ou peut-être grâce à celle-ci, des nœuds de réflexion, sur lesquels ne cesse de revenir et de buter une pensée en acte qui, sans garantie absolu d'y arriver, ne peut espérer se clarifier que peu à peu, en traversant des zones d'ombre où l'impensé se conjugue indistinctement au pensé, au fil d'écrits innombrables dont tous ne sont pas parvenus à une digne notoriété : est remarquable à cet égard la patience stupéfiante avec laquelle, au cours de recherches minutieuses qui témoignent d'une culture et d'une érudition apparemment sans limites, Bertrand Binoche se consacre à l'investigation d'un corpus multiforme et multilingue, dont il refuse de rien

négliger et dont il met en valeur les recoins les moins fréquentés, à un niveau de précision et de compétence qui force l'admiration.

Cela veut-il dire qu'il renonce à appréhender philosophiquement les problèmes concernés par l'usage de ces maîtres mots dont les significations équivoques sont particulièrement difficiles à décanter, ce qui en fait, à l'exact opposé en apparence d'une constitution authentiquement théorique, les outils favoris de la propagande idéologique ? Mais que veut dire au juste appréhender philosophiquement des problèmes ? Est-ce les ramener à tout prix, en se servant de moyens appropriés, sur le plan du bien entendu, au risque de fausser les données à partir desquelles ils ont été posés ? N'est-ce pas plutôt les soumettre à l'examen d'une pensée attentive à leur devenir, au mouvement de leurs incessantes transformations qui en déplacent matériellement les enjeux, faisant du même coup disparaître, ou du moins fragilisant la séparation entre du purement théorique et ce qui ne serait que confusément idéologique, entre mauvaises notions et bons concepts ? Là est sans doute la leçon générale qui peut être tirée de la démarche de Bertrand Binoche : il n'y a de philosophie qui vaille que celle qui, prenant en compte le devenir polyphonique des contenus auxquels elle ajoute en voix off ses propres commentaires, se présente elle-même comme une pensée en devenir, pour laquelle l'histoire n'est pas seulement un objet de ruminantion, et qui est parvenue, au prix d'efforts incessants, à s'assimiler les allures biaisées, tordues, irrégulières, résolument hétérodoxes, de cette historicité bancaire qu'elle a renoncé à redresser en lui substituant ses propres vues définies. C'est ce qui justifie l'attention portée à, comme il les appelle, « ces frontières indécises qui présentent l'intérêt, en s'effaçant, de contraindre celui qu'il faudrait appeler l'historien des entités philosophiques à penser à son tour » (*La raison sans l'Histoire*, p. 319). Dans une telle perspective, il n'est plus question de philosopher sur l'histoire, ni de penser, s'il est permis de s'exprimer ainsi, sur son dos ; mais, ce qui est tout autre chose, il s'agit plutôt de philosopher avec l'histoire ou, faudrait-il mieux dire encore, avec les histoires, leurs fils multiples qui se croisent et se décroisent, leurs points de tension et de crise, qui constituent, en raison même de leur singularité, des lieux ou des occasions irremplaçables de problématisation. Alors l'histoire des idées n'a plus seulement pour mission de satisfaire de vaines curiosités, comme il convient à une discipline subalterne, conformément au statut qui lui est le plus souvent consenti : mais elle devient une irremplaçable stimulation pour une pensée philosophique en acte à laquelle elle restitue, sur fond d'esprit d'examen et non de système, sa dimension fondamentalement interrogative et suspensive. Qu'apprend-on en lisant *La raison sans l'Histoire* (*Échantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'Histoire*) ? Qu'on ne sait pas ce qu'« histoire » veut dire, entendons veut dire pour toujours, parce que c'est un mot, et corrélativement une idée, dont le sens reste en cours d'élaboration : et que le concept de devenir soit lui-même en devenir, à la croisée d'une multitude d'implications et de complications qui le vouent à l'inachèvement, c'est ce dont il vaut mieux après tout être convaincu preuves à l'appui, et ces preuves le livre

de Bertrand Binoche les apporte à foison, que l'ignorer, le savoir, sans majuscule, de l'ignorance étant le meilleur remède à l'ignorance que recèlent les illusions du Savoir, avec majuscule !

Pierre Macherey
UMR Savoirs Textes Langage
CNRS/Université Lille 3