



Numéro 3

Année 2008-2009

Contributions des Doctorants

- L'ambition comme l'affect du philosophe ?
(Commentaire d'Éthique III, Définitions des Affects, 44)*** 7
Philippe DANINO
- Feuerbach lecteur de Fichte*** 33
Anne DURAND
- L'idée d'Europe dans la politique positive d'Auguste Comte*** 51
Tonatiuh USECHE SANDOVAL
- Le pendule, la licorne et la figure.
Comment les modèles scientifiques représentent les phénomènes*** 75
Marion VORMS

Varia

- Le retour de la physique dans la Métaphysique d'Aristote*** 97
Annick JAULIN
- Philosophie, rapport à soi et normativité*** 109
Luc VINCENTI

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, Ariel Suhamy.

Comité de lecture :

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

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

Contributions des Doctorants

- L'ambition comme l'affect du philosophe ?*** 7
(Commentaire d'Éthique III, Définitions des Affects, 44)
Philippe DANINO

Dans la définition que Spinoza donne de l'ambition (*Éthique* III, Définitions des Affects, 44), apparaît problématiquement, par l'intermédiaire d'une formule de Cicéron, la figure du philosophe. Censé incarner la mesure, la maîtrise et la réflexion, le philosophe se trouve ici, comme n'importe qui, en proie à ce « désir immodéré de gloire » qu'est l'ambition. À partir de l'analyse détaillée de la Définition et de son Explication, l'étude se penche plus particulièrement sur la citation cicéronienne, tente d'en comprendre la raison d'être et le traitement, en elle, de la figure du philosophe. Y a-t-il en effet un sens à ce que Spinoza mobilise le philosophe à l'occasion précise d'un traitement de l'ambition ? Cette dernière serait-elle l'affect même du philosophe ?

Mots-clés : *Ambition, Cicéron, Gloire, Imitation, Philosophe.*

- Feuerbach lecteur de Fichte*** 33
Anne DURAND

Si Feuerbach est souvent considéré dans son rapport à Hegel, il est remarquable que, comme de nombreux Jeunes Hégéliens, en se séparant du maître, il effectue un « retour sur Fichte ». Ce retour, motivé par le contexte philosophique et politique du *Vormärz*, permet à Feuerbach, non seulement de séparer totalement la philosophie de la théologie, de penser à nouveau frais une autonomie éthique, mais plus encore, il lui permet de définir une « philosophie nouvelle » à partir de la critique du Moi.

Mots-clés : *Anthropologie, Idéalisme, Philosophie nouvelle, Praxis, Théologie.*

- L'idée d'Europe dans la politique positive d'Auguste Comte*** 51
Tonatiuh USECHE SANDOVAL

Notre propos est de montrer que la philosophie d'Auguste Comte s'épanouit en une réflexion politique sur la situation interne – sociale et historique – des peuples occidentaux ainsi que sur leur position à l'égard des nations moins avancées. La politique positive s'attache à élucider le contenu spirituel du continent européen, s'interrogeant sur l'universalité relative de l'Europe et sur la possibilité d'établir une autorité morale supranationale capable d'unifier, sans violence, l'Occident et l'Humanité.

Mots-clés : *Comte, Europe, Politique positive, Pouvoir spirituel, Progrès, Histoire, République occidentale.*

Le pendule, la licorne et la figure.

Comment les modèles scientifiques représentent les phénomènes

75

Marion VORMS

Les scientifiques utilisent des modèles pour tirer des inférences et acquérir des informations à propos des phénomènes que ces modèles représentent. Afin d'éclairer cet usage des modèles par les scientifiques, je propose un nouvel outil d'analyse, la notion de « format » de représentation, et je montre que le format particulier dans lequel un modèle est présenté est crucial pour le type de raisonnement qu'il permet de conduire. Je conclus que l'étude de l'activité théorique en général gagnerait à prêter attention aux formats des représentations théoriques tout autant qu'aux structures logiques sous-jacentes.

Mots-clés : *Modèle scientifique, Représentation, Format, Raisonnement, Inférences, Activité théorique, Pratique scientifique.*

Varia

Le retour de la physique dans la Métaphysique d'Aristote

97

Annick JAULIN

Philosophie, rapport à soi et normativité

109

Luc VINCENTI

L'ambition comme l'affect du philosophe ? (Commentaire d'*Éthique* III, Définitions des Affects, 44) ¹

Philippe Danino

D'Aristote à Hobbes, des Stoïciens à saint Thomas, l'ambition se situe au carrefour de la morale et de la politique, engage une image de soi comme un rapport à autrui et se caractérise, chez tous les auteurs qui en traitent, par son ambivalence. Spinoza, quant à lui, opère dans l'*Éthique* un rapprochement *a priori* paradoxal de cet affect avec la figure du philosophe : censé incarner sagesse et mesure et vivre sous la conduite de la raison, le philosophe se trouve ici soudain retenu comme objet d'un affect immodéré qui le porte à la gloire. Voici en effet ce qu'en dit la Définition 44 d'*Éthique* III, objet de la présente étude :

« L'Ambition est un [le] désir immodéré de gloire. — Explic. : L'Ambition est un désir par lequel tous les affects (*par les Prop. 27 et 31 de cette p.*) sont alimentés et fortifiés ; et par là cet affect peut à peine être surmonté. Car, aussi longtemps qu'un homme est tenu par un désir, en même temps, il l'est nécessairement par celui-là. *Les meilleurs*, dit Cicéron, *sont au plus haut point menés par la gloire. Même les philosophes qui écrivent des livres sur le mépris de la gloire y inscrivent leur nom, etc.*²

1. Les abréviations et traductions d'ouvrages utilisées dans cette étude seront les suivantes : *CT* pour le *Court traité* (trad. Appuhn, Paris, Garnier, 1964) ; *TRE* pour le *Traité de la réforme de l'entendement* (trad. Koyré, Paris, Vrin, 1984) ; *PM* pour les *Pensées métaphysiques* (trad. Appuhn, Paris, Garnier, 1964) ; *Éth.* pour l'*Éthique* (trad. Pautrat – éventuellement revue –, Paris, Seuil, 1988) ; *TTP* pour le *Traité théologico-politique* (trad. Moreau et Lagrée, Paris, PUF, 1999) ; *TP* pour le *Traité politique* (trad. Ramond, Paris, PUF, 2005) ; pour la correspondance, la trad. Appuhn (Paris, Garnier, 1966).

2. *Ambitio est immodica gloriae cupiditas. — Explic. : Ambitio est cupiditas qua omnes affectus (per prop. 27 et 31 hujus) foventur et corroborantur et ideo hic affectus vix superari potest. Nam quamdiu homo aliqua cupiditate tenetur, hac simul necessario tenetur. Optimus quisque inquit Cicero maxime gloria ducitur. Philosophi etiam libris quos de contemnenda gloria scribunt, nomen suum inscribunt etc.*

D'emblée, cette Définition 44 n'est pas simple à saisir, tant en raison de ses « entrées » multiples, qui forment autant de difficultés, que de certains aspects plutôt singuliers. En effet, si l'on considère d'abord les toutes premières définitions de l'ambition développées dans le corps d'*Éthique* III³, on constate qu'il n'est question ni de caractère « immodéré » ni de gloire. Doit-on alors reconnaître des tensions au niveau même de la conception spinozienne de l'ambition, ou bien reconstruire le raisonnement qui mène à cette Définition 44 ? Deuxièmement, que faut-il entendre exactement par « gloire », en particulier dans sa distinction d'avec la satisfaction de soi ? Troisièmement, comment comprendre, dans cette Définition 44, un caractère de l'ambition à la fois singulier, comme désir particulier de gloire, et général, en tant que par elle, « tous les affects se trouvent alimentés et renforcés » ? Quatrièmement, on trouve dans l'*Éthique* très peu d'auteurs nommés et encore moins de citation avec nom d'auteur ; il n'y en a que deux : dans la Préface d'*Éthique* V, où Spinoza reprend à Descartes, en le citant, sa définition des passions de l'Art. 47 des *Passions de l'âme*, et dans cette Définition 44 elle-même, avec Cicéron : doit-on alors voir ici une raison particulière à cette démarche si rare ? En outre, cette citation de Cicéron – à laquelle sera davantage consacrée cette étude – peut elle-même paraître problématique. Nous avons ici l'une des six occurrences, dans l'*Éthique*, du terme « philosophe » : pourquoi ce dernier apparaît-il dans ce cadre ? Enfin, nous avons affaire ici à un philosophe (Spinoza) qui cite un philosophe (Cicéron), lequel se prononce lui-même sur des philosophes : que signifie donc un tel emboîtement ?

Le problème serait au fond de comprendre, à travers cette citation, ce que le philosophe vient faire ici, autrement dit *son articulation* à un affect tel que l'ambition, à *cet* affect précis d'ambition. Est-ce dire que l'ambition serait *l'affect même du philosophe* ? Ce point n'est pas expliqué et, comme nous nous proposons de le montrer, ne peut l'être par cette seule Définition.

I. De la situation générale de l'idée d'ambition chez Spinoza, à la Définition 44 d'*Éthique* III

1. Occurrences et contexte politique

La grande majorité des occurrences du terme *ambitio* se situe dans l'*Éthique* et, pour l'essentiel – comme pour la gloire –, dans la Partie III. Il est assez peu question de ce désir, en lui-même, dans la réflexion politique⁴. Mais cette façon de dire peut prêter à discussion au sens où il est surtout question, dans ce champ de la politique, de la gloire, objet, dans notre

3. 29, sc. et 31, sc.

4. On dénombre seulement quatre occurrences du terme « ambitio » à travers le *TTP* (Préface, p. 65 ; chap. VII, p. 279 ; chap. XX, p. 641) et le *TP* (chap. VI, § 3).

Définition 44, de l'ambition, et où le peu d'occurrences d'un terme ne signifie pas nécessairement sa moindre importance philosophique. De ces occurrences, dans le champ politique, on retiendra trois grandes idées.

En premier lieu, Spinoza n'analyse jamais l'ambition pour elle-même ni ne la définit, car chacun, sans doute, peut bien savoir par l'expérience, l'histoire ou les auteurs, ce qu'elle est dans ce contexte : une recherche de pouvoir et d'honneurs. En deuxième lieu, le terme porte une valeur fortement négative : l'ambition est un désir aussi dangereux et condamnable qu'il est puissant. La préface du *Traité théologico-politique* comme le chap. VI du *Traité politique* l'associent à l'avidité ; les chap. VII et XX du *Traité théologico-politique*, respectivement au crime et au fanatisme. On peut alors dire que l'ambition fait partie de ce « noyau passionnel antipolitique »⁵ qui, avec l'envie, la haine, la colère et l'avarice, engendre les rivalités et les déchirements, suscite les renversements de régimes et fait de chaque individu un ennemi potentiel de l'État. En troisième lieu, chose peu étonnante, on voit l'ambition mettre en jeu un certain type de relation à autrui : c'est par elle que, dans la préface et le chap. VII du *Traité théologico-politique*, les Théologiens confisquent le pouvoir et assoient une domination et que, dans le chap. XX, la liberté d'opinion et les hommes de caractère indépendant ne sont ni reconnus ni supportables.

Les implications politiques de l'ambition sont donc certes importantes, mais la notion n'est elle-même ni analysée ni expliquée ni définie. Nous sommes alors renvoyés, pour en savoir plus, à l'*Éthique*, et plus précisément au cadre dans lequel est développée l'ambition : celui de l'*imitation des affects*, dont nous nous proposons ici de rappeler les grands principes – hors desquels une claire compréhension de l'affect d'ambition n'est pas possible⁶.

2. Le cadre et le principe de l'*ambitio* : l'imitation des affects (*Éthique* III, 27-31)

Les Propositions 21 à 55 d'*Éthique* III traitent de la formation et du développement des figures interindividuelles de l'affectivité passive, traitement qui, on le sait, fait apparaître l'idée centrale de *mimétisme affectif*. Spinoza en décrit le processus (Propositions 27-30), pour analyser dans la suite les opérations et les effets de l'imagination, qui en découlent

5. P.-F. Moreau, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994, p. 418.

6. Le traitement de l'ambition, chez Spinoza, est donc indissociable de la réflexion politique comme d'une théorie de l'imitation des affects. Or, on avancera que c'est précisément l'absence de celle-ci et l'importance moindre accordée à celle-là qui expliquent, par comparaison, l'absence de définition de l'ambition chez Descartes, dans les *Passions de l'âme*. On ne constate, dans cet ouvrage, qu'une seule occurrence du substantif (Art. 28), et encore n'apparaît-elle là qu'à titre d'exemple, sans jamais être traitée pour elle-même. Au demeurant, on notera la présence d'une passion, l'émulation (Art. 172), espèce de courage qui pousse l'âme à entreprendre les choses qu'elle voit réussir à d'autres, ainsi qu'une définition de la gloire (Art. 66 et 204), laquelle est clairement l'objet de la passion d'ambition (Art. 82).

(Propositions 31-47). Ici sont donc déduites les passions qui naissent non pas seulement d'un objet extérieur, mais aussi bien de la conduite d'un semblable⁷ à l'égard de cet objet. C'est le scolie de la Proposition 27 – à laquelle renvoie l'explication de la Définition 44 – qui pose l'idée d'*imitation des affects* (*affectuum imitatio*), par laquelle, même dans le cas où des hommes ne sont pas au départ attachés par un lien affectif, il s'établit spontanément comme une « communication » entre les affects qu'ils éprouvent.

Rappelons alors que les images des choses sont des modifications du corps qui enveloppent la présence d'un corps extérieur. Or, nous représenter qu'un de nos semblables éprouve un certain affect, n'est possible que si l'idée d'une modification de son corps, qui correspond à cet affect, est comprise dans l'idée que nous avons de *notre* corps. Quand nous nous représentons qu'un de nos semblables éprouve un affect, l'idée que nous avons de notre corps enferme ainsi une modification qui est liée, *en nous*, à cet affect, et il est impossible, par suite, que nous ne l'éprouvions pas. En d'autres termes, en nous représentant l'existence d'un corps extérieur semblable au nôtre, nous avons l'idée d'une affection de notre corps qui enveloppe non seulement l'existence du corps extérieur par lequel il est affecté, mais *aussi* celle des affections de ce corps, dont notre corps est lui-même affecté. C'est ainsi que nous sommes amenés à ressentir ces affections⁸ – ce qui explique par exemple la pitié et l'émulation.

Ce principe posé, les Propositions 28-30 développent les modalités d'action telles qu'elles s'effectuent sous le regard (imaginé) d'autrui : l'ambition, l'humanité, la gloire, la honte, etc. La Proposition 31, seconde Proposition à laquelle renvoie l'Explication de la Définition 44, explique à partir de là l'effet d'un renforcement ou d'un affaiblissement des affects : le simple fait qu'une chose semblable à nous éprouve un sentiment (ou plutôt que nous imaginions qu'elle l'éprouve), suffit à engendrer en nous ce sentiment et, s'il existait déjà, à en accroître la force (car s'y ajoute la puissance de la similitude) ; dans le cas inverse, où un semblable a en aversion ce que nous aimons, c'est un « flottement de l'âme » qui se produit en nous.

Le principe de l'ambition réside donc dans cette propriété de la nature humaine selon laquelle les hommes prennent part aux sentiments de leurs semblables, éprouvent par exemple de la pitié à la vue de la tristesse d'autrui⁹ ou encore connaissent un accroissement de leur propre affect d'amour ou de haine lorsqu'ils les voient partagés par d'autres. Tel est le cadre dans lequel se développe l'analyse de l'ambition, dont les définitions précises se situent dans les scolies des Propositions 29, 31 et 56.

7. D'une « chose semblable à nous [*rem nobis similem*] » (Prop. 27).

8. Cf. *Éth.* III, 27, dém.

9. *Ibid.*, sc. 1.

3. Situation de la Définition 44

Dans ce catalogue raisonné des affects qui clôt l'*Éthique* III, les Définitions 39 à 43 s'attachent aux affects pouvant être rapportés aux désirs touchant la peur du mal (peur, courage, lâcheté, etc.). L'ambition inaugure le dernier groupe des affects recensés (Définitions 44 à 48), lesquels présentent trois caractéristiques. D'une part, il s'agit d'affects qui se rapportent non à la joie et à la tristesse, mais au désir, c'est-à-dire qu'est considérée ici l'*action* que les affects nous déterminent à accomplir en tant qu'ils nous portent toujours vers ce qui doit, selon notre opinion, nous procurer de la joie. D'autre part, les affects de ce dernier groupe sont rapportés aux « désirs immodérés » : outre l'ambition sont ici définis la gourmandise (*luxuria*), désir immodéré de manger, l'ivrognerie (*ebrietas*), désir immodéré de boire, l'avarice (*avaritia*), désir immodéré des richesses et la lubricité (*libido*), désir et amour de l'union des corps¹⁰. Ces affects, enfin, se distinguent des autres par le fait, selon les propres dires de Spinoza¹¹, qu'ils n'ont pas de contraire.

Mettons en évidence, à ce stade, une double caractéristique de l'ambition : en tant que désir immodéré – ce qui reste à comprendre –, elle est en effet de même nature que les quatre suivants ; mais elle semble en même temps s'en distinguer, en ce que les objets de la gourmandise, de l'ivrognerie, de l'avarice et de la lubricité sont clairement d'ordre sensible, physique ou encore matériels. De ce point de vue, l'*ambitio* peut aussi bien être rapprochée des affects qui sont l'objet des dix Définitions précédentes : se rapportant aux désirs de bien ou de mal faire envers autrui (Définitions 34 à 38) ainsi qu'à la peur du mal (Définitions 39 à 43), ces affects engagent d'emblée les relations interindividuelles et, comme l'*ambitio* elle-même, reposent sur le processus de l'imitation des affects.

II. La Définition 44 et son Explication

1. Du désir de plaire au désir de gloire

La Définition 44 donne donc lieu à un premier sujet d'étonnement et d'interrogation : l'ambition, ce « désir immodéré de gloire », n'apparaît, dans les premières définitions qu'en donne le corps d'*Éthique* III (29, sc. et 31, sc.), ni comme immodérée ni comme désir de gloire. Le scolie de la Proposition 29 la définit en effet comme « l'effort pour faire quelque chose et aussi pour s'en abstenir, pour la seule cause de plaire aux hommes ».

10. Convient-il de donner un sens particulier à la distinction entre les adjectifs « *immodica* », réservé à l'*ambitio*, et « *immoderata* », appliqué aux quatre autres désirs ? Suivant leur signification étymologique, le premier présenterait l'idée d'un excès « quantitatif », objet d'une quête active, le second, le sens de déraisonnable, de démesuré, dont l'excès se développerait plus spontanément. Or, sans doute est-il plus difficile d'être glorieux que gourmand ou ivre.

11. *Éth.* III, 56, sc.

Cette définition se pose et s'entend d'abord à partir de la règle qu'énonce la Proposition 29, règle selon laquelle sont dégagés les effets de la théorie du mimétisme affectif¹² : les affects dont nous créditons autrui enclenchent en nous des actions en fonction non seulement de la joie qu'elles sont susceptibles de nous procurer, mais « également [*etiam*] » de celle qu'elles sont censées donner à autrui – du moins tel que nous l'imaginons ; et nous ne pouvons que ressentir cette joie – ou cette tristesse – dont la représentation d'autrui nous renvoie les images. Ainsi, nos actes nous satisfont seulement si nous considérons qu'ils font « également » plaisir aux autres, ou nous déplaisent au contraire seulement si nous imaginons qu'ils peuvent être mal considérés ou mal reçus par eux. Il n'est donc encore question ni d'immodération ni de gloire. L'ambition correspond d'abord à notre désir de plaire aux autres par nos actions et à tirer de nous-mêmes du plaisir à la représentation imaginaire de ce plaisir que nous prêtons à autrui, et dont nous serions nous-mêmes les auteurs. Plus simplement, il s'agit, pour nous, de nous aimer dans et à travers le regard de l'autre. Alors comment et pourquoi l'idée de gloire advient-elle ?

Elle apparaît dans les scolies des Proposition 39 (« l'ambitieux ne désire rien tant que la gloire ») et 56 (« [...] un amour ou bien un désir immodéré [...] d'être glorieux »). Car la *gloria*, selon la Définition 30 des affects, est « une joie qu'accompagne l'idée d'une de nos actions dont nous imaginons que d'autres la louent », ce qui correspond clairement à cette joie tirée de la représentation imaginaire du plaisir, prêtée à l'autre, et dont nous serions nous-mêmes les objets¹³.

D'une part, donc, cette gloire, en tant que joie, est bonne en elle-même – et s'oppose à cette tristesse qu'est la honte (*pudor*) ; d'autre part, elle se trouve en effet nécessairement associée à la représentation de causes extérieures, à savoir le jugement qu'autrui est censé porter sur nos actions. Mais elle se trouve aussi bien rattachée, et là est son ambiguïté, à la considération d'une cause intérieure¹⁴, du fait que, par mimétisme affectif, nous ressentons *pour nous-mêmes* les affects que nous imputons imaginairement à autrui. Quand l'homme fait dépendre sa puissance d'agir du regard et de l'approbation – imaginés – des autres, il est donc sujet au désir de gloire. Nous imaginons ainsi qu'autrui nous considère comme grand, projetons alors sur nous-mêmes une certaine grandeur et, par là, nous fortifions par imagination. L'affect de gloire, objet de l'ambition, résulte ainsi d'un processus de construction de notre propre éminence, indissociable d'un mouvement d'auto-glorification.

12. On suivra sur ce point les analyses de P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie ; la vie affective*, Paris, PUF, 1995, p. 234 et suiv.

13. On est là très proche de la définition cartésienne de la gloire, « joie fondée sur l'amour qu'on a de soi-même mais qui vient de l'opinion d'autrui » (*Passions de l'âme*, Art. 204).

14. Cf. *Éth.* III, 30, sc., qui caractérise la gloire comme « joie qu'accompagne l'idée d'une cause intérieure ».

Mais en même temps, précisément parce qu'elle soumet la considération de soi à la représentation de l'autre, à tel point que l'ambitieux peut bien s'imaginer apprécié de tous « alors même qu'il est méprisé de tous »¹⁵, la gloire n'est pas sans envelopper elle-même *une dimension d'aliénation*. Il convient donc de souligner la tension entre l'utilité de la gloire comme joie, et sa fréquente nocivité comme dépendance à l'égard d'autrui, forme passive qui prend le nom de « vaine gloire ». Aliénante en tant qu'on se représente soi-même exclusivement selon l'image qu'on se fait de ce qu'autrui, en particulier le vulgaire, inconstant, pense de soi, la vaine gloire consiste à s'attribuer un mérite imaginaire, excessif ou vain : « qui tire gloire de l'opinion du vulgaire, en proie chaque jour au souci, s'efforce, s'agite, fait tout pour garder sa réputation »¹⁶. C'est bien à cette propension à l'excès que renvoie le caractère « immodéré [*immodica*] » présent dans la Définition 44, qui donne finalement à l'ambition une dimension négative, un caractère qu'il nous faut justifier plus avant.

2. Un désir « immodéré », ou l'ambivalence inhérente au mimétisme affectif

Ce caractère d'immodération est à rattacher au phénomène de l'ambivalence de l'affectivité passive dans le cadre de l'imitation des affects. En elle-même, en effet, cette imitation n'est pas une aliénation. Elle l'est seulement dans la mesure où les sentiments imités sont eux-mêmes aliénés, ce qui est le cas tant que nous sommes soumis aux processus de l'imagination et aux passions. Rappelons que les affects considérés comme destructeurs (la jalousie, l'envie, l'ambition, etc.) ne forment pas le tout de la vie affective : l'imitation des affects *peut également entraîner des actions positives*. Il y va ainsi de l'émulation (imaginer autrui animé d'un certain désir semblable au nôtre¹⁷), de la bienveillance (être conduit à délivrer l'autre de son malheur, à nous identifier à la joie retrouvée de notre semblable, une joie en outre renforcée par les louanges d'autrui¹⁸) et même de l'ambition, au sens où Spinoza la définit en III, 29, sc. Autant en effet nous nous efforçons de réaliser ce qui est favorable à notre joie et de fuir ou de détruire ce qui lui est défavorable, autant nous nous efforçons de réaliser ce que nos semblables, croyons-nous, imaginent avec joie, comme de détruire ce qui est pour eux, croyons-nous, cause de tristesse, et de fuir tout ce qu'ils ont en aversion¹⁹. Nous éprouvons alors une joie à nous considérer nous-mêmes, ce qui se rattache à la *gloria* comme « joie qu'accompagne l'idée d'une cause intérieure »²⁰. En bref, l'imagination produit ici un

15. *Ibid.*

16. *Ibid.* IV, 58, sc.

17. *Ibid.*, 27, sc.

18. *Ibid.*, cor. III ; voir encore la Définition 35 des affects.

19. *Ibid.*, 29.

20. *Ibid.*, 30, sc.

renforcement de l'affect positif qui peut bien laisser espérer la concorde et la paix²¹.

Pendant, à cette ambition en ce sens « positive », Spinoza, toujours dans le scolie de la Proposition 29, donne *un autre nom* : celui d'« humanité [*humanitas*] ». Car ce scolie apporte une précision décisive pour comprendre le caractère « immodéré » de l'ambition mentionné dans la Définition 44, qui « fixe » ce désir dans une dimension négative : l'effort pour faire quelque chose ou s'en abstenir, en vue seulement de plaire aux hommes, « s'appelle Ambition, surtout [*praesertim*] quand nous mettons tant de zèle à plaire au vulgaire que c'est à notre détriment, ou à celui d'autrui (...) ; autrement on l'appelle habituellement Humanité ». Voilà qui rattache plus proprement l'ambition à une conduite zélée et à des effets négatifs, en en faisant un affect toujours potentiellement facteur de troubles. En conséquence, ou bien toute ambition, au sens strict, se voit réellement sinon potentiellement immodérée, ou bien cet affect, s'il est modéré, doit porter un autre nom, celui d'*humanitas*, action de plaire mais sans zèle ni effets dommageables pour soi-même comme pour autrui²².

Ainsi, en vertu de l'imitation des affects, si nous imaginons quelqu'un jouissant d'une chose dont nous ne pouvons pas jouir en même temps, nous nous efforcerons de faire en sorte qu'il ne l'ait pas. La même imitation des affects qui en effet nous fait compatir au malheur d'autrui, peut nous rendre son bonheur insupportable et faire, aussi bien, que sa personne devienne objet de haine. Confronté de la sorte à l'altérité du désir des autres, et suivant l'idée, voire la haute idée que nous nous faisons de nous-mêmes, ce désir du désir d'autrui qu'est l'ambition s'exprime *d'abord surtout* comme désir de soumettre autrui à notre propre modèle ; nous souhaitons là seulement une chose : que chacun ait le même tempérament (*ingenium*) que nous et y obéisse²³. C'est pourquoi l'ambition, au départ simple désir de plaire, *devient finalement* cet « effort pour faire que chacun approuve ce que soi-même on aime ou on a en haine » : c'est là « en vérité [*revera*] » l'ambition, écrit Spinoza²⁴.

C'est ce glissement du désir de plaire au désir de dominer qui explique les effets de discordes et de conflits, au point que du désir de gloire aliéné au vulgaire « naît un énorme appétit de s'opprimer les uns les autres de toutes

21. On sait que les passions, pour Spinoza, ont une vertu de socialisation, même dans la mesure où elles produisent des satisfactions imaginaires ; on notera sur ce point une certaine opposition avec Hobbes, pour qui la recherche de la gloire (*glory*) constitue, avec la rivalité et la méfiance, une des trois causes de querelles interminables entre les hommes (cf. *Léviathan*, chap. XIII, Paris, Sirey, 1971, trad. Tricaud, p. 123).

22. Rappelons que nous avons ici affaire à des désirs et à des affects envisagés sous le régime de l'imagination et que, dans ce cadre, marqué par l'ambivalence, « de la même propriété de la nature humaine d'où il suit que les hommes ont pitié, il suit aussi que ces mêmes hommes sont envieux et ambitieux », *Éth.* III, 32, sc.

23. *Ibid.*, 31, cor.

24. *Ibid.*, sc.

les façons possibles »²⁵. Comme bien des affects passifs, l'ambition nous sépare des autres. Et c'est un tel effet que porte en lui l'adjectif « *immodica* » de la Définition 44²⁶.

3. L'Explication, ou la singularité de l'ambition

Ambivalente dans ses effets, l'ambition semble encore équivoque en sa nature même – ce que révèle l'Explication de la Définition 44. Désir particulier (celui de gloire), elle est en même temps désir général en tant qu'elle se joint à tout autre affect, s'étend à l'ensemble de la vie affective. L'ambition revêt ainsi un caractère en quelque sorte dominant : *désirer serait toujours aussi désirer la gloire, et de façon immodérée*. Que « tous les affects [*omnes affectuus*] » en soient « alimentés et fortifiés » signifie que ce désir de gloire « dynamise » toutes les passions en ce que, en nous forçant à vouloir plaire, il nous incline à subordonner nos conduites au désir d'autrui. Mais comment comprendre plus avant cette singularité d'une extension générale de l'ambition, telle qu'elle agit comme une sorte de *conatus* à l'égard de tout autre affect ?

La Proposition 27 d'*Éthique* III, qui pose l'imitation des affects, doit être complétée par la Proposition 31 : le fait que nous nous représentions que d'autres recherchent les choses que nous-mêmes aimons, nous concerne directement et joue un rôle essentiel dans le développement de nos propres sentiments. Plus précisément, l'image que nous nous faisons du désir des autres, en tant que ce désir correspond au nôtre, *renforce* notre désir, lui donne « plus de constance [*constantius*] », car *l'image de l'autre agit alors comme une nouvelle cause* venant alimenter notre désir, nous faisant par exemple imaginer que son objet a encore plus de valeur. C'est par ce phénomène de *l'adjonction* – fut-elle parfois pressante et pesante – *de l'opinion d'autrui* que l'ambition touche l'ensemble de la vie affective, en double en permanence le déroulement et lui confère enfin amplitude et constance. Tel est ce facteur supplémentaire sans lequel l'ambition ne porterait pas tant à son comble notre propre exaltation de nous-mêmes. C'est ainsi que les affects de jalousie ou de haine peuvent être aussi bien renforcés par la seule image que nous nous faisons de la réussite des autres ou de leur

25. *Éth.* IV, 58, sc. ; des effets de l'ambition soulignés en termes d'« obstacles », de « conflits », de « haine » (III 31, sc.) ou encore de « discordes » et de « séditions » (IV, App., chap. XXV), et qui expliquent son traitement – évoqué plus haut – dans le *TTP* et le *TP*.

26. Pour expliquer plus complètement ce caractère négatif, il conviendrait encore de remarquer que si l'ambition est définie comme « un amour ou bien [*vel*] un désir immodéré (...) d'être glorieux » (III 56, sc.), l'amour et le désir eux-mêmes « peuvent être excessifs » (IV, 44) ; il y a excès dans la mesure où la force et l'accroissement d'un affect sont fonction de « la puissance de la cause extérieure comparée à la nôtre » (IV, 5). Le scolie de IV, 44 développe ce phénomène d'une adhésion tenace de l'esprit à un seul et même affect, jusqu'à un point de « délire » et de « folie » ; et Spinoza de prendre l'exemple, à côté de l'*avaritia* et de la *libido*, de l'*ambitio* qui, ne faisant penser à rien d'autre qu'à la gloire, est bien une « espèce de délire [*delirii species*] ». Nous verrons plus loin la portée, pour le philosophe, d'un tel phénomène.

mépris à notre égard ; que « cet affect universel et constant qu'est l'avidité pour les richesses est favorisé par l'ambition de la gloire [*gloriae cupidine*] »²⁷ ; que la satisfaction de soi-même, enfin, se voit « de plus en plus alimentée et fortifiée par les louanges et au contraire de plus en plus perturbée par le blâme. Voilà pourquoi, poursuit Spinoza, c'est la gloire, *surtout*, qui nous conduit [*gloria maxime ducimur*] »²⁸. Telle est la singularité de l'ambition, puissante, prégnante, dominante voire dominatrice, qui fait encore dire à Spinoza que « nous sommes *tous* très sensibles à l'attrait de la gloire »²⁹.

Deux grandes conséquences peuvent être tirées de cette propriété de l'ambition. La première est d'éclairer sous un autre jour son caractère « immodéré » qui, outre l'excès, enveloppe encore cette vocation de l'ambition à l'extension voire à l'expansion, comme sa grande inaptitude à sa limitation. La seconde conséquence est celle que tire l'Explication elle-même : « cet affect peut être à peine [*vix*] surmonté », précisément en raison de son emprise particulière qui a pour ressort la médiation de l'image de l'autre. Si tout désir est toujours en même temps désir de gloire, on ne se débarrassera jamais complètement de ce dernier, ce qui fait paraître l'ambition comme peu conciliable avec une conduite de vie raisonnable.

C'est cette puissance de l'ambition qu'illustre la citation de Cicéron. Dans l'économie du texte, elle ne semble pas absolument indispensable. Mais elle voit advenir le personnage du philosophe. Tout le problème, rappelons-le, est de comprendre cette articulation entre ambition et philosophie, mise en place par l'entremise de Cicéron. Que signifie cet emboîtement de discours et, au fond, pourquoi Spinoza cite-t-il ici, lui qui le fait explicitement si rarement ?

III. La citation finale et l'apparition problématique du « philosophe »

1. Significations premières et usages de la citation cicéronienne

Dans « Le moment stoïcien de l'*Éthique* de Spinoza »³⁰, Alexandre Matheron écrit : « Il est certain, d'une façon générale, que Spinoza connaissait bien Sénèque, il est très probable qu'il connaissait aussi Épictète (dont il possédait le *Manuel*) et les exposés du Stoïcisme donnés par Cicéron (au moins celui du *De Finibus*) ». Sans doute peut-on ajouter le *Pro Archia*,

27. *TP X*, 6.

28. *Éth.* IV, 52, sc. Souligné par nous. Notons que l'expression « *gloria maxime ducimur* » est la même que celle de Cicéron dans la citation qui clôt l'Explication de la Définition 44.

29. « (...) *gloria maxime ducitur omnes* », *TP VII*, 6 ; souligné par nous. Cf. encore *TP VII*, 10.

30. In *Le Stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, P.-F. Moreau (dir.), Paris, Albin-Michel, 1999, p. 302.

source de cette citation (chap. XI), voire les *Tusculanes*, qui reprennent quasiment la même formule³¹. Mais ce n'est là qu'une hypothèse, au demeurant peu décisive puisque cette citation, qu'on trouve déjà chez Montaigne et chez Bacon, peut faire partie de ces formules suffisamment répandues et connues pour qu'il ne soit pas besoin de la connaître de première main. Précisons par ailleurs que Spinoza n'a pas l'habitude de citer ou même d'évoquer Cicéron – en tout cas explicitement –, puisque son nom n'apparaît qu'une fois ailleurs, dans un développement sur la dictature³².

Le mot de Cicéron place d'emblée le philosophe dans une contradiction : il se découvre, comme tout un chacun, enclin à cette passion si peu philosophique de la gloire, sans pour autant renier les verdicts qu'il prononce contre elle. En termes plus familiers, on dira que le philosophe, même à son insu, cherche comme tout le monde à se faire encenser. Cette citation illustre et vient à la fois confirmer, comme par l'expérience, la puissance de l'ambition, l'irrésistible attrait de la gloire. Certes, comme l'énonce le *Traité Politique* et comme le dit Cicéron lui-même avant la phrase en question, « nous sommes tous très sensibles à l'attrait de la gloire [*trahimur omnes laudis studio*] » ; mais Spinoza retient ici surtout de Cicéron le cas de ceux qui, *a priori*, y seraient ou devraient y être le moins sensible : « les meilleurs » (certainement dans l'ordre de la sagesse), « les philosophes », tous soucieux de vivre selon la raison, de conduire leurs désirs tout en reconnaissant les biens dignes d'être poursuivis.

Spinoza n'est pas le premier à mentionner cette formule cicéronienne, c'est-à-dire, au fond, à évoquer le thème de *la faiblesse du philosophe*, figure de la sagesse et de la raison, du savoir et de la mesure, en proie, comme chacun, à un tel affect révélant sa fragilité voire son impuissance. L'idée n'est en soi ni nouvelle ni originale. En fait-il cependant un usage singulier ? Il peut être utile, pour le savoir, de se pencher brièvement sur trois penseurs qui usent de cette même citation, à commencer par son auteur même.

Dans les *Tusculanes*³³, Cicéron s'attache à souligner que le sacrifice visible et exceptionnel de certains hommes pour leur patrie, assez fous pour vivre « dans les fatigues et les dangers », ne peut trouver sa motivation que dans un « puissant espoir d'immortalité », ancré en notre nature comme « une sorte de pressentiment des siècles à venir ». Hommes d'État, poètes, sculpteurs, *philosophes* sont animés du *désir naturel* de postérité, de faire parler d'eux après leur mort. L'ambition, désir de gloire, est ici articulée aux thèmes de l'immortalité, de l'histoire et de la mémoire – auxquels les Romains, comme on le sait, se montraient particulièrement sensibles. Dans

31. Livre I, 15 : « Et nos philosophes ! n'inscrivent-ils pas leurs noms en tête des livres mêmes qu'ils écrivent sur le mépris de la gloire ? [*Quid nostri philosophi ? nonne in is libris ipsis, quos scribunt de contemnenda gloria, sua nomina inscribunt ?*] ». Paris, « Les Belles Lettres », 1960, trad. J. Humbert.

32. *T.P.* X, 1.

33. *Op. cit.*

le *Pro Archia*³⁴, la louange, horizon de tous les guerriers, joue comme un puissant aiguillon et, à nouveau, comme condition de mémoire par-delà la mort. Pourquoi, demande Cicéron, s'il n'y a point d'homme insensible aux attraits de la louange, dissimuler ce sentiment généreux qui éclate en nous malgré nous ? On remarquera alors déjà, de la part de Spinoza, comme une instrumentalisation – au demeurant ni problématique ni choquante – de l'affirmation cicéronienne, qui fait passer cette dernière du cadre de l'histoire et de la mémoire, c'est-à-dire d'un rapport au temps, à celui de l'affectivité passive.

Montaigne, lui³⁵, relève que la sottise la plus universelle est « le souci que l'on se fait pour sa réputation », car on ne fait là que « courir après ce qui n'est qu'une image ». Et c'est cette sottise, précise-t-il, « dont les philosophes eux-mêmes ont le plus de mal à se défaire » parce qu'elle est une tentation constante et a en nous de vives racines. « Car, comme dit Cicéron, ceux mêmes qui la combattent, encore veulent-ils que les livres qu'ils en écrivent, portent au front leur nom, et se veulent rendre glorieux de ce qu'ils ont méprisé la gloire ». Autant le penseur romain insistait sur le contexte militaire et politique, sur les hauts faits des grands hommes, autant Montaigne tient ici sur l'ambition un propos explicitement négatif : la conduite ambitieuse est tenue pour aberrante et qualifiée de « sottise », la plus commune, chose du monde la mieux partagée. En procède du coup un autre discours sur les philosophes : s'ils sont légitimés, chez Cicéron, à rechercher la gloire, ils sont placés ici face à leur faiblesse, sacrifiant comme tout un chacun au désir de réputation.

Au chapitre LIV de ses *Essais*³⁶, Bacon traite de « la vaine gloire [*Of vain Glory*] », en en jugeant sévèrement les effets, en termes de violence et de discorde. Elle peut néanmoins avoir son efficace, tant en matière politique (répandre les rumeurs, user de mensonges utiles et flatteurs)³⁷ qu'en matière de connaissance : « Pour la réputation du savoir, sans quelques plumes d'ostentation, le vol sera lent : "On écrit qu'il faut mépriser la gloire, mais on inscrit son nom sur le livre". Socrate, Aristote, Galien étaient des hommes pleins d'ostentation ; la vanité aide assurément à perpétuer le souvenir des hommes (...). La gloire de Cicéron, de Sénèque, de Pline le Jeune, n'aurait point duré si longtemps s'ils n'y avaient joint quelque vanité dans leur caractère »³⁸. Si elle est un vrai défaut, la recherche de la gloire n'est pas pour autant considérée comme un vice ; et sa vertu – Bacon, sur ce point, reste proche de Cicéron – consiste dans la perpétuation du souvenir, dans la possibilité qu'elle offre de « durer » dans la mémoire de l'humanité. Un

34. *Op. cit.*

35. *Essais* I, 41 (« De ne communiquer sa gloire »).

36. Paris, Aubier-Montaigne, 1979, trad. M. Castelain.

37. *Op. cit.*, chap. XXXVI, où Bacon traite de l'ambition dans un cadre essentiellement politique, à des fins de recommandations – au Prince ou à une République – touchant les bonnes et les mauvaises conduites à l'égard des ambitieux.

38. *Op. cit.*, chap. LIV.

portrait peu flatteur de la *vain Glory*, donc, mais qui en souligne aussi les bienfaits, et Bacon de citer Cicéron, tout en le nommant comme exemple de sa propre formule.

Si la signification générale de la citation cicéronienne ne semble pas vraiment problématique, le serait davantage, sous la plume de Spinoza, son *statut* : comme on pourrait en avoir d'emblée le sentiment et comme l'écrivent la plupart des commentateurs qui se sont penchés sur ce passage, Spinoza ferait preuve ici d'une ironie moqueuse à l'encontre des philosophes. Mais ne dérogerait-il pas dans ce cas à sa fameuse règle de comprendre plutôt que de railler ? Ne serait-ce pas là, en outre, une façon implicite de s'exclure lui-même de tout désir de gloire ? L'examen de ce problème du statut de la citation appelle, au préalable, deux remarques relatives à cette citation, telle que la reprend Spinoza.

Tout d'abord, de quels « philosophes » s'agit-il ici ? Il se peut que la question ne soit pas pertinente : on pourrait, à la limite, se contenter de dire qu'il s'agit de philosophes qui écrivent des livres³⁹ dans lesquels ils incitent au mépris de la gloire. Mais voyons Bacon qui, lui, donne des noms : « Socrate, Aristote, Galien ». On est d'emblée frappé par l'évocation plutôt problématique de Socrate, dont on cherchera vainement les livres, *a fortiori* sur le mépris de la gloire. Mais qui, Cicéron lui-même, pouvait-il avoir en vue ? Sans doute pas Aristote – contrairement à ce qu'affirme Bacon – qui, blâmant l'ambitieux seulement « en ce qu'il convoite l'honneur plus qu'il ne convient et le cherche là où il ne faut pas »⁴⁰, n'écrit donc pas sur le mépris de la gloire. Peut-être alors Diogène de Sinope, connu pour afficher son mépris pour la gloire, mais dont l'authenticité des œuvres demeure problématique. Alors sans doute est-ce d'abord à lui-même que pense Cicéron, puisqu'il avoue, dans la suite immédiate de ce propos du *Pro Archia*, être lui aussi dans une recherche d'honneurs – et Bacon fait alors bien de le citer. Quant à Spinoza, bien moins explicite que le philosophe anglais, on avancera qu'il peut bien ici songer aux Stoïciens qui considéraient les passions comme des maladies de l'âme⁴¹ et, d'une façon générale, aux moralistes ainsi qu'aux Scolastiques, héritiers des Pères de l'Église, eux-mêmes contempteurs, s'il en fut, du désir de gloire. La seconde remarque porte sur le rapport au *nom* propre, présent dans la citation de Cicéron. Il est certes là question de renommée, plus précisément d'une mise en avant de soi-même, dans son identité propre. Quand les pontifes de l'État hébreu, écrit Spinoza dans le *Traité théologico-politique*, eurent acquis « le pouvoir de traiter des affaires de l'État et le droit du principat, alors chacun

39. Cicéron parle plus précisément de « *libelli* », c'est-à-dire d'opuscules, de petits traités.

40. *Éthique à Nicomaque*, IV, 10, 1125b 9-10, Paris, Vrin, 1979, trad. Tricot.

41. Ainsi Zénon, pour qui « l'amour de la gloire » fait partie de ces « infirmités » dans l'âme que sont les passions (Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 115, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1962, p. 53, trad. É. Bréhier revue par V. Goldschmidt et P. Kucharski) ; Sénèque, selon qui être « torturé par une ambition dont le succès dépend des jugements d'autrui » est une façon de « gaspiller sa vie » (*De brevitate vitae*, II, 1, *Ibid.*, p. 696, trad. É. Bréhier revue par J. Brunschwig).

voulut rechercher la gloire *pour son nom* [*nominem gloriam*] dans la religion comme dans tout le reste »⁴². Et si la modestie, peut-on encore lire dans l'*Éthique*, naît non pas de la raison mais de l'affect, elle est alors de l'ambition qui s'emploie surtout à jeter les autres dans l'admiration « (...) pour avoir une discipline à son nom [*ut disciplina ex ipso habeat vocabulum*] »⁴³. Ainsi à l'ambition, dès qu'elle enveloppe une négation des autres, se joint une mise en avant du nom propre, destinée à marquer les esprits, et si possible les mémoires, à travers les temps. On pourra alors se demander ce qu'il en fut, sur ce point précis, de Spinoza lui-même.

2. Du problème d'une ironie spinozienne à la raison d'être de la citation

L'attitude philosophique, on le sait, doit avant tout s'attacher à considérer « les affects humains – amour, haine, colère, gloire, compassion (...) non pas comme des vices de la nature humaine, mais comme des propriétés qui lui appartient (...) qui, tous fâcheux qu'ils sont, sont cependant nécessaires et ont des causes déterminées pour lesquelles nous nous efforçons de comprendre [*intelligere*] leur nature »⁴⁴. Mépriser la gloire est donc cette attitude des philosophes que Spinoza, par l'entremise de Cicéron, semble ici tourner en dérision : fautifs eux-mêmes de concevoir un affect comme un vice dont nous serions fautifs, ils révèlent, du coup, leur *ignorance* des affects comme de « choses naturelles qui suivent les lois communes de la nature »⁴⁵. La flèche se fait plus vive encore de ce que les philosophes n'échappent pas eux-mêmes au désir de gloire, chose peu étonnante puisque leur approche de l'affectivité humaine n'est pas elle-même digne de l'attitude philosophique de compréhension. Bref, ces penseurs philosophent de bien mauvaise façon, au point qu'ils se retrouvent victimes de cela même qu'ils affirment devoir combattre. L'ironie spinozienne fait donc fond sur trois griefs. D'une part *une faute* : celle d'une attitude de mépris, c'est-à-dire finalement de moralisme, en lieu et place d'une démarche rationnelle de compréhension. D'autre part *une inconséquence* : les philosophes font le contraire de ce qu'ils écrivent et n'échappent pas à l'affect même qu'ils incitent à condamner. Enfin *une ignorance* : celle de la vraie nature des affects et même, comme nous le verrons, celle d'un possible caractère rationnel de la gloire. Ces philosophes persévèrent donc dans un processus imaginatif et non sous la conduite d'une raison à laquelle, pourtant, ils prétendent. Et l'on ne doit pas se montrer particulièrement surpris, de la part de Spinoza, de ce trait fortement péjoratif et apparemment ironique à l'encontre des « philosophes »⁴⁶.

42. Chap. XVIII, p. 589. Souligné par nous.

43. IV, App., chap. XXV. Souligné par nous.

44. TP I, 4 – pour ne donner qu'une référence de cette idée souvent reprise.

45. *Éth.* III, Préface.

46. On voit en effet « les philosophes » faire erreur car juger des choses par les noms et non des noms par les choses (PM I, I), confondre l'âme avec les choses corporelles (*Ibid.*, II, XII), être peu accoutumés à distinguer les êtres de raison d'avec les choses réelles (Lettre XII

Faisons alors retour sur le problème du statut de la citation et sur celui du sens de cette imbrication de discours, où le philosophe Spinoza cite le philosophe Cicéron qui parle lui-même des philosophes. Quel sens se dégage ici de l'attitude de Spinoza ? Certes, sans explicitement citer, Spinoza use souvent, en l'intégrant dans son propos, de formules empruntées aux auteurs classiques (grecs et latins). Mais, fait rare dans l'*Éthique*, il y a là citation, ce qui signifie d'abord que *ce n'est pas Spinoza lui-même qui parle*. S'agit-il donc de prudence ? Mais Spinoza, d'une façon générale, dit ce qu'il a à dire et l'on ne voit pas vraiment ici quel danger serait encouru. S'agit-il d'un énoncé d'autorité ? Mais de ce genre d'attitude, Spinoza est fort peu coutumier. Avançons alors que le sens de cette citation est précisément d'être une citation, c'est-à-dire *une délégation de parole* : tout se passe comme si Spinoza évitait de parler en son nom et que, pouvant bien partager la dérision que présente ce propos, il la laisse en même temps à d'autres. De la sorte, il se maintient comme philosophe, reste attaché à comprendre et non à railler, et évite ainsi de tomber lui-même, s'il parlait en son nom, dans le piège dont les autres sont victimes – lui qui d'ailleurs a mis son nom sur au moins un livre et qui compte bien faire publier cette *Éthique*. Cette délégation de parole à Cicéron peut alors avoir le *statut d'un procédé stratégique* venant renforcer l'affirmation du philosophe géomètre contre le moraliste inconséquent.

Cependant, cette thèse d'un caractère ironique avec lequel Spinoza parlerait ici médiatement des philosophes, ou ce que P. Macherey considère comme « l'ironie de cette remarque désenchantée »⁴⁷, ne va pas du tout de soi. Si, comme on l'a dit, Spinoza ne s'interdit pas la dérision, pourquoi mettrait-il alors ici en œuvre comme une stratégie de dissimulation ? Dérogerait-il vraiment ici à son propre principe de comprendre plutôt que de rire et de pleurer, ainsi qu'à cette idée que « la raillerie et la plaisanterie reposent sur une opinion fausse et font connaître une imperfection dans le railleur et le plaisant »⁴⁸ ? On se situe, il faut le rappeler, dans une *Explication*, destinée à montrer toute la puissance de l'ambition. Il serait alors plus juste de penser que la référence à Cicéron viendrait à l'appui du propos, comme par le fait, qu'elle aurait le statut, sous la plume de Spinoza, non pas seulement d'une illustration ou d'un *exemplum*⁴⁹, mais d'un

à Meyer, 20 avril 1663), prendre en effet les passions pour des vices dont les hommes seraient fautifs (*TP* I, 1) et se montrer peu doués pour traiter des matières politiques (*Ibid.*, 2). Et sur les cinq autres occurrences de l'*Éthique* où il est question de « philosophes », ces derniers soit se trompent et raisonnent mal (I, 33, sc. 2 ; II, 40, sc. 1), soit tombent dans des extravagances (I, App.) soit, comme Descartes, se livrent à des explications obscures et confuses (V, Préface).

47. *Op. cit.*, p. 236, n.

48. *CT* II, XI.

49. Examinant – quoique plus particulièrement dans *TTP* – la pratique et la fonction de la citation chez Spinoza, J. Lagrée souligne qu'il s'agit de dépasser une première lecture « qui porterait à considérer que, chez un auteur comme Spinoza, (...) la citation ne peut jouer que

raisonnement par contre-épreuve, qui envisage le cas le plus défavorable : que même le philosophe n'échappe pas à l'ambition attestée d'autant plus de la puissance de cette dernière. Spinoza citateur ne s'efface donc en rien derrière l'auteur cité mais s'affirme au contraire dans le choix et le traitement de sa citation.

Car au fond, plutôt que de se moquer, Spinoza ne fait-il pas ici que souligner *l'humanité du philosophe*, c'est-à-dire *son statut de mode fini* ? On sait qu'« il est impossible que l'homme ne soit pas une partie de la nature et ne puisse éprouver d'autres changements que ceux qui se peuvent comprendre par sa nature seule et dont il est cause adéquate » ; de la sorte, il « est nécessairement toujours soumis aux passions, suit l'ordre commun de la nature et y obéit (...) »⁵⁰. Si la passion ne relève pas d'un vice ou de quelque dysfonctionnement de la nature, mais correspond à des événements inscrits en son cours et conformes à ses lois générales et nécessaires, il n'est alors pas plus possible au philosophe – comment le serait-ce ? – de se soustraire – même s'il peut s'imaginer l'être – à l'influence des causes extérieures. Il n'y a donc pas de passions plus ou moins ridicules. Ce que nous dit alors cette citation sur le philosophe, c'est simplement *ce qu'il est*, tant par opposition à un idéal ou à un devoir-être qu'à une certaine tradition désireuse d'en faire un être à part, sorti de quelque caverne ou replié dans quelque citadelle intérieure.

Plus précisément ici, nous cherchons à plaire aux hommes, à leur être utiles, et désirons encore qu'ils nous en attribuent l'efficacité ; si, par conséquent, ceux que nous obligeons croient nous devoir leur joie ou leur satisfaction, nous la partagerions, saurions qu'ils nous la doivent, et notre effort pour nous imaginer nous-mêmes se verrait ainsi renforcé par l'idée de nous-mêmes comme cause. Tel est le processus suivant lequel « même les philosophes » veulent aider les hommes et paraître la cause de cette aide en leur enseignant à mépriser la gloire. Suivant ces lois de la mimétique des affects, vivant avec et sous le regard des autres dont l'influence est inévitable, comment le philosophe serait-il méprisable d'inciter à mépriser la gloire ?

Mais notre problème initial demeure : *pourquoi, au fond, Spinoza parle-t-il du philosophe à l'occasion précise d'un traitement de l'ambition* ? Il nous paraît devoir aller au-delà d'une fonction d'appui du propos sur la puissance singulière de l'ambition. Car cette Explication de la Définition 44 est la seule occurrence, dans *l'Éthique*, où l'on voit le philosophe explicitement rattaché à un affect précis. Pourquoi donc l'ambition, plus qu'un autre affect ? Serait-elle *l'affect même du philosophe* ? Voilà qui n'est pas dit ici et que le fait même de citer dispense d'expliquer. Or, comme nous

le rôle d'*exemplum*, d'exemple illustratif (...) ou de constitution d'un horizon culturel et expérientiel commun à un ensemble de lecteurs héritiers de la culture latine » (*Spinoza et le débat religieux*, P.U. de Rennes, 2004, p. 98).

50. *Éth.* IV, 4 et cor.

voudrions le montrer, comprendre ce rattachement spécifique exige un détour par le *Traité de la réforme de l'entendement*, et plus précisément par son « Prologue » où il est question, à côté des plaisirs et des richesses, des honneurs et de la gloire ; en outre, réaffirmant la puissance de l'ambition, ce texte ouvre d'une certaine façon à une possible positivité de la gloire, apportant en cela un autre éclairage à la citation cicéronienne de l'*Éthique*.

IV. L'*ambitio* comme l'affect du philosophe

1. De Spinoza lui-même face à l'ambition

En reprenant la citation de Cicéron, peut-être Spinoza a-t-il pensé à lui-même et à cette dimension d'inscription de son nom sur des livres écrits. Il inscrivit son nom seulement une fois, comme on le sait, sur un ouvrage publié : les *Principes de la philosophie de Descartes*. Dans la Lettre 13 de juillet 1663, il raconte à Oldenburg les circonstances de rédaction des *Principes* et l'autorisation de publication qu'il en a accordée, puis ajoute : « De la sorte, peut-être quelques personnes d'un rang élevé se trouveront-elles dans ma patrie qui voudront voir mes autres écrits où je parle *en mon nom*, et feront-elles que je puisse les publier sans aucun risque »⁵¹. Le souhait n'est pas dénué d'une certaine ambition, et l'on peut penser que publier d'abord sur Descartes, c'est publier sur un nom célèbre, bon moyen de renvoyer à soi, de donner en effet l'idée ou l'envie de lire ses propres ouvrages, écrits en son nom propre.

Cependant, Spinoza avoue aussitôt à Oldenburg préférer « le silence plutôt que de [se] rendre odieux à [ses] concitoyens en leur imposant, contre leur gré, la connaissance de [ses] opinions ». La publicité de soi sait ici se mesurer. En témoignent son refus de l'offre de chaire ordinaire de philosophie à l'Université de Heidelberg (1673), ainsi qu'une déclaration explicite à Jacob Osten : « les athées, en effet, ont coutume de rechercher sans mesure les honneurs et les richesses, choses que j'ai *toujours* méprisées, comme le savent tous ceux qui me connaissent »⁵². Aussi P. Macherey note-t-il à ce sujet que le propos de Cicéron sur les philosophes « ne peut guère s'appliquer à Spinoza lui-même, qui, lorsqu'il écrit ces lignes est célèbre pour un ouvrage, le *Tractatus theologico-politicus* de 1670, publié sans nom d'auteur. (...) Il reste, malgré tout, que Spinoza n'a pu effacer son nom de la mémoire des hommes, qui continuent à l'estimer particulièrement, d'autant plus qu'il ne l'a pas particulièrement recherché »⁵³.

Cependant, on connaît l'aveu que fait Spinoza dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, de n'avoir pu « renoncer entièrement à l'avarice,

51. Souligné par nous.

52. Lettre 43 de fin janvier-début février 1671. Souligné par nous.

53. *Op. cit.*, p. 236, n.

au plaisir et à la gloire » (§ 10). L'attrait de la gloire semble donc l'avoir atteint, et ce, en contradiction avec le ferme propos soutenu à Jacob Osten. Mais la contradiction n'est qu'apparente, car le statut du Prologue du *Traité de la réforme de l'entendement* ne peut en toute rigueur être considéré comme autobiographique⁵⁴. Bien plus instructif doit être alors pour nous la dimension proprement philosophique de ce peu d'ambition qu'a bien semblé manifester Spinoza dans sa propre vie.

2. Le Prologue du *Traité de la réforme de l'entendement* et la recherche des honneurs : pourquoi l'ambition comme l'affect du philosophe

Selon le § 3 du *Traité de la réforme de l'entendement*, ce que les hommes regardent comme biens suprêmes peut être ramené à trois objets : les richesses, les honneurs (*honores*) et les plaisirs. Apparaît ici une difficulté de traduction : les *honores* sont-ils bien l'objet de ce que Spinoza appelle *ambitio* ? Une réponse affirmative peut-être justifiée par l'*Éthique* : « les ambitieux, écrit Spinoza, se désolent le plus quand ils désespèrent d'accéder à l'honneur [*honore*] qu'ils ambitionnent »⁵⁵ ; Appuhn précise quant à lui que le mot « honneur » a, dans ce Prologue, « le sens d'estime de la part d'autrui », ce qui correspond à l'ambition comme désir de plaire⁵⁶ ; B. Rousset, pour sa part, précise que Spinoza, dans le Prologue du *Traité de la réforme de l'entendement*, « emploie “*honor*” tantôt au singulier (pour désigner génériquement un mode d'ambition), tantôt au pluriel (pour les diverses choses dans lesquelles cette ambition s'investit) »⁵⁷ ; ajoutons enfin que c'est à partir du § 10 du texte que le terme « *honor* » glisse vers celui de « *gloria* », objet de l'ambition dans notre Définition 44 de l'*Éthique*.

La puissance de l'ambition apparaît donc déjà dans le § 3 du *Traité de la réforme de l'entendement*. Il est à remarquer que Spinoza examine ici le plaisir, les richesses et l'honneur du point de vue non de leur impuissance mais de leur puissance et de leur efficacité. Or, de ce point de vue, ce que l'analyse, dès le § 3, met en évidence, ce sont les conséquences ou les *effets inhibants* de ce que les hommes regardent comme le *summum bonum*. Et l'inhibition, précisons-le, n'a ici de sens que dans la perspective de la

54. « (...) Il est difficile de continuer à voir une autobiographie dans un écrit [le *TRE*] où l'auteur ne déclare pas raconter sa vie, où aucun fait biographique distinct n'est cité précisément, où une large partie de ce qui est raconté semble venir de modèles antérieurs et être gouverné par des lois rhétoriques plus que par le souci de fixer des événements historiquement datés » (P.-F. Moreau, *Spinoza, l'expérience et l'éternité, op. cit.*, p. 47). Il n'en demeure pas moins, comme le précise B. Rousset, que l'exposition de la philosophie du *TRE*, et le contenu, « sans être réellement autobiographique (...), n'en est pas moins personnel », car « une expérience peut être personnelle et avoir un contenu traditionnel » (*Traité de la réforme de l'entendement*, Introduction, texte, trad. et commentaire, Paris, Vrin, 1992, p. 143).

55. V, 10, sc.

56. Spinoza. *Œuvres I*, Notes relatives au *Traité de « la réforme de l'entendement »*, Paris, Garnier, 1964, p. 417.

57. *Op. cit.*, p. 150.

recherche du bien véritable dont on a formé le projet et, à la fois, pour la *pensée (cogitatio)* s'appliquant aux conditions et aux fondements d'un tel bien : « l'esprit est tellement attiré et distrait par ces trois objets qu'il peut à peine songer [*cogitare*] à quelque autre bien ». La puissance d'inhibition des biens ordinairement recherchés, en tant qu'inhibition de l'activité de *penser*, atteint donc déjà le philosophe dans sa démarche et son souci propres d'un bien véritable. Mais rien, à ce stade, ne particularise la recherche de l'honneur. Le plaisir, en effet, attache tellement l'âme qu'« elle est au plus haut point [*maxime*] empêchée de songer à autre chose. Ce n'est pas faiblement, non plus, que l'esprit est attiré et distrait par la poursuite des honneurs et des richesses » (§ 4). Ainsi, plaisir, honneurs et richesses sont tous trois l'effet d'une double inhibition : « positive », d'abord, au sens où l'esprit est par eux tellement occupé, soucieux de les accroître sans cesse, qu'il ne reste pas de temps pour *penser*. Inhibition « négative » ensuite, en tant que « la tristesse où nous place soit la réalisation du plaisir, soit la perte des richesses et des honneurs, empêche également de *cogitare* »⁵⁸. Cette double inhibition, la quête des honneurs la partage donc avec celle du plaisir et des richesses.

Mais le § 5 apporte une double précision, à nos yeux essentielle, en ce que, exposant deux caractères propres à la recherche des honneurs, il éclaire de façon décisive notre problème du lien entre le philosophe et l'ambition. D'une part, en effet, l'honneur est toujours admis comme « un bien en soi et comme la fin dernière à laquelle tout se rapporte » ; n'ayant ainsi ni le caractère instrumental de la richesse ni celui, passager, du plaisir, la puissance de l'honneur, qui est à lui-même sa propre fin, ne s'en trouve que plus renforcée. Seconde précision : qui poursuit les honneurs « doit nécessairement diriger sa vie selon l'opinion de la foule [*ad captum hominum*], c'est-à-dire, fuir ce qu'elle fuit communément et rechercher ce qu'elle recherche ». *C'est là un troisième type d'inhibition, propre à l'ambition : l'inhibition imitative*. La quête du pouvoir, des charges et des récompenses pour soi seul requiert l'accord de ceux qu'on veut dominer, exige d'en partager les goûts et les préjugés. Cette inhibition imitative, absorbant supplémentairement l'esprit, empêche encore plus de *penser*⁵⁹. C'est pourquoi Spinoza écrit que « par les honneurs, l'esprit est attiré et distrait *encore bien plus fortement [multo adhuc magis]* »⁶⁰. C'est ici que se situe, selon nous, toute la raison d'être de l'articulation spécifique du philosophe à l'affect d'ambition : focaliser toute sa puissance sur un objet exclusif (la gloire), insatiablement poursuivi et considéré comme une fin en soi, se contraindre sans cesse à diriger sa vie *ad captum hominum* et à

58. P.-F. Moreau, *op. cit.*, p. 89.

59. Une cause (l'adjonction de l'opinion d'autrui) déjà présente, comme nous l'avons vu, dans l'Explication de la Définition 44 d'*Éthique* III, laquelle, cependant, n'exhibe pas cet effet inhibiteur.

60. Souligné par nous.

toujours imiter les conduites des autres, *c'est être en proie à un objet qui, bien plus que les autres, empêche de philosopher.*

« Les affects, écrit en effet Spinoza⁶¹, sont le plus souvent excessifs et retiennent l'esprit dans la contemplation [*contemplatione*] d'un objet au point qu'il ne peut pas penser [*cogitare*] aux autres ». Se trouve ici décrit comme un phénomène de « fixation » ou de polarisation dû à l'emprise qu'exerce sur l'esprit certains objets particuliers. C'est ainsi que la vaine gloire constitue un véritable obstacle à la pensée, pour qui « est en proie chaque jour au souci, s'efforce, s'agite pour garder sa réputation »⁶² et ce, dans une puissante soumission au vulgaire, à son opinion, à son inconstance et à ses applaudissements. C'est bien là *le comble, pour un philosophe* : se voir ainsi détourné⁶³ de penser au vrai bien, se trouver dans un cycle insatiable ayant pour moteur l'espérance, comme dans une totale hétéronomie à l'égard du *vulgus*.

Si la *cogitatio* philosophique relève d'une démarche rationnelle attachée à la détermination du bien véritable de l'homme, l'ambition est alors néfaste au philosophe à proportion, ici la plus grande, de sa capacité à empêcher la pensée. Bien sûr, il ne s'agit pas de n'importe quelle forme du penser, puisque la polarisation sur les honneurs requiert certainement une grande débauche de réflexion, de ruse et d'intelligence pratique. L'empêchement prend essentiellement sens *pour le philosophe en quête du vrai bien* – une détermination absente de la Définition 44, mais qui peut autrement justifier la mention, par l'intermédiaire de Cicéron, de la figure du philosophe.

Dégageons brièvement, à ce stade, deux enjeux d'importance. La présence, tout d'abord, dans la philosophie de Spinoza, d'une *pensée de l'obstacle à la pensée – philosophique* –, dont l'affect nodal est l'ambition, et qui renvoie, au fond, à la théorie du *conatus*. Certes, au seul niveau de la Proposition 6 d'*Éthique* III, en sa formulation même, le *conatus* n'est aucunement posé en relation à un terme extérieur apte à l'expliquer. Il n'en demeure pas moins caractérisé par une tendance à ouvrir au maximum l'aptitude à être affecté⁶⁴, une aptitude qui détermine l'existence en acte comme confrontation à d'autres puissances qui peuvent toujours l'emporter⁶⁵. C'est en ce sens que l'effort enveloppe l'idée d'obstacle. Et s'il existe un *conatus* propre au philosophe, « rationnel »⁶⁶, qui est de persévérer dans sa réflexion particulière, il est tout autant susceptible d'être diminué ou

61. *Éth.* IV, 44, sc.

62. *Ibid.*, 58, sc.

63. *TRE*, § 5 : « *distrahitur* », une dis-traction, voire une diversion ou un détournement ; la traduction d'Appuhn, par le verbe « absorber », dit bien ce phénomène de focalisation, tout en manquant, cependant, d'exprimer celui de diversion qui sous-tend, pour la pensée, l'idée d'une visée et d'un cheminement préférables.

64. *Éth.* III, Post.1 et 2 ; IV, 38 ; V, 39.

65. *Ibid.* IV, 3, 5.

66. Selon l'expression de P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie ; la condition humaine*, Paris, PUF, 1997, p. 153.

empêché, idée qu'expliquent le *Traité de la réforme de l'entendement* et l'*Éthique* par les puissants effets de l'ambition ou de la vaine gloire. Le second enjeu touche la détermination de ce que peut être, pour Spinoza, la *pensée philosophique*. Car c'est bien cette forme du penser qui, comme nous l'avons précisé, se trouve ici gravement empêchée. Quelle en est alors la nature ? Les propos du *Traité de la réforme de l'entendement* indiquent, sans le thématiser, « que *cogitare* est le mode de recherche du vrai bien (ce [qui] n'est pas nécessairement le cas des autres biens) », objet du philosophe⁶⁷. Philosopher serait ainsi d'abord *penser*, comme activité de la raison attachée à la détermination de la nature du but suprême de l'éthique. Mais également à ses moyens, en particulier la formation d'idées adéquates. C'est pourquoi *cogitare*, pour définir ce qu'est philosopher, va de pair avec *intelligere*, dans la mesure où, d'une part, « les affects (...) sont mauvais en tant qu'ils empêchent [*impediunt*] l'esprit de comprendre [*intelligat*] »⁶⁸ et où, d'autre part, seul est véritablement utile ce qui conduit à comprendre⁶⁹.

3. Ambition et Admiration

Cette explication de l'articulation privilégiée entre le philosophe et l'affect d'ambition, se trouve corroborée par la seule autre occurrence où le philosophe se voit encore explicitement associé à un « affect » auquel il est en proie. Il s'agit de l'étonnement [*admiratio*]. Qu'est-ce qui rapproche *ambitio* et *admiratio*, deux sentiments apparemment sans lien ni point commun, d'autant que l'*admiratio* n'est pas même à considérer comme un affect, mais plutôt comme un certain état de l'esprit⁷⁰ ? Plus précisément, qu'est-ce qui, dans la considération de la figure du philosophe, peut bien relier ces deux sentiments ?

Dans le chap. III de la deuxième partie du *Court traité*, Spinoza regarde l'étonnement comme le produit le plus typique de l'opinion : il est la passion des ignorants qui, comme tels, sont facilement « frappés de stupeur », simplement parce qu'ils n'ont rien connu de tel auparavant. S'étonner, c'est découvrir dans l'objet des caractères tout à fait singuliers ; et certainement, précise Spinoza, « la même aventure arrive à beaucoup de philosophes qui se sont persuadés qu'en dehors de ce petit champ ou de cette petite boule de terre sur laquelle ils sont, il n'en existait pas d'autres, puisqu'ils n'en considéraient pas d'autres. Mais jamais il n'y aura d'étonnement dans celui qui tire de vraies conclusions ». *Mutatis mutandis* (l'objet de la pensée n'étant pas ici la détermination du vrai bien), on retrouve, dans ce lien du philosophe à l'étonnement, *un même effet d'immobilisation de la pensée* tandis que « tirer de vraies conclusions » en est son mouvement même, sous la forme de l'activité de la raison. Car s'étonner, c'est ici en rester à la

67. P.-F. Moreau, *op. cit.*, p. 89.

68. *Éth.* V, 10, Dém.

69. *Quod ad intelligendum conducit*, *Éth.* IV, 26 et 27.

70. *Éth.* III, Définition 4 des affects.

perception actuelle, c'est-à-dire encore au singulier. Comme « imagination de chose singulière », l'admiration, de façon analogue à l'ambition, *arrête la pensée*, « tient l'homme suspendu [*suspensum*] (...) au point où il est incapable de penser [*cogitare*] à autre chose »⁷¹, ou se définit encore comme « l'imagination d'une chose en quoi l'esprit reste fixé [*defixa*] »⁷². En d'autres termes, si le *penser* philosophique consiste à rechercher des causes ou à mener des déductions, si *intelligere* est ce mouvement d'établir des connexions entre prémisses et conséquences, ce qui nous fait défaut, dans l'admiration, est précisément l'absence induite de connexion avec d'autres images ou d'autres idées, une absence propre à produire *une suspension du mouvement de la pensée*, summum de la passivité⁷³.

On pourrait ici objecter que d'autres affects et désirs peuvent produire le même effet, en particulier les autres désirs immodérés recensés à la fin des Définitions des affects d'*Éthique* III. Sans doute. Mais il reste que Spinoza n'y fait pas de lien avec le philosophe – comme si l'ivrognerie ou bien la gourmandise étaient moins graves, pour le philosophe, que l'ambition.

V. Une autre articulation du philosophe à l'ambition : vers une gloire issue de la raison

Mais le *Traité de la réforme de l'entendement* ne s'arrête pas à ce seul propos sur la gloire. Nous ne retracerons pas ici l'itinéraire réflexif de Spinoza qui, du § 6 au § 11, mène à une « réhabilitation » de ce qui s'était d'emblée présenté comme biens certains. Ce qui importe à notre propos est qu'au § 11, la progression de la méditation spinoziste met en lumière un changement de statut de ces biens. Elle aboutit à ce résultat que la gloire, tout comme les richesses et les plaisirs, ne fait du tort qu'en tant qu'elle est recherchée pour elle-même « et non comme un moyen en vue d'autre chose ». Les critiques précédentes du plaisir, des richesses et des honneurs ne dénonçaient pas ces biens apparents comme étant en eux-mêmes des maux absolus. Il n'est donc pas question d'y renoncer absolument. Ce qui signifie que le vrai bien, au fur et à mesure mieux connu, n'exclut plus les autres mais *peut les intégrer, à condition d'en réguler la puissance*. Comme le précise P.-F. Moreau, « si les biens de la vie commune ont une part d'illusion (...), ils comportent aussi une part de positivité (...). La consistance du vrai bien se profile dans la consistance de ce en quoi chaque bien est réellement bon »⁷⁴. Ainsi, supprimer le caractère négatif de ces biens

71. *Ibid.*, 52, sc.

72. *Ibid.*, Définition 4 des affects : « (...) l'imagination d'une chose nouvelle, considérée en soi, est de même nature que les autres, et c'est pour cette raison que, quant à moi, je ne range pas l'Admiration au nombre des affects (...) ».

73. On remarquera combien Spinoza prend à rebours la tradition qui, depuis Platon, fait au contraire de l'étonnement le moteur même de la pensée philosophique.

74. *Op. cit.*, p. 150.

et les mettre à leur juste place dans notre pensée et dans notre vie, consisterait à faire progresser ce qu'ils comportent de positif. C'est ce que fait ici Spinoza par « la distinction entre le choix de ces biens comme *fins*, ce qui empêche l'ouverture et l'extension de l'espace consacré à la méditation salutaire, et l'usage de ces biens comme *moyens*, ce qui peut même, au contraire, y contribuer »⁷⁵.

Le problème, pour la gloire, devient alors celui d'en user « avec mesure [*modum*] ». En ce sens, elle ne nuira aucunement. En d'autres termes, est ici avancée non pas l'idée d'un renoncement à la gloire pour le philosophe en quête du vrai bien, mais celle de *son bon usage*, qui la tournera positivement, une fois neutralisée *tanquam media*. Aussi se fait jour la possibilité, pour la gloire, de revêtir un nouveau statut, celui de « facteur adjuvant du vrai bien »⁷⁶. En quel sens ? Le § 17 nomme ce qui apparaît comme la « vérité » des trois biens énoncés au départ. Les règles II et III reprennent – quoiqu'en une terminologie différente – les thèmes du plaisir et de l'argent. La règle I ne mentionne explicitement ni l'honneur ni la gloire. Mais on peut penser, au moins par élimination, qu'ils sont l'objet de cette règle qui énonce dans quelle *bonne mesure* il faut « parler à la capacité de la foule » et « faire tout ce qui ne nous empêche en rien d'atteindre notre but ». Il y a ici, comme pour les autres règles, un principe d'utilité : le profit que nous pouvons tirer de la séduction du commun des hommes, la bienveillance de ceux dont on sait se faire écouter. Cette règle I touche, pourrait-on dire, les modes de communication avec autrui, et cette communication, comme l'écrit P.-F. Moreau, revêt une double signification : « d'une part, le philosophe peut y trouver des avantages ; d'autre part, il prépare ainsi autrui à la vérité. Cela revient à dire : on ne peut ni vivre ni aider les autres à penser en refusant les règles du jeu de la société »⁷⁷.

On trouve déjà cette dimension de « communication » dans le *Court Traité*⁷⁸ qui, davantage peut-être que le *Traité de la réforme de l'entendement*, donne sens à cette gloire considérée comme moyen. En effet, pour le philosophe, vivre parmi les hommes, c'est ne pouvoir ignorer l'honneur et la honte. Mais si l'honneur se limite à percevoir que notre action « est estimée et prisée par d'autres, sans qu'il ait en vue aucun autre avantage ou profit », alors il n'a en soi rien de profitable et, précise Spinoza, s'avère même nuisible. Néanmoins, il est bien permis d'user de l'honneur si le but en est « l'utilité et l'amélioration des hommes ». Le sage n'ignore pas le jugement des autres, et s'il cherche à n'en plus être affecté ou dépendant, il sait que ces autres existent, qu'il doit, dans sa conduite, en tenir compte, et tirer de leurs jugements le meilleur profit pour tous. Comme

75. B. Rousset, *op. cit.*, p. 160. Une distinction déjà suggérée par Spinoza lui-même à la fin du § 10 et dans sa note au § 4 du *TRE*.

76. P.-F. Moreau, *op. cit.*, p. 147.

77. *Op. cit.*, p. 141.

78. II, 12 (« De l'honneur, de la honte et de l'impudence »).

l'énonce B. Rousset dans son commentaire du *Traité de la réforme de l'entendement*⁷⁹, l'éthique de Spinoza ne répugne pas aux richesses, à la gloire et aux plaisirs sensuels, dès lors qu'on ne les cherche pas pour eux-mêmes. Mieux : Spinoza est persuadé de leur *utilité* et de leur auto-régulation quand on sait les appréhender comme de simples moyens⁸⁰. Précisons alors que cette mesure avec laquelle user de la gloire n'a pas le sens d'un juste milieu, mais toujours celui « d'une mesure ordonnée à un but »⁸¹.

Le détour par le *Traité de la réforme de l'entendement* a donc permis non seulement de mieux cerner la nature de la puissance singulière de l'ambition, mais surtout de comprendre en quel sens elle peut bien être l'affect propre du philosophe. Il a en outre permis de mettre en évidence la possibilité et le caractère d'une recherche positive de gloire. Ce glissement d'une gloire périlleuse à une gloire profitable n'ouvrirait-il dès lors à *une autre articulation du philosophe au désir de gloire* ? Revenons à l'*Éthique* qui, à côté de la gloire, objet d'un désir immodéré, développe, non sans cohérence avec le *Traité de la réforme de l'entendement*, la possibilité d'une gloire qui « ne répugne pas à la raison mais peut en naître »⁸².

« La gloire, rappelons-le, est une joie qu'accompagne l'idée d'une de nos actions dont nous imaginons que d'autres la louent »⁸³. Elle reste ainsi essentiellement associée à la représentation d'une cause extérieure⁸⁴ et, attachée de la sorte à la médiation de l'autre, demeure potentiellement aliénante. Aussi, afin d'être reconnue par la raison comme un affect possiblement *utile*, ses aspects négatifs doivent être contrôlés, ce que seule permet la pratique de la vraie vertu⁸⁵. Sans développer plus avant les conditions de la possible naissance de la gloire à partir de la raison – qui repose en dernière analyse sur la connaissance de la vraie nature de ce sentiment⁸⁶ –, on insistera plutôt sur l'honnête (*honestas*), mentionné dans la Démonstration de la Proposition 58 d'*Éthique* IV.

La règle I du § 17 du *Traité de la réforme de l'entendement* préconisait d'imiter les mœurs de la cité d'une façon qui ne soit pas incompatible avec le but recherché : le vrai bien. C'est ce que l'*Éthique* appellera l'*honnêteté*.

79. *Op. cit.*, p. 176.

80. Cf. *Éth.* V, 10, sc. : « si quelqu'un voit qu'il recherche trop la gloire, qu'il pense à son usage correct, et à quelle fin il faut la rechercher, et par quels moyens il peut l'acquérir ; mais non à son abus, ou à sa vanité (...) ».

81. P.-F. Moreau, *op. cit.*, p. 147.

82. IV, 58. Nous nous limiterons ici aux aspects essentiels de cette forme rationnelle de la gloire.

83. *Ibid.* III, Définition 30 des affects.

84. À la différence de l'*acquiescentia in se ipso*, sentiment personnel par lequel l'individu se considère soi-même directement (cf. *Éth.* III, Définition 25 des affects).

85. *Ibid.* IV, 37, sc. 1.

86. Voir en particulier *Éth.* V, 4, sc. et 20, sc.

Condition d'une réhabilitation rationnelle du sentiment de gloire, l'*honestas* est proche de cette *humanitas* comme désir de gloire sans nuisance, évoquée dans la troisième Partie de l'*Éthique*⁸⁷. L'*honestas* est l'effort en vue de se lier aux autres par des liens d'amitié, effort qui conduit à condamner et à rejeter tout ce qui pourrait faire obstacle à une telle liaison, et à promouvoir, au contraire, ce qui suscite l'approbation des gens de bien⁸⁸. C'est en un tel soin, pris à ne jamais blesser autrui, que consiste cette gloire « honnête », modérée, attentive à ne s'affirmer ni au détriment de soi ni au détriment d'autrui, une gloire seule propre à éliminer le risque d'une dérive de cet affect vers l'envie et la haine, formes excessives d'une ambition livrée aux seules règles de l'imagination. On notera que ne disparaît pas ici la dimension d'imitation ; mais ce qui, dans la dernière phrase du § 5 du *Traité de la réforme de l'entendement* était inhibant, « ce n'était pas l'imitation en elle-même, qui semble ici conçue comme une dimension nécessaire des rapports sociaux, c'était l'imitation sans bride liée à la poursuite sans fin du pouvoir »⁸⁹.

Le problème n'est donc pas que le philosophe soit habité d'un désir d'estime ; il consiste plutôt en ceci : que sa tâche propre soit non pas d'attacher ce désir à de vains objets qui excitent les rivalités, mais à l'orienter vers des fins utiles à tous et que tous peuvent louer sans envie. Rien n'interdit alors au philosophe d'inscrire son nom sur les livres qu'il écrit, pour autant qu'il le fasse, au sens strict, en tant que philosophe « honnête ».

Il n'est ni accidentel ni accessoire que Spinoza, par le biais de Cicéron, parle des philosophes à propos de l'ambition. *Par ses effets sur l'exercice même de la pensée et la pratique de la méditation, cet affect touche plus spécialement le philosophe*. D'une part, son effet de fixation exclusive, qui s'accompagne de la plus grande agitation, *fait obstacle* à la pensée dans son attachement à la détermination d'un bien véritable, et à l'activité de la raison, en particulier dans son mouvement de forger des notions communes. D'autre part, du point de vue de la relation à autrui, elle enveloppe autant une aliénation à l'égard du vulgaire que le risque de l'oppression, de discordes et de séditions. Tels sont donc les griefs majeurs qui sont autant d'obstacles, *par excellence*, à l'activité de philosopher.

87. 29, sc. et Définition 43 des affects. On peut ne pas partager la traduction que P. Macherey propose de ce terme par « savoir-vivre » (*op. cit.*, p. 235), qui a l'inconvénient d'appauvrir la dimension proprement humaine de cet affect, que porte le terme latin.

88. Un exemple en est fourni par le *CT*, II, 12 (déjà cité) qui présente l'intérêt de distinguer entre deux usages de l'honneur : « Si par exemple quelqu'un s'habille somptueusement pour être par là considéré, il cherche un honneur qui naît de l'amour de soi sans avoir aucun égard à son prochain. Mais si quelqu'un voit mépriser et fouler aux pieds sa sagesse, par où il peut être utile à son prochain, simplement parce qu'il porte un méchant habit, il fait bien, s'il a dessein de leur porter assistance, de se pourvoir d'un vêtement qui ne puisse les choquer ; se rendant ainsi semblable à son prochain pour le conquérir ».

89. P.-F. Moreau, *op. cit.*, p. 142.

Aussi pourrait-on dire que le problème auquel nous conduit cette Définition 44 des affects, est celui d'*un échec de la raison*. A. Matheron⁹⁰ remarque que les dix-huit premières Propositions d'*Éthique* IV montrent en quoi les désirs rationnels se heurtent en nous à de nombreux désirs passionnels, à tel point que même si nous recherchons, sous la conduite de la raison ce qui nous est vraiment utile, il peut très bien se faire que les causes extérieures nous empêchent de l'obtenir. La tâche consiste alors à *comprendre* cet échec, c'est-à-dire ses causes nécessaires, et à nous réjouir de cette compréhension, si tant est que l'intelligence « trouvera une pleine satisfaction » à comprendre clairement et distinctement que ce qui peut nous arriver « soit en contradiction avec ce qu'exige la règle de notre utilité »⁹¹. Et pour ce qui est de la gloire, il s'agit non pas simplement de méditer sur sa vanité – ce qui pourrait être encore la méditation d'un ambitieux déçu –, mais de porter la réflexion sur son bon usage, sur cette gloire « rationnelle » de l'*Éthique* qui, pour ne pas être à elle seule le vrai bien, n'en constitue pas moins un bien véritable, capable de se communiquer.

La compréhension de cet échec de la raison, comme la recherche d'un bon usage de la gloire peuvent bien, dans cette perspective, constituer *l'ambition même du philosophe*, une ambition qui ne peut faire que sa joie, celle de comprendre comme celle, donc, de partager.

90. *Op. cit.*, p. 305.

91. *Éth.* IV, Appendice, chap. XXXII.

Feuerbach lecteur de Fichte

Anne Durand

La philosophie de Ludwig Feuerbach s'inscrit dans le mouvement des Jeunes Hégéliens¹. Ce mouvement naît pendant le *Vormärz* (période précédant la révolution de mars 1848) et se caractérise par une opposition radicale à l'État prussien et à l'Église en raison de leur conservatisme. Parmi les hégéliens, une scission s'opère tant philosophiquement que politiquement. Cette scission s'appuie sur la contradiction interne à la philosophie hégélienne entre, d'une part, le développement dialectique de l'Histoire et donc la pensée d'un devenir et d'un progrès sans fin, et d'autre part la tendance qu'a Hegel à donner une valeur absolue et indépassable à la religion chrétienne et à l'État prussien. Les hégéliens se divisèrent donc philosophiquement et politiquement d'un côté en « Hégéliens de droite », prônant une lecture orthodoxe de Hegel et défendant l'État prussien et la religion, et d'un autre côté en « Hégéliens de gauche » ou « Jeunes Hégéliens » qui ont une lecture plus critique du maître et s'opposent à l'état de fait politique des années quarante. Ils choisissent alors de ne retenir de la doctrine hégélienne que son caractère révolutionnaire.

Le thème commun aux Jeunes Hégéliens est alors le « devenir pratique » de la philosophie, sa réalisation concrète, bref ils conçoivent la philosophie comme un instrument de transformation sociale. Mais pour ces Jeunes Hégéliens, la question du devenir pratique de la philosophie est intimement liée à celle de la religion, et ils font de la critique ou de la négation du christianisme une condition de ce devenir pratique.

C'est à partir de cette volonté de séparation de la philosophie et de la théologie et dans la recherche d'une philosophie permettant de penser l'avenir que les Jeunes Hégéliens firent ce qu'il est convenu d'appeler

1. Sur le mouvement des Jeunes Hégéliens, voir A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels, leur vie et leur œuvre*, Paris, PUF, 1955, vol. 1, p. 132-229.

un « retour à Fichte ». Retour suffisamment important pour que l'on ait pu qualifier les Jeunes Hégéliens de « Jeunes Fichtéens »². Ce « retour à Fichte » a pour base première la pensée de l'activité que permet la philosophie fichtéenne et c'est précisément sur ce point que des auteurs comme Ciezkowski ou Hess s'y réfèrent.

Or si Feuerbach, chef de file des Jeunes Hégéliens, se rapporte lui aussi à Fichte, il est notable que ce rapport s'effectue sur un tout autre terrain que celui de ses contemporains. En effet, l'exégèse feuerbachienne s'accorde généralement pour scinder la philosophie de Feuerbach en deux périodes distinctes : l'une encore hégélienne s'inscrirait encore dans l'idéalisme allemand et verrait positivement les philosophies kantiennes et fichtéennes, tandis que dans un second temps anti-hégélien, Feuerbach jetterait de côté la philosophie idéaliste dans son ensemble à mesure qu'il tendrait vers le naturalisme³.

Si cette évolution de l'idéalisme vers le naturalisme est un fait, il ne s'ensuit pas automatiquement une critique radicale de l'idéalisme allemand, ou plus exactement il n'est pas certain que la critique de Kant et Fichte soit parallèle à celle de Hegel. De fait, Feuerbach se réfère lui aussi à Fichte pour : 1) distinguer clairement philosophie et théologie. Feuerbach s'inscrit alors en héritier de Fichte, en opposition à Hegel. 2) Redéfinir la philosophie et sa place au sein des activités humaines. Feuerbach redéfinit la philosophie et ses présupposés par rapport à Fichte, mais de façon critique.

Le « retour à Fichte » de Feuerbach est donc tantôt positif, tantôt négatif ; mais il est, comme pour ses contemporains, un passage obligé pour faire advenir une « philosophie nouvelle » qui agirait sur le monde.

I. Kant et Fichte : l'éthique autonome

Dans *Pierre Bayle. Une contribution à l'histoire de la philosophie et de l'humanité*, Feuerbach expose dans le quatrième chapitre l'opposition entre théorie et pratique dans les conceptions morales de la théologie. Il s'attarde notamment sur la possibilité défendue par Bayle d'une société athée morale, prouvant par la même que croire en Dieu et agir moralement sont deux choses différentes. Mais dans le chapitre suivant, « L'autonomie de la raison éthique », où il n'est presque plus question de Bayle, Feuerbach va plus loin et critique en son nom propre la conception théologique de l'éthique. Non seulement la théologie ne permettrait pas de fonder l'éthique sur Dieu, mais plus encore elle la nierait. L'éthique selon la théologie repose essentiellement sur la volonté de Dieu, sur son commandement.

2. H. Stuke, *Philosophie der Tat*, Stuttgart, Klett Verlag, 1963, p. 82.

3. Cette lecture, notamment celle de S. Rawidowicz (*Ludwig Feuerbachs Philosophie : Ursprung und Schicksal*, Berlin, 1931) situe la coupure en 1839 avec la *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*.

La théologie fonde l'éthique sur la volonté de Dieu [...] ainsi la théologie a un principe éthique arbitraire, immoral, et en contradiction avec son fondement, ce qui signifie qu'il ne peut y avoir d'autres motifs obligeant à faire le bien, que le concept de Bien en soi et pour soi⁴.

Le principe éthique de la théologie est donc immoral et arbitraire. Le Bien n'est alors rien d'autre que ce qu'ordonne Dieu. Pour fonder véritablement une éthique il faut rechercher le Bien en tant que tel, c'est-à-dire de manière autonome, et cela demande de distinguer nettement la théologie et la philosophie. Il revient alors à la philosophie d'accomplir cette tâche, car elle seule peut donner à l'éthique son autonomie. Feuerbach associe sur ce point systématiquement Kant et Fichte⁵. Pour le dire avec Johann Mader⁶, la philosophie transcendantale a eu l'immense qualité d'avoir promu l'autonomie de la raison ; d'avoir su, de fait, affranchir la philosophie de la théologie. Une éthique autonome est une éthique qui ne repose pas sur la volonté de Dieu, mais sur la raison.

C'est donc une sainte tâche de l'humanité que de saisir en son autonomie l'Éthique ; toutes les autres représentations théologiques la défiguraient, la souillaient, l'obscurcissaient. C'est seulement chez Kant et Fichte, où, pour son salut et le salut de l'humanité, la philosophie se saisit en son autonomie, indépendamment de la théologie, ce fut seulement chez eux que l'Idée éthique parvint à l'existence en sa pureté et sa clarté⁷.

Feuerbach loue alors l'impératif catégorique kantien, mais bien plus encore la philosophie de Fichte.

Les idées que Fichte exprime dans la *Doctrine des mœurs* et diffuse dans le reste de ses écrits sont encore plus sublimes que celles de Kant⁸.

Tellement sublimes que la chrétienté ne trouve rien à opposer d'aussi sublime à l'éthique fichtéenne. Ce passage est d'importance, car l'opposition à la théologie, l'un de ses principaux centres d'intérêt depuis son ouvrage sur Leibniz⁹, est le fer de lance de la « philosophie nouvelle »¹⁰. En effet,

4. L. Feuerbach, *Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit*, (1838), in *Ludwig Feuerbachs Sämtliche Werke*, éd. W. Bolin et F. Jodl, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1960, t. V, p. 210. Par la suite et sauf mention contraire les citations des œuvres non traduites issues de cette édition seront nommées SW.

5. Cette association systématique vaut aussi pour la philosophie épistémologique, voir sur ce point *Nécessité d'une réforme de la philosophie*, in *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, trad. L. Althusser, Paris, PUF, 2001 (1^{ère} éd. 1960). En revanche, comme nous le verrons, le contexte philosophique et les présupposés de la philosophie fichtéenne invitent Feuerbach à traiter ce dernier différemment de Kant dans ses « textes critiques » des *Manifestes philosophiques*.

6. J. Mader, *Fichte Feuerbach Marx – Leib Dialog Gesellschaft*, Wien, Herder, 1968, p. 25.

7. SW, t. V, p. 210 cité et traduit par A. Philonenko, *La Jeunesse de Feuerbach, 1828-1841 : introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1990, p. 263.

8. SW, t. V, p. 211.

9. *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, SW, t. IV.

Feuerbach considère que toute évolution concrète de l'homme et de ses conditions de vie ne sera possible que lorsque l'esprit de théologie ne contaminera plus la philosophie de son temps. Or, que ce soit dans les œuvres qui correspondent à la philosophie nouvelle (notamment bien sûr la *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*), ou dans l'*Essence du Christianisme*, le représentant de la philosophie théologique n'est autre que Hegel¹¹ : « L'essence de la philosophie spéculative n'est rien d'autre que l'essence de *Dieu rationalisée, réalisée et actualisée*. La philosophie spéculative est la théologie *vraie, conséquente et rationnelle* »¹². Or la théologie n'a pas de conséquence que théorique. Son mépris du sensible et de ce qui est chez l'homme mondain se traduit aussi dans la vie quotidienne de ce dernier. Le retour à Fichte est un retour à une philosophie qui avait su avec Kant accomplir ce dépassement de la philosophie théologique, « une philosophie qui avait su aussi rendre l'homme possesseur de lui-même et du monde »¹³. De fait, en reprenant la distinction de R. Lauth il semble possible de dire que la « philosophie nouvelle » de Feuerbach se comprend comme l'héritage de l'idéalisme transcendantal (Kant et Fichte), à savoir : le fondement non théologique du savoir scientifique et de l'action pratique, en opposition à l'idéalisme spéculatif (Schelling et Hegel)¹⁴.

II. Les jeunes hégéliens et le « retour à Fichte » : rapport de la philosophie à la praxis

1. Motifs de l'héritage fichtéen

Ce qui justifie cependant le « retour à Fichte » de nombreux Jeunes-Hégéliens, ce n'est pas uniquement l'autonomie de l'éthique ou le fondement d'une philosophie non théologique de manière générale¹⁵ ; mais plus particulièrement la critique de la philosophie de Hegel et de son caractère spéculatif. Nombreux sont ceux qui, dans les années quarante,

10. La philosophie nouvelle étant la philosophie anthropologique, la philosophie à venir annoncée dans les écrits des années quarante et auxquels correspondent les textes des « Manifestes philosophiques ». Il s'agit pour la plupart des textes des *Kleinere Schriften II : Gesammelte Werke*, Berlin, Akademie Verlag, 1982, t. X.

11. La majeure partie de la seconde préface de l'*Essence du christianisme* porte sur ce thème.

12. *Principes de la philosophie de l'avenir*, in *Manifestes philosophiques*, op. cit., p. 133.

13. Johann Mader, op. cit., p. 25.

14. Nous reprenons la distinction faite par R. Lauth entre idéalisme transcendantal (Kant et Fichte) et idéalisme spéculatif (Schelling et Hegel), in *Hegel, critique de la doctrine de la science de Fichte*, Paris, Vrin, 1987, p. 7 sq. Voir aussi J.-L. Vieillard-Baron : *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999, p. 14-16.

15. Les références précédentes à Fichte tirées du *Pierre Bayle* s'inscrivaient dans une critique de la théologie qui prenait naissance dans la pensée scolastique. Il s'agissait donc d'une attaque en règle de la théologie en général et de louanges adressées à Kant et Fichte dans un chapitre qui leur est curieusement consacré.

critiquant le système hégélien de l'esprit absolu, se tournent vers la philosophie de Fichte. Ce dernier a pour qualité première à leurs yeux de revenir des ciels éthérés à la vie. « Rien n'a de valeur et de signification plus absolue que la vie »¹⁶. Ce que permet de penser Fichte, c'est une activité qui ne soit pas uniquement celle de la pensée et qui soit au contraire première par rapport à elle.

Pendant, Marx impute à Feuerbach de ne pas non plus penser l'activité. Et de fait, la première des *Thèses sur Feuerbach* ne dit pas autre chose :

Le côté actif fut développé de façon abstraite, en opposition au matérialisme, par l'idéalisme. [...] Feuerbach veut des objets sensibles – réellement distincts des objets pensés : mais il ne saisit pas l'activité humaine elle-même comme activité objective. C'est pourquoi il ne considère, dans l'*Essence du christianisme*, que l'attitude théorique comme vraiment humaine, tandis que la pratique n'est saisie et fixée que dans sa manifestation sordidement juive¹⁷.

La première Thèse affirme donc que la pensée de l'activité est propre à l'idéalisme et que Feuerbach ne peut pas penser cette dernière de façon positive. Ainsi « par rapport à tous les matérialismes ayant jusqu'ici existé (l'empirisme anglais, le sensualisme français, et même l'anthropologie feuerbachienne), l'idéalisme possède aux yeux de Marx le mérite d'avoir été une philosophie de l'activité et de la pratique. Le tort en revanche de tout matérialisme serait de n'avoir été jusqu'ici qu'une philosophie du pensé et du fait »¹⁸. De ce point de vue, Feuerbach serait plus lié à la tradition matérialiste qu'à la tradition idéaliste. C'est du reste ce que semble aussi penser Engels lorsqu'il reproche à Feuerbach d'avoir « jeté de côté son Hegel »¹⁹ alors que ce dernier permettait de penser le processus, l'évolution. Le choix se situerait entre une pensée du réel sensible mais sans conséquence pratique ou alors, une pensée de l'activité mais placée au niveau des actes de l'esprit.

Bien que chef de file des Jeunes Hégléiens, Feuerbach aurait-il laissé de côté l'activité lors de son éloignement de la philosophie de Hegel et de son « tournant » matérialiste ? La référence à Fichte permet peut-être de poser à nouveau frais cette question. Ce qu'il s'agit donc de déterminer, c'est le lieu de l'activité. Or le lieu de l'activité (ce qui fait problème chez Feuerbach) a

16. J.G. Fichte, *Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie*, in *Fichtes Werke*, t. II, Berlin, Walter de Gruyter & co, 1971, p. 333.

17. Karl Marx, *Les Thèses sur Feuerbach*, in G. Labica, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, PUF, 1987, p. 19-20.

18. Frank Fischbach, *L'Être et l'acte*, Vrin, Paris, 2002, p. 134.

19. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, in *Religion, philosophie, socialisme*, Paris, éd. Librairie G. Jacques & Cie, 1901, p. 174. À la même page, Engels précise qu'en 1848 la politique jeta de côté la philosophie et Feuerbach qui avait jeté de côté Hegel, ce qui laisse sous-entendre que Hegel était plus apte à rendre compte de l'action politique.

déjà été traité par Cieszkowski ou Hess qui ont pensé une philosophie de l'agir. Ainsi, F. Fischbach fait remarquer que déjà pour Cieszkowski :

L'opposition décisive n'était pas encore entre l'idéalisme et le matérialisme, mais entre une philosophie de l'agir *intérieur et sur soi* de l'esprit (c'est-à-dire une philosophie de la *theoria* dont le hégélianisme est la réalisation définitive, et indépassable dans son domaine) et une philosophie de l'agir volontaire, *extérieur et productif* de l'esprit (c'est-à-dire une philosophie de la *praxis*)²⁰.

C'est dans ce cadre que s'inscrit le « retour à Fichte » des Jeunes Hégéliens, et parmi eux, particulièrement des deux précédemment cités²¹. Les Jeunes Hégéliens savent gré à Fichte d'avoir à ce point insisté sur l'agir. Ainsi dans *La Destination de l'Homme*, Fichte affirme que ce n'est pas tant le pur savoir qui importe pour l'homme, mais bien plutôt ce qu'il en fait ; que seul l'agir détermine la valeur de l'homme²². Nous retrouvons aussi chez Feuerbach ce retour à Fichte, ou plutôt cette référence anti-hégélienne, qui permettrait tant de se défaire du maître (Hegel) que de penser la philosophie en rapport avec ce qui est hors d'elle²³.

Toutefois, ce « retour », chez Feuerbach, apparaît moins évident que chez nombre de ses contemporains. Une première raison provient du fait que Feuerbach est lu par beaucoup d'entre eux comme étant encore hégélien, voire comme celui qui prolonge et réalise la philosophie hégélienne d'un point de vue pratique. Arnold Ruge affirme par exemple dans une lettre à Stahr du 7 novembre 1841 que « Strauss, Feuerbach et Bauer sont les interprètes justes de la philosophie hégélienne »²⁴. Cette lecture oblige Feuerbach à préciser de nouveau que sa démarche est opposée à la philosophie spéculative, c'est-à-dire hégélienne²⁵.

Une seconde raison réside dans l'héritage fichtéen de Feuerbach qui, loin de ses camarades Jeunes Hégéliens, privilégie plutôt le versant théorique de la philosophie fichtéenne. Ce que des auteurs comme Hess ou Cieszkowski ont retenu du fichtéanisme, c'est la possibilité de penser l'activité, une activité qui soit hors de la philosophie elle-même. Mais cela

20. Frank Fischbach, *op. cit.*, p. 136.

21. Sur ce point, voir l'article de F. Fischbach « Le "Fichte" des Jeunes Hégéliens », in *Kairos* n° 17 « lectures de Fichte », Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 2001, p. 97-127.

22. Fichte, *Destination de l'homme*, SW, t. II, p. 249.

23. Frank Fischbach, *ibid.*, p. 99 : « Contre une philosophie qui se serait, chez Hegel, séparée de la vie et isolée en elle-même, il convient donc de revenir à Fichte comme à celui qui avait fixé à la philosophie la tâche de revenir à la vie immédiate et à la conscience commune. »

24. Cité par Henri Arvon : *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, PUF, Paris, 1957.

25. Réaffirmation dans la seconde préface de *L'Essence du christianisme*, car déjà la première commençait par une critique en règle de la « philosophie spéculative de la religion », *L'Essence du Christianisme*, trad. de J.-P. Osier, Paris, François Maspero, 1973, p. 89. Notons que la seconde préface est contemporaine des Principes de la philosophie de l'avenir (1843).

étant, c'est aussi sur ce point qu'ils achoppent, car ce que ne résout précisément pas Fichte c'est le rapport entre théorie et pratique. Certes le fichtéanisme reconnaît le lien entre les deux et ne laisse pas de côté la vie ; mieux, il reconnaît que « la spéculation n'est pas possible sans la vie, dont elle fait abstraction »²⁶. Mais vie et théorie s'excluent néanmoins radicalement. Pour reprendre les mots de Frank Fischbach, l'opposition chez Fichte est la suivante :

Soit l'on prend philosophiquement conscience et connaissance de l'activité libre qui est fondatrice de la vie – mais alors on ne vit pas cette activité, on la pense et on en fait la théorie, soit on la vit, mais alors on s'abandonne au mécanisme et on perd conscience de l'activité et de la liberté qui fondent la vie²⁷.

Pour Feuerbach, le problème à résoudre, n'est pas précisément de penser l'activité pour pouvoir mieux asseoir par la suite une *philosophie de l'action* (titre d'un ouvrage de Hess). Ce que nous espérons démontrer à partir du rapport de Feuerbach à Fichte, c'est que la question de savoir s'il est nécessaire de sortir de la philosophie au profit de l'action est une question sans fondement pour celui qui développe une philosophie anthropologique. Ainsi, il ne sera plus question de sortir de la philosophie pour rejoindre la vie effective ou pratiquer la philosophie en se maintenant à l'écart de la vie, mais bien plutôt d'intégrer ces deux tendances comme naturelles en l'homme.

Parmi les textes dits « critiques » qu'Althusser a nommés les « Manifestes philosophiques », se trouve en bonne place la *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*. Cependant, contrairement à ce que son titre peut laisser croire, la critique de Hegel n'est pas l'unique objet de cet écrit. Certes, il s'agit de se défaire de l'influence trop prégnante du maître, et de réaffirmer que sa philosophie se fonde contre celle de Hegel. Toutefois, ce que donne à voir Feuerbach dans cet ouvrage, c'est bien plutôt un tableau critique de l'idéalisme allemand, dont Hegel apparaît comme l'aboutissement. Ainsi, Johann Mader²⁸ a-t-il raison de noter que dans la *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, lorsqu'il s'agit de déterminer sa propre philosophie, c'est toujours Fichte qui apparaît comme interlocuteur principal. Ce sont les positions fichtéennes qu'il s'agit de corriger ou de prolonger. Plus encore, ce qui vaut pour la *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel* vaut pour la plupart des textes critiques. Bref, pour chacun des textes des années quarante, textes « de la période "révolutionnaire" de la pensée de Feuerbach »²⁹, ce dernier fait référence, bien que de façon souvent critique, à Fichte.

26. Fichte, *La querelle de l'athéisme*, Paris, Vrin, 1993, p. 140.

27. Frank Fischbach « Le « Fichte » des Jeunes Hégéliens », *op. cit.*, p. 100.

28. J. Mader, *Fichte Feuerbach Marx – Leib Dialog Gesellschaft*, Wien, Herder, 1968, p. 12.

29. Louis Althusser, in *Manifestes philosophiques*, Paris, PUF, 1961 (rééd. 2001), note du traducteur, p. 6.

2. Une philosophie qui répond aux besoins de l'humanité

Seulement, si ce n'est pas à l'activité, à quoi la référence fichtéenne peut-elle être utile pour penser la praxis sociale, la transformation concrète du monde ? Cette référence semble dans le même temps positive et négative. Négative en ce qu'elle fait reproche à Fichte de n'avoir pas pensé la philosophie comme activité purement et uniquement humaine, positive car c'est dans la continuation de l'œuvre commune à Kant et à Fichte, à savoir la philosophie transcendantale, que Feuerbach situe la philosophie nouvelle, c'est-à-dire anthropologique. Dans la *Nécessité d'une réforme de la philosophie*, la philosophie a pour but de répondre à un besoin proprement humain, mais humain dans sa globalité. Il s'agit d'une philosophie qui répond au besoin de l'humanité et non seulement au besoin philosophique :

Une philosophie qui n'est que l'enfant du besoin philosophique (la philosophie de Fichte, par exemple, dans son rapport à la philosophie de Kant) est une chose ; mais une philosophie qui répond au besoin de l'humanité en est une autre³⁰.

Nous pouvons en effet entendre la philosophie fichtéenne dans son rapport à la philosophie kantienne comme étant pour une part une philosophie épistémologique, cherchant à fonder la validité du discours philosophique tant du point de vue scientifique que que éthique.

[Kant] ne peut nullement prouver que les lois de la pensée, qu'il postule, sont effectivement les lois de la pensée. [...]

Mais le philosophe critique, en vertu de sa méthode que nous avons indiquée, peut seulement assurer qu'il en est bien ainsi ; et c'est vraiment un mystère, s'il le sait, de savoir d'où il le sait³¹.

Fichte, « dans son rapport à Kant », a pour objet le discours du philosophe. Plus généralement, « la méthode, l'exposition scientifique de la philosophie sont tenues pour l'essence de la philosophie »³². Pour Feuerbach, la question n'est plus d'ordre épistémologique, mais plutôt d'ordre « existentiel ». La différence entre le besoin philosophique et le besoin de l'humanité réside dans le questionnement sur le discours philosophique. Là où Fichte s'interroge sur la cohérence interne ou la validité du discours philosophique, Feuerbach s'intéresse à celui qui tient le discours. Or celui qui tient le discours philosophique, celui qui peut être philosophe ou toute autre chose, c'est l'homme : non en tant qu'abstraction idéaliste supplémentaire, mais en tant qu'homme communautaire, c'est-à-dire les hommes.

30. *Nécessité d'une réforme de la philosophie*, in *Manifestes philosophiques*, op. cit., p. 100.

31. Fichte, *Nouvelle présentation de la doctrine de la science*, trad. I. Thomas-Fogiel, Vrin, Paris, 1999, p. 114-115.

32. *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, in *Manifestes philosophiques*, op. cit., p. 23.

Toute démonstration est par suite non pas une médiation de la pensée dans et pour la pensée elle-même, mais une médiation [...] du moi et du toi pour reconnaître l'identité de la raison, ou bien une médiation par laquelle je fais la preuve que *ma* pensée, n'est pas la mienne, mais pensée *en et pour soi*, qui, à ce titre peut donc aussi bien être la pensée d'autrui que la mienne³³.

Il convient donc de fonder la connaissance philosophique sur une relation entre des individus empiriques. C'est sur ce point que se fonde la « philosophie nouvelle » que Feuerbach appelle de ses vœux, ou plutôt qu'il sait venir puisqu'elle répond à un besoin de l'humanité.

Ce besoin de l'humanité n'est pas seulement théorique. Feuerbach attendait de son *Essence du christianisme* une efficacité curative. Il prolonge cette idée avec les *Principes de la philosophie de l'avenir* puisque « les conséquences de ces *Principes* ne se feront pas attendre »³⁴ tant d'un point de vue philosophique que politique³⁵. Or pour cela, il faut faire le chemin inverse de celui de Fichte.

Ainsi, « il faut que le philosophe introduise dans le *texte* de la philosophie la part de l'homme qui *ne* philosophe pas, bien plus, qui est *contre* la philosophie »³⁶. Car pour une philosophie qui entend répondre aux besoins de l'humanité, il ne s'agit pas d'œuvrer de façon interne à la sortie hors de la philosophie, ce qui équivaut à un suicide philosophique, à une annihilation. Il ne s'agit pas plus de faire un effort pour « rattraper la vie et si possible la devancer »³⁷ comme le propose Hess.

Au contraire, ce qui réduit peut-être la valeur de la philosophie, mais qui en même temps la préserve, c'est de replacer cette dernière à sa place, c'est-à-dire comme une activité humaine parmi d'autres. La question de savoir, s'il faut sortir ou non de la philosophie pour agir concrètement sur le monde, ne se pose réellement que pour celui qui considère la philosophie hors du monde (par son sujet ou celui qui la pratique). Feuerbach considère au contraire la philosophie comme « moyen ».

C'est parce qu'il s'agit de la vie humaine qu'une praxis est nécessaire. Cette dernière, une praxis sociale, une action politique conséquente, ne repose pas sur un besoin de réalisation de la philosophie, mais sur les conditions de vie concrète des hommes. Bref, la « philosophie nouvelle », autrement appelée « philosophie de l'avenir », a pour but de faire descendre la philosophie « de la béatitude d'une pensée divine et sans besoins, dans la misère humaine »³⁸. La philosophie ne décide pas une sortie hors d'elle-

33. *Ibid.*, p. 28.

34. *Principes de la philosophie de l'avenir*, in *Manifestes philosophiques*, *op. cit.*, p.132.

35. *Nécessité*, *op. cit.*, p. 103 : « besoin fondamental de l'humanité présente, le besoin de liberté politique ».

36. *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, in *Manifestes philosophiques*, *op. cit.*, § 45, p. 120.

37. Moses Hess, *Triarchie européenne*, Tusson, Du Lérot, 1988, p. 59.

38. *Principes*, *op. cit.*, préface, p. 131.

même, ou une prise en compte de la vie ; au contraire, en tant qu'activité humaine et partie intégrante de la vie humaine, elle est de fait confrontée à la non-philosophie.

Mais dans ce cas, nous devons reposer la même question : pourquoi se référer si fréquemment à Fichte ? Deux réponses trop simples pour être conséquentes doivent être d'emblée repoussées. La première serait l'usage de Fichte en tant que figure repoussoir, comme contre-modèle. Cependant, outre que cette solution est incompatible avec certains textes de Feuerbach, les nombreuses références critiques à Hegel remplissent largement et de façon beaucoup plus explicite cette fonction. La seconde réponse possible, plus vraisemblable, mais certainement insuffisante, tient à l'influence de Fichte parmi les contemporains de Feuerbach, notamment ceux dont il partage les idées politiques. Mais cette influence justifierait de discuter les assertions les plus pratiques de la philosophie fichtéenne, ou à défaut ses textes plus populaires. Or lorsque Feuerbach, dans sa « période révolutionnaire », fait référence à des textes précis, il s'agit au contraire de textes « scientifiques », des différents exposés de la *Wissenschaftslehre*. Ainsi, dans la *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, il renvoie à des pages précises du *Fondement de la doctrine générale de la science*, à l'*Esquisse de la spécificité de la doctrine de la science...*³⁹ L'influence de Fichte doit donc pouvoir aussi se justifier par un intérêt moins immédiatement concret, plus éloigné apparemment de la question de la praxis sociale.

III. La « nouvelle philosophie » : une philosophie anthropologique

1. L'Homme et le Moi dans la philosophie moderne

L'abstraction critiquée par Feuerbach s'inscrit dans un mouvement historique d'autonomie vis-à-vis de la théologie et des dogmes. Un moment important de ce développement réside dans la philosophie de Descartes auquel Feuerbach consacre un chapitre dans *L'Histoire de la philosophie moderne de Bacon à Spinoza*⁴⁰. Feuerbach montre de quelle façon Descartes comprend la pensée uniquement comme conscience et oppose la certitude philosophique à l'incertitude de toute chose sensible. Le chemin de la connaissance philosophique débute donc par la distinction entre une véritable pensée philosophique capable d'abstraction et les représentations populaires et incertaines. Mais la question est de savoir si cette certitude de soi, ce « *cogito ergo sum* » (*Principes de Philosophie*, 1^{ère} Partie, § 7) est une simple auto-séparation de ce corps et de ce qui est sensible ou s'il a une valeur plus significative encore.

39. *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, op. cit., p. 23.

40. SW, t. III.

En 1847, Feuerbach ajoute à ce chapitre consacré à Descartes des *Remarques (finales) sur la philosophie de Descartes*, dans lesquelles il fait l'examen critique de la philosophie de ce dernier et montre son importance dans la constitution de la philosophie moderne et dans le développement de l'idéalisme. Descartes, selon Feuerbach, dit pouvoir abstraire ses sens, fermer les yeux, les oreilles et penser tout de même, être sans monde, sans les sens, sans rien de corporel et il en conclut qu'il est une essence spirituelle⁴¹. La seule certitude de soi-même est donc la pensée. La philosophie de Descartes n'opère pas qu'une abstraction méthodique du monde sensible, dans une perspective épistémologique, elle n'affirme en l'homme que sa pensée, son esprit, bref ce qui serait immatériel. Pour Feuerbach :

Cette ignorance de l'Homme d'un point de vue physiologique et l'essence de la pensée sont le principe de la psycho-pneumatologie [par laquelle il faut entendre l'étude exclusive de l'esprit, et d'un point de vue religieux, de l'Esprit saint] et de sa sœur la théologie⁴².

Pour autant, la philosophie de Descartes représente, en son temps, un progrès : « le mérite de Descartes [écrit Feuerbach] est à une époque où la foi chrétienne exerçait encore un pouvoir despotique, d'avoir rendu à l'Homme la confiance en lui-même, la confiance en sa propre raison »⁴³. C'est ce même progrès, cette même réhabilitation de la raison qu'effectue Fichte en son temps, particulièrement dans le domaine éthique. Fichte s'inscrit dans un mouvement historique d'autonomie vis-à-vis de la foi et de la théologie. Il s'agit cependant pour ce dernier de ne plus faire cohabiter de fait autonomie et abstraction et de soumettre la définition de la philosophie à l'essence de celui qui la pratique, plutôt que l'inverse. C'est aussi à partir de ce mouvement d'autonomie que la critique de Hegel devient compréhensible. Car Hegel en achevant une philosophie théologique, revient en deçà de Fichte. Il s'agit, dans ce schéma de progression historique de la science et de l'éthique, d'une régression.

Feuerbach, conformément aux critiques adressées à ses prédécesseurs va tenter de rendre l'homme conscient de lui-même dans sa plénitude. Pour cela, il part d'un point de vue opposé à celui de Fichte. D'abord il associe le Moi, en tant que sujet pensant, à une survivance spiritualiste, ensuite il accorde une place nouvelle à la philosophie.

La philosophie de l'idéalisme subjectif qui selon Feuerbach naît avec Descartes, permet déjà une autonomie à l'égard de la tradition dans le domaine épistémologique. C'est parce que l'enseignement qui lui a été donné est insatisfaisant, en réaction à la tradition scolastique et parce que l'on tient couramment pour assuré ce qui est en fait douteux, que Descartes en arrive à rechercher un point fixe, et à ne laisser hors du doute que la

41. *SW*, t. III, p. 243.

42. *SW*, t. III, p. 240.

43. *Ibid.*, p. 240.

substance pensante. Avec Kant et Fichte, il s'agit de l'autonomie à l'égard de la théologie notamment pour ce qui concerne l'éthique. Dans les deux cas, ce sont les prérogatives de la raison qui sont réaffirmées. Feuerbach se reconnaît comme héritier de ce mouvement historique et de progrès. Toutefois, cette affirmation de la raison et de l'autonomie qui découle de son usage, réduit à presque rien la sensibilité, le corps, la matière. Chez Descartes et Fichte, ces éléments doivent être non pas niés, mais laissés de côté pour permettre à la philosophie de progresser. Ce fait réside dans un point seul et unique : la place accordée à la philosophie.

La démarche de Feuerbach, à l'inverse, si elle dit aussi quelque chose de l'épistémologie et de l'éthique, est avant tout une démarche anthropologique, visant l'Homme et ayant ce dernier comme Alpha et Omega. La *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel* affirme que le sommet de la philosophie est l'être humain et que toute spéculation qui veut dépasser la nature et l'homme est vaine. Ce n'est qu'à partir de ce point nodal que les différentes activités prennent sens. La valeur de la philosophie n'est plus alors assurée par un principe rationnel quelconque, mais par la place qui lui est assignée. Il n'y a plus la raison du sujet pensant, mais principe commun de la raison, médiation de notre pensée par la pensée d'autrui.

Le philosophe ne suppose pas qu'il est un dalaï-lama spéculatif, qui aurait d'un coup avalé la raison. Pour que nous reconnaissions pour vraies ses pensées, pour que nous puissions même les comprendre, il doit présupposer la raison, principe commun, norme commune, en nous comme en lui⁴⁴.

Alors, la démonstration philosophique devient « une médiation du moi et du toi pour reconnaître l'identité de la raison, ou bien la médiation par laquelle je fais la preuve que *ma* pensée n'est pas la mienne, mais pensée *en et pour soi*, qui à ce titre peut donc aussi bien être la pensée d'autrui que la mienne »⁴⁵. Pour le dire autrement, « la démonstration n'est pas la mise en rapport du penseur ou de la pensée enfermée en elle-même, avec eux-mêmes, mais la mise en rapport du penseur avec d'autres hommes »⁴⁶.

Du point de vue éthique, la reconnaissance de l'Autre n'est pas le fruit d'une réflexion abstraite, débouchant sur une morale formelle. Au contraire, l'éthique feuerbachienne repose sur la reconnaissance et la perception d'une essence sensible (au sens de sensibilité *et* de sensation). Il ne s'agit donc pas de percevoir en l'Autre une essence corporelle, ce qui ne ferait que reconduire le dualisme du corps et de l'esprit du côté du corps cette fois-ci. Au contraire, il s'agit de reconnaître l'Autre comme une essence dont le corps est l'instrument de l'âme et l'âme l'instrument du corps. Quand je perçois par les sens, je ne perçois pas seulement le corps de l'Autre mais aussi son intériorité, son propre Moi. C'est sur cette reconnaissance de l'Autre au moyen des sens et la quête d'une félicité, qui n'est plus à

44. *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, op. cit., p. 27.

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*

rechercher dans un au-delà, que repose l'éthique pour des êtres pensants, corporels et déterminés ici-bas dans le temps et l'espace.

2. L'abstraction du Moi

Dans les textes *Sur le spiritualisme et le matérialisme* écrits dans les années 1860 (1863-1866), celui qui est intitulé *Critique de l'idéalisme*⁴⁷ est consacré quasiment exclusivement à la philosophie de Fichte. Le texte commence par une citation de ce dernier. Fichte dit que l'on pose les choses comme vraies et existantes en dehors de soi seulement parce que l'on voit, entend ou sent. Mais que voir, sentir et entendre ne sont que des sensations, des affections de soi, des déterminations de sa conscience. On ne voit, n'entend et ne sent que ce que l'on est conscient de sentir ou de voir. On éprouve, on ne sent donc pas les objets, mais seulement les sensations. La question de Feuerbach est de savoir d'où vient alors que l'on transpose ses sensations dans quelque chose se trouvant hors de soi ?

Le matérialisme contrairement à l'idéalisme fait, lui, le chemin inverse et considère l'objet comme certain à la place du sujet. Feuerbach s'accorde avec l'idéalisme pour partir du sujet. Mais quel est ce sujet ? « J'affirme que le Moi dont part l'idéaliste, le Moi qui dépasse l'existence de la chose sensible n'a aucune existence, qu'il est un Moi pensé et non un Moi réel »⁴⁸. Le véritable Moi est un Moi qui s'oppose à un Toi. « "Je pense", mais Moi, cet homme, je ne suis pas le Moi ou l'égoïté », l'intelligence en général. Je suis d'abord un individu. Pour reprendre l'idée de la *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, il n'y a pas de pensée sans individu pensant. Or l'individu est un être pensant et physique, limité dans le temps et l'espace. Si je ne comprends pas ce « je pense » comme un individu, alors la pensée tombe hors de la sphère de la certitude à laquelle j'attribue ce que je fais ou ce que je ressens. L'espace et le temps sont les formes de l'intuition, mais seulement parce qu'ils sont l'essence et la forme de mon être, parce que je suis un être spatial et temporel et que c'est seulement en tant que tel que je suis, que je pense et que je ressens.

Non seulement le Moi est un individu, mais c'est un individu corporel et sexué. Et je pense en tant qu'être sexué parce que par nature, avant l'entendement, mon essence a pour fondement de son existence une autre essence. Le fait de poser quelque chose hors du Moi provient seulement d'une condition physique. Je ne suis pas sans fondement hors de la pensée. Mon essence est fondée sur une autre essence, sur quelque chose d'extérieur à Moi. La différence du genre, le fait d'être sexué est ce qui différencie le véritable Moi du Moi absolu, qui est une survivance de l'Esprit saint, c'est-à-dire d'une conception théologique. À propos de la différence des sexes, Feuerbach parle de différence « profane ».

47. SW, t. X, p. 213-226.

48. SW, t. X, p. 214.

Le Moi absolu s'abstrait en tant que tel de toutes les différences, non seulement de la différence sexuelle, mais il s'abstrait aussi plus généralement du Moi réel, existant. Le véritable Moi est un Moi masculin ou féminin et non un « ça asexué » car « la différence sexuelle ne se limite pas à la sexualité, dans ce cas il serait justifié d'en faire abstraction, mais elle est une différence omniprésente, pénétrante, infinie »⁴⁹. C'est pour cette raison que cette différence est d'importance y compris dans le cadre d'une démarche philosophique. C'est aussi pour cela que Feuerbach trouve fondé de placer sur un même plan la question de l'existence du monde hors de soi ou uniquement en tant que représentation ou sensation, et la question de la différence des sexes. Ces deux questions sont liées, car elles reposent toutes deux sur la même abstraction. Renoncer à l'une de ces deux abstractions entraîne logiquement le renoncement à l'autre.

La base de l'idéalisme est de poser et de résoudre la question de l'objectivité ou de la subjectivité, de la réalité ou non du monde seulement d'un point de vue théorique. L'Homme religieux a d'après Feuerbach au moins l'avantage de déduire l'existence du monde non pas seulement de l'entendement, mais aussi de la volonté et de l'amour de Dieu. Il y a donc, certes de façon cachée, inconsciente, une vérité dans la religion du croyant, à laquelle l'idéaliste, tout comme le théologien, n'accède pas, ou seulement pour la laisser en dehors de la philosophie. Or c'est cette réappropriation que la philosophie nouvelle de Feuerbach prétend permettre.

La critique de Feuerbach est radicale : « Une spéculation qui se pose en opposition avec la vie, qui fait du point de vue de la mort, de celui de l'âme séparée de corps, le point de vue de la vérité, une telle spéculation est fautive et sans vie »⁵⁰. Il n'y a pas de Moi seul : « Le Moi et le Toi, le sujet et l'objet se différencient et pourtant ils sont inséparablement liés, ils sont le véritable principe de la pensée et de la vie, de la philosophie et de la physiologie »⁵¹.

3. Du commencement en philosophie

Quelle signification a le Moi absolu, abstraction du Moi réel ? Feuerbach lie la question du Moi à celle de la philosophie. De la même façon que chez Descartes, la conception du Moi est liée à la façon dont est conçue et dont commence la philosophie. C'est ce que détermine Feuerbach dans le texte *Sur le commencement en philosophie*.⁵²

Le texte commence par une citation de J.F. Reiff⁵³ qui a été hégélien avant de revenir à la doctrine de la science de Fichte. Il est donc lui aussi

49. *Ibid.*, p. 216.

50. SW, t. X, p. 219.

51. SW, t. X, p. 224.

52. SW, t. II, p. 205-215.

53. Jakob Friedrich Reiff (1810-1879), philosophe, recteur de l'université de Tübingen. Le « retour à Fichte » fut si important chez Reiff, que nombreux de ses contemporains (à commencer par Feuerbach) lui reprochèrent de ne pas avoir d'idée propre.

exemplaire du « retour à Fichte ». Cependant, sa particularité réside dans son orthodoxie. Les accents fichtéens de la citation de Reiff sont tels qu'il est difficile de ne pas lire la critique de Reiff comme une critique de la philosophie de Fichte elle-même. Ainsi Reiff soutient que « La philosophie se distingue des autres sciences par le fait que son objet ne lui est pas donné et qu'elle ne possède aucun principe, aucune méthode pour penser son objet. La philosophie est sans présupposé. »⁵⁴ Feuerbach critique cette position, car il y a pour lui contradiction. En effet toute chose ayant une existence réelle est déterminée. Donc si la philosophie est une science réelle, elle a par son existence même un objet déjà donné et une méthode.

Feuerbach définit la philosophie comme le fait de rendre pensable, objet de réflexion, ce qui ne l'est pas ou ne l'a pas été. Pour commencer, il s'agit donc de penser ce qui nous entoure ou ce qui est nécessaire à notre survie. Feuerbach prend l'exemple de l'air et il note que les premiers philosophes étaient aussi des physiciens. Si la philosophie est la première des sciences, ce n'est donc pas par l'indétermination de son objet, mais par sa capacité à trouver une origine et une identité dans l'empirie. Or si la philosophie accède à l'empirie, c'est parce qu'elle est elle-même une activité tout à fait empirique :

Les sens sont des organes de la philosophie. { ... } L'esprit succède aux sens et non les sens à l'esprit. Plus généralement la philosophie doit commencer avec ce qui n'est pas elle, avec son antithèse. Ainsi, le commencement fondé objectivement de la philosophie est la nature⁵⁵.

La philosophie sans présupposé suppose un Moi abstrait, car dans cette philosophie le donné disparaît en tant que tel, il ne subsiste qu'en tant que posé par le Moi. Il est certes l'Autre du Moi, mais uniquement dans l'acte de séparation du Moi. L'autre du Moi est ce que le Moi pose comme tel et non la nature par exemple.

Pour Feuerbach, « La philosophie sans présupposé est une philosophie qui se présuppose elle-même ». Reiff, autrement dit Fichte, détermine que le commencement sans présupposé de la philosophie est « le Moi, le pur Moi ». Et ce Moi poserait lui-même ce qui n'est pas lui. Le problème pour Feuerbach est que le Moi n'a pas à poser un Autre, y compris un autre Moi, mais que l'Autre est déjà là, il existe préalablement. La conception fichtéenne tient au fait de considérer le Moi uniquement comme actif et non comme étant aussi passif. Or pour Feuerbach, de même que la philosophie commence avec ce qui n'est pas elle, avec ce qui lui est extérieur, de même le Moi n'existe et ne peut être conçu qu'en rapport à ce qui s'oppose à lui.

Le paradoxe réside dans le fait suivant : si le Moi concret se sent infirme, diminué par la perte d'un sens, celui de la vue par exemple, et que cela représente tant physiquement que moralement une diminution de lui-

54. SW, t. II, p. 205.

55. SW, t. II, p. 207.

même, comment à l'inverse une même perte peut-elle constituer une élévation pour l'esprit dans le domaine de la philosophie ? Le Moi absolu est alors un Moi qui s'abstrait artificiellement du Moi concret. Il n'en demeure pas moins que c'est ce dernier qui est réel. Or ce Moi concret est aussi corporel, ce qui signifie qu'il n'est pas seulement actif mais aussi passif et qu'« il est faux de représenter cette passivité du Moi comme déduite de son activité ou comme étant son activité »⁵⁶. Au contraire, c'est parce que l'objet est actif, que le Moi est atteint, touché par quelque chose d'extérieur à lui. Or, cette atteinte est le signe du Moi corporel car le corps n'est rien d'autre que la passivité du Moi. Et ce corps a non seulement une signification naturelle, historique, mais aussi métaphysique.

Feuerbach redéfinit le commencement en philosophie de la manière suivante dans la *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel* :

L'unique philosophie qui commence *sans présupposition* et celle qui est assez libre et courageuse pour se mettre *elle-même* en doute, celle qui s'engendre à partir de son propre *contraire*. Or les philosophies modernes dans leur ensemble ont commencé *par elles-mêmes*, et non pas par leur contraire⁵⁷.

Le Moi est à l'image de la conception de la philosophie puisque sa définition en découle directement.

De ces deux textes *la Critique de l'idéalisme* et *Sur le commencement en philosophie*, il est possible de conclure que le Moi est 1) tout autant corporel que spirituel ; 2) qu'il n'existe qu'en liaison avec ce qui n'est pas lui. Bref, que son objet existe réellement et n'est pas uniquement posé par lui-même. 3) Enfin, le Moi réel n'est qu'en relation à un Toi, et non un autre Moi. Un Toi tout à fait concret et cette relation s'exprime plus particulièrement au travers du rapport sexuel.

Il s'agit pour Feuerbach de franchir un pas supplémentaire, en transformant cette philosophie idéaliste en philosophie anthropologique⁵⁸. En effet, la philosophie de Fichte est une avancée pour l'humanité, mais il s'agit encore au sein de la philosophie, d'une humanité tronquée. Rappelons-nous que les trois questions de Kant sont : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Ces trois questions se résumant en une seule : Qu'est-ce que l'homme ? Grâce à Kant et Fichte, cette question est devenue la question fondamentale de la philosophie, celle qui résume toutes les autres et laisse de côté l'existence de Dieu.

56. SW, t. II, p. 212

57. *Contribution à la Critique de la philosophie de Hegel*, in *Manifestes philosophiques*. Textes choisis (1839-1845), Paris, PUF, 2001 (1^{ère} éd. 1960).

58. Il s'agit de revaloriser le sensible et la nature. La sensibilité □ *Sinnlichkeit* □ est la pierre de touche feuerbachienne, avec l'homme, pour fonder tant une éthique qu'un savoir théorique.

Cependant, ce n'est pas en tant qu'homme total, rationnel et sensible que la philosophie transcendantale de Kant et Fichte étudie l'homme mais bien plutôt en tant qu'être raisonnable.

C'est donc à partir de cette critique de l'abstraction de la philosophie transcendantale que Feuerbach entend fonder une nouvelle philosophie, qui cependant se sait héritière de ce mouvement d'autonomie et de fondement non théologique ou pour le moins non traditionnel. Toutefois, il tient à fonder la nouvelle philosophie sur autre chose qu'un Moi abstrait. Une science, une philosophie, enfin une politique ne sont possibles que grâce au rapport à l'autre. C'est pourquoi, malgré les critiques et les incompréhensions qui s'ensuivront, Feuerbach conservera l'idée d'une essence humaine, c'est-à-dire d'un ensemble des individus humains. Il concevra donc une philosophie qui ne reconnaîtra pas de Moi sans Toi, d'esprit ou de pensée sans corps ou sans sensibilité. Bref, Feuerbach suivra le chemin de l'unité abstraite du Moi pensant, pour arriver à la communauté réelle et sensible qui forme l'humanité.

« Si l'on n'abandonne pas la philosophie de Hegel, on n'abandonne pas la théologie »⁵⁹. Comme nombre de ses camarades Jeunes Hégéliens, Feuerbach se réfère à Fichte lors de son abandon de la philosophie hégélienne. De ce point de vue, le fait que Fichte devienne son point de mire principal lorsqu'il s'agit de réformer la philosophie est particulièrement significatif et semble interdire cette lecture univoque d'un Feuerbach rejetant en bloc, d'un coup, la totalité de l'idéalisme allemand. Le rôle du fichtéanisme pour Feuerbach est éclairant sur plusieurs points. 1) Il inscrit la démarche feuerbachienne, la philosophie anthropologique dans une histoire de la philosophie moderne dont « les œuvres les plus importantes [...] sont celles de Descartes, Leibniz, Kant et Fichte »⁶⁰ et qui progressivement gagne son autonomie vis-à-vis de la théologie et du dogme. 2) Il permet, à l'inverse de certaines lectures marxistes, de relire l'abandon de la philosophie hégélienne non plus comme un retour en arrière, un abandon des progrès de l'idéalisme, mais au contraire de lire Hegel comme un en deçà de la philosophie de Fichte. 3) Enfin, il détermine le caractère pratique de la philosophie de Feuerbach et son ancrage, si souvent nié, dans le contexte politique et intellectuel de son temps.

59. *Thèse provisoires pour la réformes de la philosophie*, in *Manifestes philosophiques*, p. 124.

60. Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke*, Berlin, 1996, t. XX : *Briefwechsel IV*, p. 304 : lettre à Albrecht Rau, du 28 février 1861.

Bibliographie

- Arvon Henri, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, PUF, 1957.
- Cornu Auguste, *Karl Marx et Friedrich Engels, leur vie et leur œuvre*, 2 vol., Paris, PUF, 1955.
- Engels Friedrich, « Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande », in *Religion, philosophie, socialisme*, Paris, Librairie G. Jacques & Cie, 1901.
- Feuerbach Ludwig, *Essence du Christianisme*, trad. Jean-pierre Osier, Paris, Maspéro, 1973.
- . *Gesammelte Werke*, 22 vol., Berlin, Akademie Verlag, 1967-2007.
- . *Manifestes philosophiques*, trad. Louis Althusser, Paris, PUF, 2001.
- . *Sämtliche Werke*, 13 vol., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 1959-1964.
- Fichte Johann Gottlieb, *Fichtes sämtliche Werke*, 11 vol., Berlin, Walter de Gruyter & co, 1971.
- . *La querelle de l'athéisme, suivie de divers textes sur la religion*, trad. Jean-Christophe Goddard, Paris, Vrin, 1993.
- . *Nouvelle présentation de la doctrine de la science*, trad. Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Vrin, 1999.
- Fischbach Frank, *L'Être et l'acte*, Paris, Vrin, 2002.
- Fischbach Frank, « Le « Fichte » des Jeunes Hégéliens », *Kairos*, n° 17, « Lectures de Fichte », Presses universitaires du Mirail, 2001, p. 97-127.
- Hess Moses, *Triarchie européenne*, trad. Michel Espagne, Tusson, Du Lérot, 1988.
- Lauth Reinhard, *Hegel, critique de la doctrine de la science de Fichte*, Paris, Vrin, 1987.
- Mader Johann, *Fichte Feuerbach Marx - Leib Dialog Gesellschaft*, Wien, Herder, 1968.
- Marx Karl, « Les Thèses sur Feuerbach », in *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, de Georges Labica, Paris, PUF, 1987.
- Philonenko Alexis, *La Jeunesse de Feuerbach, 1828-1841 : introduction à ses positions fondamentales*, 2 vol., Paris, Vrin, 1990.
- Rawidowicz Simon, *Ludwig Feuerbachs Philosophie : Ursprung und Schicksal*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1931.
- Stuke Horst, *Philosophie der Tat*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1963.
- Vieillard-Baron Jean-Louis, *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999.

L'idée d'Europe dans la politique positive d'Auguste Comte

Tonatiuh Useche Sandoval

Introduction

Notre dessein est de mettre en relief l'originalité de la philosophie politique d'Auguste Comte (1798-1857) en prenant pour fil directeur la question de l'Europe ou de l'Occident. Il est vrai que certains des amis et premiers interprètes du philosophe, comme Émile Littré et John Stuart Mill¹, ont privilégié le versant scientifique de sa pensée, développé dans le *Cours de philosophie positive*. Ils ont pris ainsi leurs distances vis-à-vis de son versant politique, exposé dans le *Système de politique positive* mais aussi dans les œuvres de jeunesse du philosophe. Ce parti oublie que l'intention dernière de Comte était de contribuer à la transformation de la société européenne. En effet, la réflexion sur les sciences est destinée à établir une théorie de l'action sociale. D'autre part, il n'existe pas de travail récent visant à approfondir la pensée sociologique de Comte sur l'Occident. Pourtant, bien avant Husserl, Comte envisageait déjà l'Europe « non pas géographiquement comme sur les cartes »². Effectivement, pour la politique positive, l'Occident européen constitue un contenu spirituel plutôt qu'une région géographique. Certes, la question de la réorganisation européenne était un thème courant à cette époque : « peut-être n'a-t-on été davantage européen qu'au temps de la Restauration et de la monarchie de Juillet, entre 1815 et 1848 »³. Reste qu'en s'interrogeant sur la nature du consensus

1. Voir É. Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, 1863 ; J.-S. Mill, *Auguste Comte et le positivisme*, 1865, traduit en 1868.

2. E. Husserl, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », 1935, in *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris, 1976. p. 352.

3. F. Chabod, « Histoire de l'idée d'Europe », 1958-1959, in *Europes : de l'Antiquité au XX^e siècle, anthologie critique et commentée*, Y. Hersant et F. Durand-Bogaert, Robert Laffont, Paris, 2000, p. 307.

qui unifie les nations occidentales, Comte élève cette question conjoncturelle à la hauteur d'une question philosophique. Ce philosophe a médité pendant toute sa carrière sur le rapport des peuples européens à eux-mêmes et à leur histoire. Cette méditation est importante à l'heure où l'Union européenne, tout en affirmant « s'inspir[er] des héritages culturels, religieux et humanistes de l'Europe », se présente au grand public comme « un partenariat économique et politique unique en son genre »⁴.

L'étonnement de Comte réside dans ce constat : l'Europe des Temps modernes continue d'exister alors qu'elle méconnaît son héritage en se coupant du passé médiéval et qu'elle se trouve dépourvue d'un centre stable, et éclatée en une diversité de centres nationaux divergents. En effet, l'époque moderne s'accompagne d'une stabilisation des nations européennes sous la figure de l'État, concept dont l'origine remonte, par-delà Machiavel, jusqu'aux auteurs ecclésiastiques du XIII^e siècle⁵. Or, Comte constate que cette centralisation temporelle a décomposé les deux liens sociaux fondamentaux : la solidarité actuelle entre les nations occidentales et la continuité historique qui les rassemble. Le problème pour réorganiser l'Europe est de savoir comment rendre à l'Occident la convergence sociale et l'unité de son histoire. D'où une question sur sa destination et une autre sur son organisation : Quel est le but de l'Occident ? Quel est le centre qui le structure ? D'un côté, Comte affirme que l'Europe est appelée à poursuivre le bien commun des populations les plus faibles en devenant une république occidentale à l'intérieur et une élite de l'humanité à l'extérieur. L'Europe ne peut pas être un empire mais une république, afin que l'association des peuples soit libre et non forcée. D'un autre côté, il affirme que ce qui est au centre de l'Europe, ce ne sont pas ses caractéristiques singulières, mais les acquis universels et universalisables qu'elle contient et qui manifestent les facultés de la nature humaine. Comte reconstruit la mémoire lacunaire des Occidentaux modernes en montrant que si leur histoire est exemplaire, c'est qu'elle est progressive, c'est-à-dire cumulative et continue, jusqu'à récapituler l'ensemble du cheminement de l'esprit humain. L'Europe a contribué au développement de l'humanité car elle a instauré un modèle de centralisation spirituelle autour d'une autorité morale supranationale ; elle a fait des sciences et des savants, non un instrument au service des applications techniques, mais la base d'un nouveau consensus intellectuel et moral entre les individus et les peuples ; elle a constitué un type d'activité industrielle qui, malgré ses dangers, rend pensable la pacification du monde.

4. Cette définition figure sur le site web *Europa, le portail de l'Union européenne* : http://europa.eu/abc/panorama/index_fr.htm. Voir aussi le préambule du « Traité sur l'Union européenne », in J.-L. Sauron, *Comprendre le Traité de Lisbonne*, éd. Gualino, 2008, p. 142.

5. R. Brague, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, 2005, p. 167.

I. La question européenne dans le positivisme d'Auguste Comte

1. Quelle place pour l'Europe dans la philosophie d'Auguste Comte ?

1.1) *Orientation sociologique de la philosophie des sciences*

Si la philosophie d'Auguste Comte n'était qu'une réflexion sur la démarche des sciences naturelles, elle ne serait pas en mesure de thématiser l'Europe en tant que phénomène social et historique. Certes, la philosophie positive propose une étude et une approche systématiques de l'histoire des disciplines scientifiques et de leurs méthodes. Les sciences sont conçues selon un esprit positif qui consiste à cultiver nos connaissances avec la modestie de celui qui soumet son orgueil et son imagination aux réponses apportées par l'observation. Reste que Comte parle de l'activité scientifique au pluriel. Chaque science, en observant un aspect de la réalité, contribue à la formation d'un savoir encyclopédique sur ce qui est. Étant partie intégrante de la réalité, les phénomènes sociaux constituent un véritable objet de savoir pour la philosophie positive, qui élève leur étude au rang d'une science à part entière. En effet, Comte distingue six sciences principales qu'il classe ainsi : d'abord, les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie et la biologie, consacrées à la connaissance du monde extérieur ; et puis la sociologie, destinée à connaître l'Humanité⁶. Cette hiérarchie des sciences aboutit à la physique sociale qui est la plus importante des sciences, puisqu'elle concerne l'avenir des sociétés humaines. C'est parce que la réflexion scientifique s'épanouit en une sociologie qu'il y a une place pour l'Europe dans la philosophie d'Auguste Comte.

1.2) *Vocation politique de la philosophie positive*

En 1845, Comte écrit à Clotilde de Vaux : « Je dus suspendre, presque à son début, ma grande élaboration politique, pour consacrer la première moitié de ma vie publique à la fondation d'une véritable philosophie »⁷. Donc, le projet philosophique d'instaurer une encyclopédie des sciences et le projet politique de réorganiser la société sont indissociables. De là cette maxime, « science d'où prévoyance ; prévoyance d'où action », qui rappelle l'aphorisme de Francis Bacon : *Scientia et potentia humana in idem coincidunt*, autrement dit le pouvoir humain est proportionné au savoir⁸.

6. Notons qu'à partir de 1852 la sociologie est suivie d'une septième science, la Morale, consacrée à l'observation de l'ordre individuel et, plus exactement, de l'organisation cérébrale. Voir *Système de politique positive ou Traité de sociologie*, t. II, 1852, p. 265 [Désormais *Système*].

7. *Correspondance Générale et Confessions*, t. III, 1974, P.-E. de Barredo Carneiro et P. Arnaud, Archives positivistes, Paris-La Haye, p. 80.

8. F. Bacon, *Novum organum*, 1620, Livre I, aphorisme 3. Sur les rapports entre la science sociale et l'art politique, voir B. Karsenti, *Politique de l'esprit*, Hermann, Paris, 2006.

L'application de l'esprit positif aux phénomènes sociaux doit permettre de dégager des constantes afin de déterminer quel remède apporter à la crise que la révolution a répandue dans la société. La politique positive ne dépend pas de la volonté du législateur. Montesquieu avait compris que le bon législateur est celui qui intervient en restant attentif aux contraintes matérielles et à « l'esprit général » de la nation étudiée⁹. C'est pourquoi Comte estimait que l'auteur *De l'esprit des lois* avait accompli « le premier effort direct pour traiter la politique comme une science de faits et non de dogmes »¹⁰. Le dessein de Comte était de mener cet effort à son terme. En 1822, il affirmait : « La saine politique ne saurait avoir pour objet de faire marcher l'espèce humaine, qui se meut par une impulsion propre, suivant une loi aussi nécessaire, quoique plus modifiable, que celle de la gravitation. Mais elle a pour but de faciliter la marche en l'éclairant »¹¹. Quelle est la société à réorganiser ? C'est sans aucun doute la société européenne qu'il ne s'agit pas simplement de connaître mais surtout de transformer. Chez Comte, la science n'est pas socialement neutre ; elle est activement engagée dans la transformation de la société. C'est pourquoi l'Europe se révèle être un thème pertinent pour aborder la pensée d'Auguste Comte, puisque c'est une question à la fois politique et sociologique, science et philosophie ne faisant qu'un.

2. D'où vient l'intérêt d'Auguste Comte pour l'Europe ?

2.1) Une question d'actualité

Après l'effondrement de l'Empire napoléonien, la question de l'Europe et de sa réorganisation est à l'ordre du jour. Le 24 septembre 1815, un pacte de Sainte-Alliance est signé entre l'Empereur de Russie, l'Empereur d'Autriche et le Roi de Prusse, promettant de se prêter assistance et secours. Entre 1815 et 1827, pendant qu'Auguste Comte écrivait ses œuvres dites de jeunesse, le maintien de l'ordre européen est entre les mains de monarchies absolues ou aristocratiques qui s'arrogent le droit d'intervenir dans les affaires intérieures des autres pays afin de surveiller et de réprimer les mouvements révolutionnaires. En 1820, le publiciste qu'était alors Comte dénonce « la coalition de toutes les baïonnettes européennes » au service d'une politique répressive qui garantit les souverains contre la diffusion des idées révolutionnaires et contre les tentatives de renversement populaire. C'est dans le cadre des accords diplomatiques de la Sainte-Alliance que l'armée française est, par exemple, intervenue contre les insurgés espagnols pour remporter en août 1823 la victoire du Trocadéro qui a rétabli le régime absolutiste de Ferdinand VII. Le problème pour Comte et ses contemporains

9. Voir le chapitre 5 du livre XIX, intitulé « Combien il faut être attentif à ne point changer l'esprit général d'une nation ». Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 1748, G.-F., 1979, t. I, p. 461.

10. *Système de politique positive ou Traité de sociologie*, t. IV, appendice, 1822, p. 106.

11. *Ibid.*, p. 95.

était de penser une solution alternative capable de remplacer un ordre européen maintenu par la force des armes et dominé par des monarchies de droit divin, à vocation militaire.

2.2) Une question pour les héritiers des Lumières et les « rétrogrades »

Sur la question européenne, Comte a reçu l'influence de deux courants politiquement antagonistes qu'il a cherché à concilier. Son projet est de surmonter le clivage qui oppose les héritiers des Lumières, comme Saint-Simon, son maître entre 1818 et 1824, à « l'école rétrograde » ou contre-révolutionnaire, illustrée par des auteurs tels que J. de Maistre. Saint-Simon a exposé en 1814 sa position dans un ouvrage rédigé par son secrétaire Augustin Thierry et intitulé *De la réorganisation de la société européenne ou de la nécessité et des moyens pour rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique, en conservant à chacun son indépendance nationale*. Selon Saint-Simon, les compromis diplomatiques internationaux se sont révélés incapables de prévenir le retour de la guerre entre les Européens. L'unification et la pacification résident dans un travail commun sur les institutions propres à chacun des pays concernés. Leur proposition est simple : pour s'unir, il faut que les pays européens soient constitutionnellement semblables. Or, la meilleure des constitutions possibles est celle de l'Angleterre. Il suffirait pour parvenir à la réorganisation souhaitée de transposer le schéma institutionnel anglais à l'échelle de l'Europe, qui deviendrait ainsi un super-État fédéral. Même si la composition et le mode opératoire du parlement européen restent mal précisés, les auteurs estiment que les parlementaires doivent incarner les nouvelles forces sociales : négociants, magistrats, administrateurs et savants.

En commentant ce projet, H. Gouhier critique cette extrapolation à l'Europe du régime anglais, car Saint-Simon se dispense ainsi de « voir le problème qui commande la recherche philosophique et juridique : qu'y a-t-il de nouveau lorsqu'on passe de la nation à une société des nations ? »¹² De son côté, Comte critique l'importance politique excessive qui est accordée aux industriels au détriment des savants, et aux institutions au détriment des mœurs. L'Europe n'est pas avant tout un cadre légal uniforme, mais une entité spirituelle partageant une même civilisation, déterminée à l'époque moderne par l'autorité croissante des hommes de science sur l'opinion publique, c'est-à-dire sur les croyances spontanées qui garantissent la convergence entre les membres d'une société¹³. Dans la politique positive,

12. H. Gouhier, 1941, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, t. III, « De la réorganisation européenne », p. 86.

13. Cf. D. Reynié, « L'opinion publique organique. Auguste Comte et la vraie théorie de l'opinion publique » : pour Auguste Comte, l'opinion publique n'est pas un « artefact », « elle est d'abord une force sociale ou, plus justement, la force éminemment sociale, parce qu'elle agit spontanément et pour défendre la société ». In *Où en est la politique positive ?*, *Archives de Philosophie*, t. 70, Mars 2007, Paris, p. 95-114.

la question des institutions nationales ou internationales est secondaire, notamment pour deux raisons. D'abord, parce que Comte se méfie des légistes qui créent les constitutions. D'après lui, les législateurs représentent encore la politique métaphysique ; ils négligent les lois de la physique sociale, prétendant faire et défaire l'histoire de l'humanité selon leur volonté législative. Ensuite, parce que la question de l'Europe ne se résume pas à un problème juridique portant sur le droit des gens, qui régit les rapports entre les États. Comte n'a vraisemblablement pas étudié le méticuleux projet de l'Abbé de Saint-Pierre en vue de la paix perpétuelle. L'Europe est plus que le cadre de relations interétatiques. Elle est l'expression d'un contenu spirituel et historique.

Malgré ses sympathies républicaines, Comte a lu les ouvrages des auteurs qu'il appelle « rétrogrades », parce qu'ils voudraient ramener les Européens en arrière, avant l'explosion révolutionnaire. Il connaît bien le traité de Joseph de Maistre intitulé *Du Pape*. Selon le diplomate savoyard, les souverains pontifes ont été, au Moyen Âge, « les créateurs de la monarchie et de l'unité européenne »¹⁴. Or, le pouvoir du pape n'est pas physique, mais moral, puisqu'il ne s'exerce pas sur les corps des hommes, mais sur leurs âmes. Le propos de J. de Maistre est moins de confondre l'Europe avec la Chrétienté que de montrer qu'elle est l'œuvre d'un organe politique central : les évêques de Rome, assistés par un nombreux clergé. Ensemble, ils ont formé l'esprit des Européens, en répandant et chez le petit peuple et chez les élites une doctrine commune. Ils se sont constitués en un médiateur supranational reconnu et, par conséquent, capable de prévenir et d'arbitrer les conflits entre les nations opposées. Enfin, ils ont dirigé les efforts des divers monarques locaux vers un objectif commun, comme lors de l'entreprise collective des croisades. Comte trouve chez J. de Maistre l'idée que la société européenne a été établie par un travail sur les mœurs et non sur les institutions. Ce travail est le résultat de l'instauration d'un pouvoir spirituel indépendant qui acquiert et exerce son ascendant en veillant à l'éducation, la régulation et la direction des peuples de l'Europe.

Cependant, Comte se démarque de « l'école rétrograde » en estimant avec les saint-simoniens que ce n'est plus aux autorités théologiques, mais aux nouveaux acteurs de l'époque moderne de prendre la direction des esprits européens. Dans les débats sur la réorganisation de l'Europe, le jeune Comte cherche à faire la synthèse des deux courants extrêmes pour sortir du cercle de la politique d'opposition¹⁵. Il retient des contre-révolutionnaires l'idée que le pouvoir spirituel, c'est-à-dire une autorité morale internationalement reconnue, constitue une fonction déterminante dans la formation d'une société des nations. Il partage avec les héritiers

14. J. de Maistre, 1819, *Du Pape*, Conclusion, XVIII, Droz, p. 361. *Considérations sur la France* (1796), *Du Pape* (1819) de J. de Maistre, et *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1825) de Lamennais, figurent dans l'inventaire de la bibliothèque de Comte.

15. Voir F. Brahami, « Sortir du cercle. Auguste Comte, la critique et les rétrogrades », *Archives de philosophie*, numéro cité, p. 41 à 55.

des Lumières l'idée que l'organe pour remplir cette mission doit être trouvé parmi les forces sociales émergentes et non plus dans les classes traditionnellement dominantes. Cette volonté de concilier les contraires faisait dire à Alain que Comte était notre Hegel¹⁶.

3. Comprendre la permanence de l'Europe comme problème chez Auguste Comte

3.1) Europe ou Occident : plus qu'une question d'actualité

Le thème de l'Europe est abordé par les écrits de jeunesse les plus importants que le philosophe a publiés entre 1819 et 1828. On le retrouve ensuite dans ses deux vastes œuvres que sont le *Cours de philosophie positive* (1830-1842) et le *Système de politique positive* (1851-1854). Ce thème est présent dans chacune des étapes de la réflexion d'Auguste Comte sur l'histoire et la société. Une préoccupation qui s'étale pendant près de trente ans ne peut pas seulement être motivée par des raisons de circonstance et d'actualité. Comte étudie l'Europe pour elle-même et dans sa structure. Loin de se contenter d'observer l'Europe actuelle, il est à la recherche de l'Europe historique qui s'enracine dans l'inactualité du passé et de l'avenir.

À partir de 1848, Comte préfère parler d'Occident plutôt que d'Europe, même si sous les deux expressions il regroupe les mêmes cinq nations constitutives de cet ensemble : l'Espagne, la France, l'Angleterre, l'Allemagne et l'Italie. Pour J.-F. Braunstein, « le terme Europe est délaissé par Comte car il a surtout un sens géographique, il ne rend pas compte de la réalité spirituelle qui fait l'unité de l'Europe »¹⁷. Déjà, en 1826, Comte remarquait que l'épithète « européen » était à la fois « trop étendue et trop restreinte »¹⁸. Elle incluait des pays comme la Russie où la prégnance de la foi chrétienne freinait la diffusion de l'esprit positif, tandis qu'elle excluait les États-Unis où la science jouait un rôle social et économique de premier plan. Alors que le terme d'Europe renvoie à l'idée d'un territoire, celui d'Occident évoque un phénomène astronomique : le coucher du soleil. En réfléchissant sur une entité sociale qui rayonne au-delà de son socle géographique, qui échappe aux frontières nationales et qui existe par et dans les idées, Comte thématise ce que Husserl a nommé, deux générations plus tard, « l'Europe spirituelle » ou « l'humanité des tâches infinies ». Il est vrai que Comte et Husserl s'intéressent au problème européen et aux phénomènes « spirituels », cependant ils les conçoivent très différemment. Pour Husserl, l'Europe repose sur l'existence d'une « communauté d'intérêts purement idéaux, entre les hommes qui vivent

16. Alain, *Propos* daté du janvier 1932 : « Le XIX^e siècle a vu deux grands constructeurs, Comte et Hegel. Le nôtre est un polytechnicien échappé ». Cf. *Propos* du 3 janvier 1923.

17. J.-F. Braunstein, « De L'Europe à l'Occident », in *Victor Hugo et l'Europe de la pensée*, p. 193-206, Paris, Nizet, 1995.

18. *Système*, t. IV, app., 1826, p. 202.

pour la philosophie ». L'Europe est spirituelle car définie par l'esprit philosophique. Or, ce dernier est en crise parce que « l'objectivisme » menace de réduire l'esprit à une simple donnée naturelle¹⁹. Pour Comte, en revanche, l'Europe n'est pas une matière exclusivement intellectuelle. Elle reste inséparable de la présence d'acteurs qui la conçoivent, la ressentent et la transforment. L'Europe est spirituelle car elle est impossible sans des croyances et des mœurs communes. Toutefois, elle est aussi temporelle, car elle est définie par sa manière d'agir sur le monde et la société.

3.2) Régler l'Europe avant de l'élargir

Comte jugeait que l'Europe avait une vocation universelle qui la destinait à préparer l'unification du genre humain en une société harmonieuse. Mais il était conscient que cette vocation pouvait devenir un ferment de discorde si elle était détournée au service de l'oppression des populations moins avancées et au profit de l'accomplissement des ambitions nationales des puissances européennes. Pour cette raison, avant de penser au rapport entre l'Europe et l'Humanité, il était nécessaire de régler les relations entre l'Europe et les nationalités qui la composent.

Le problème principal de Comte est justement de penser le rapport des peuples européens à eux-mêmes et à leur propre histoire. Sa priorité, c'est de réfléchir sur le dedans de l'Occident, car le lien qu'une société noue avec les nations de l'extérieur est déterminé par le lien que cette société a institué à l'intérieur d'elle-même. Il faut d'abord régler l'Occident pour qu'il devienne ensuite l'allié et non le maître des peuples de l'étranger. Selon Comte, il est impératif que les Européens se concentrent sur cet effort de réorganisation intérieure, ce qui suppose qu'ils s'interdisent, tant que se prolongera la crise interne, d'intervenir auprès des nations moins avancées, et qu'ils s'abstiennent, à plus forte raison, de tout projet d'expansion ou de conquête. C'est seulement à condition que l'Europe occidentale se réconcilie avec elle-même, notamment avec sa propre histoire, qu'elle pourra réussir à fonder une véritable communauté et à entretenir des rapports d'entraide et non d'exploitation avec le reste de l'humanité. Si Comte a médité pendant toute sa carrière sur le thème européen, ce n'est pas parce qu'il voulait que l'Europe soit le centre de l'humanité, mais parce qu'il se demandait quel pouvait être le nouveau centre de l'Europe. Car, pour le philosophe, l'Europe moderne a perdu son centre.

19. E. Husserl, *La crise...*, p.359, 368 et 374. Rappelons ce mot de Husserl : « c'est nous qui sommes les véritables positivistes », in *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913), Gallimard, 1950, § 20, p. 69. Voir B. Binoche, *La raison sans l'Histoire*, PUF, Paris, 2007, p. 342-346, pour une critique de la notion d'Europe spirituelle.

II. Qu'est-ce qui est au centre de l'Europe ?

1. Quelle centralisation pour une Europe dépourvue de centre ?

1.1) Une Europe dépourvue de centre ?

Avec le déclin du centralisme médiéval établi autour de la papauté et l'entrée dans l'ère moderne marquée par l'essor des sciences positives et de leurs applications techniques, Comte observe que l'Europe s'est enfoncée dans une période critique. C'est une phase, résume le phénoménologue Jan Patočka, « où le trait d'union fourni par une vision générale, à l'intérieur de laquelle les hommes sont unis malgré la diversité de leurs intérêts, fait défaut à la société »²⁰. La société européenne est en proie à un manque de consensus qui se traduit par l'absence d'un point de convergence. C'est pourtant dans ce contexte que s'accomplit, note Patočka, « l'extraordinaire développement du pouvoir économique et politique dont le porteur n'est plus l'Europe en tant que tout, mais les puissances européennes »²¹. En contrepartie de cet essor matériel, chaque pays se détache de l'ensemble, le perd de vue et « est graduellement conduit à se faire centre »²². Une Europe sans centre est désorganisée, car éclatée en une diversité de centres nationaux.

L'absence d'un centre général à l'échelle de l'Europe se traduit par une multiplication de centres locaux qui revendiquent leur autonomie de pensée et d'action. Le déclin du pape comme autorité centrale européenne a provoqué la centralisation étatique. Comte souligne le caractère nécessaire de ce processus de remplacement, puisque la concentration temporelle était « devenue alors indispensable pour empêcher l'entière dislocation politique à laquelle on était poussé par la dissolution croissante des liens religieux ». L'Europe dépourvue d'un centre reconnu, et éclatée en États absolutistes et guerriers, constitue une manifestation palpable de ce que Comte nomme « l'anarchie occidentale ». Le terme d'anarchie étant compris dans son sens étymologiquement privatif, cette expression désigne le défaut d'un principe et d'un pouvoir centralisateur capable de réunir l'Occident moderne en une communauté stable.

L'absence d'un centre européen affecte les deux dimensions essentielles de la sociabilité humaine selon Comte, la solidarité et la continuité, à savoir les relations entre les contemporains qui sont solidaires d'un même espace et les liens continus qui associent les générations passées aux générations à venir, par l'intermédiaire des hommes présents. La crise de l'Europe est aussi bien une crise de la solidarité actuelle que de la continuité historique : chaque pays se regarde comme isolé des autres et considère en conséquence que son histoire et ses origines diffèrent de celles de ses voisins. Les intérêts

20. J. Patočka, *La Crise du sens*, t. 1, « La pensée thèque de l'entre-deux-guerres », Ousia, 1985, p. 10.

21. J. Patočka, *L'Europe après l'Europe*, Verdier, 2007, p. 237.

22. *Système*, t. IV, app., 1826, p. 185.

de chaque nation sont seulement centrés sur leur territoire et leur mémoire ne commémore que la portion de passé qui les intéresse. L'égoïsme national et l'oubli du passé européen, en particulier du Moyen Âge, sont deux manifestations d'un même phénomène : l'avènement d'un individualisme à l'échelle de la nation²³. L'Europe moderne souffre de « cette insurrection mentale de l'individu contre l'espèce »²⁴, qui porte chaque individualité à « se faire centre ».

1.2) Comment centrer l'Europe ?

Le centrage de l'Europe doit donc s'accomplir suivant une double direction statique et dynamique, puisque la société est à la fois structure et mouvement. Deux types d'obstacles freinent l'unification de l'Europe : les penchants antisociaux qui répandent la discorde entre des nations voisines ; l'« esprit antihistorique », ou plutôt anhistorique, qui « suppose toujours une société sans ancêtres »²⁵. Or, le lien social ne peut être solide que si le passé et le présent sont solidaires. Ces deux formes de haine envers autrui se tiennent et se renforcent : une solidarité restreinte engendre une continuité bornée. Le mépris à l'égard des prédécesseurs conduit à mépriser nos contemporains et même nos successeurs. Rétablir la concorde au sein des nations européennes implique de retrouver la cohérence du passé européen.

Le problème pour Comte est de mettre à découvert un point de ralliement politique et historique en Occident. Si nous prenons dans un sens large la notion de centre en tant que point de convergence, la question du but vers lequel convergent les divers efforts apparaît décisive. Se centrer sur la solidarité et la continuité en Europe requiert que les nations concernées cessent de se regarder chacune comme un centre autonome, c'est-à-dire comme une fin en soi. Cette entreprise suppose qu'elles se décentrent par rapport à elles-mêmes pour sortir de ce que Hegel appellerait leur « unilatéralité », afin qu'elles se regardent comme périphériques et comme au service d'une mission commune. Le but est de penser, au sein de l'Europe, l'avènement d'un gouvernement et d'une histoire non seulement internationaux, mais encore supranationaux. Découvrir ce double centre revient à trouver le dehors dans le dedans, c'est-à-dire à saisir les caractéristiques communes et supérieures par lesquelles les nationalités particulières se considèrent comme semblables et comme membres d'un ensemble qu'elles composent, mais qui les dépasse.

23. Husserl exprime une idée semblable : « Tous ces chers discours sur l'esprit commun, la volonté du peuple, sur les buts idéaux et politiques des nations, etc. [...] proviennent de l'extrapolation par analogie de concepts qui n'ont leur sens que dans la sphère de la personnalité singulière », *La crise...*, p. 376.

24. *Système*, 1854, t. IV, p. 368. Voir aussi *Catéchisme positiviste*, 1852, 4^{ème} entretien, p. 149. Garnier Frères, 1909. Notons que les éditions du Sandre préparent, pour l'hiver 2008/2009, une réédition du *Catéchisme* et de l'*Appel aux conservateurs*.

25. *Système*, 1848-1851, t. I, p. 160.

L'Europe restera dépourvue de centre et anarchique tant qu'elle ne cherchera pas des principes susceptibles de surmonter les revendications nationales, de manière à être une véritable association et non une simple agglomération. Il est impossible d'accomplir ce double centrage sans s'interroger sur le contenu de l'Europe ainsi que sur sa destination politique et historique. En effet, les lois sociologiques qui permettent de connaître ce qu'est l'Occident sont destinées à rendre possible la réorganisation de cette société. Quelle est la visée caractéristique de l'Europe en tant que communauté ? Quels sont les traits effectifs qui la définissent en tant que réalité sociale ? Commençons par les buts qui caractérisent normalement l'Europe, sachant que, pour Comte, l'état normal est celui qui est conforme à l'ordre spontané de la nature humaine.

2. Une Europe centrée sur le bien commun

2.1) L'Europe est destinée à être républicaine, c'est-à-dire libre et populaire

À la suite de la révolution de 1848 en France, Comte donne à l'Europe l'appellation de « république occidentale ». Il transpose à l'ensemble européen une certaine interprétation du modèle républicain français, s'opposant ainsi à l'anglophilie des auteurs politiques du XVIII^e siècle et des saint-simoniens. Tout d'abord, vivre en république signifie donner une orientation publique et non privée à l'exercice de la puissance matérielle : « Le vrai principe républicain consiste toujours à faire concourir au bien commun toutes les forces quelconques »²⁶, ce qui ne consiste pas à revendiquer la souveraineté populaire que Comte récuse en tant que dogme critique ou révolutionnaire. Le principe républicain pose un objectif primordial : le bien-être commun en tant que but central de l'action gouvernementale. Cet esprit républicain ne s'inscrit pas dans les textes de loi, mais dans les mœurs. À l'échelle de chaque nation, il se traduit par le fait que les États occidentaux doivent être des républiques chargées d'assurer la protection et l'éducation de leur peuple, c'est-à-dire des secteurs de la population les plus faibles et les plus nombreux, en particulier les prolétaires et les femmes. À l'échelle de l'Europe, la république occidentale offre enfin aux peuples un équivalent réel de la Sainte-Alliance des rois. L'Occident est républicain pour permettre aux peuples, jusque-là isolés à l'intérieur de leurs frontières, de combiner leurs efforts et de se convertir en un acteur public à part entière.

L'esprit républicain désigne, d'autre part, une manière consensuelle de construire l'Europe. L'Occident a d'abord été construit par « l'incorporation forcée qui résulta du développement graduel de la conquête romaine ». Quand, au Moyen Âge, « la république occidentale remplaça l'empire d'Occident », l'agrégation forcée a été substituée par l'association libre de

26. *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 1848, édition G.-F., p. 196.

« nations temporellement indépendantes mais spirituellement liées »²⁷. Vivre en république consiste donc à faire de l'assentiment et du respect des qualités naturelles de chaque nationalité, le fondement du lien qui relie les divers peuples occidentaux. Le lien républicain est par suite volontairement consenti, tandis que l'intégration impériale est imposée par la violence et se double de l'effacement des différences sous le poids d'une uniformisation. En résumé, l'Occident est une république à deux conditions : destination publique ou populaire de la puissance et libre incorporation des membres dans l'ensemble.

2.2) L'Europe est destinée à être une élite et non une caste : critique du colonialisme

La destinée de l'Europe n'est pas de chercher le bonheur public à l'intérieur et le bonheur privé à l'extérieur. Dans ses rapports au reste de l'humanité, son but ne saurait être de dominer par les armes ou de coloniser par l'industrie. Ce projet serait contradictoire dans la société occidentale et industrielle, où la domination de la nature permet de remplacer l'exploitation de l'homme par l'homme. Pour Comte, la destinée occidentale est d'être « l'élite de l'humanité ». Il s'ensuit qu'à l'égard des populations moins avancées, l'Europe est destinée à se comporter comme un corps dévoué et jamais comme une caste jalouse de ses privilèges au point de « se regarder en quelque sorte comme d'une autre espèce que le reste de l'humanité »²⁸. Le mot « élite » dérive du verbe « élire » et se rapproche ainsi du substantif « élection ». Avant de signifier les classes dominantes, il signifie l'organe élu ou choisi afin de remplir une fonction, dans ce cas celle de devenir un élément médiateur entre l'unité nationale et l'unité humaine. L'Europe n'est pas un centre isolé, mais un moyen terme. Elle est un intermédiaire nécessaire et non un but en soi. Autrement dit, l'Europe est appelée à se comporter selon l'esprit républicain vis-à-vis des autres nations.

Cette position contraste avec celles de ses contemporains qui, comme Tocqueville, ont négocié un accommodement entre les intérêts des colons et les revendications émancipatrices²⁹. L'Europe conçue et approuvée par Théodore Jouffroy ressemble davantage à une caste jalouse qu'à une élite consacrée à servir l'ensemble des peuples humains. Dans son article de 1826 « De l'état actuel de l'humanité », Jouffroy affirme la prépondérance intellectuelle et matérielle des Européens, l'opposant à la barbarie et à l'inertie des nations arriérées, puisque « la civilisation chrétienne porte avec elle cette supériorité, comme un de ses caractères ineffaçables ». Grâce à la

27. *Système*, 1854, IV, 306 et 372.

28. *Cours*, 1839, 48^e, t. 2, p. 145.

29. Tocqueville cherchait un compromis pour concilier l'abolition de l'esclavage et l'indemnisation de leurs propriétaires car « si les Nègres ont droit à devenir libres, il est incontestable que les colons ont droit à n'être pas ruinés par la liberté des Nègres », écrit-il dans *Le Siècle* du 14 décembre 1843. Cf. *Alexis de Tocqueville, Textes économiques*, anthologie critique par J.-L. Benoît et É. Keslassy, Collection Agora, Pocket, 2005, p. 437.

« vertu expansive que la civilisation chrétienne possède exclusivement » et à sa supériorité de puissance, l'Europe semble promise de plus en plus à la conquête du monde. Bien que reconnue abusive, la future entreprise colonisatrice se trouve légitimée au nom des bienfaits civilisateurs qui en découlent : « et bien que la conquête soit injuste en elle-même, elle entraîne, quand elle est faite par une civilisation supérieure, un très grand bien, qui est la civilisation de la nation conquise »³⁰.

L'opposition entre civilisation et barbarie est étrangère à Comte. Il désapprouve la « transplantation factice » de la civilisation occidentale aux autres populations. C'est pourquoi il rejette la prétendue universalité des « droits de l'homme ». En 1854, il demande la restitution de l'Algérie aux Arabes³¹ et rejette la colonisation de l'Afrique et de l'Asie par les Français et les Anglais. Il dénonce les préjugés métaphysiques qui, en faisant considérer un type immuable comme absolument bon, en dépit du changement de contexte, conduisent « tous les hommes civilisés à transporter partout indistinctement, et souvent si indiscrètement leurs idées, leurs usages et leurs institutions ». Il flétrit le « spécieux prosélytisme social » qui consiste à justifier la colonisation et l'esclavage des noirs en échange de la diffusion des lumières européennes. Il affirme que l'exportation aveugle du modèle occidental n'a réussi qu'à semer des « pernicieuses perturbations, en conduisant à dénaturer profondément, par une irrationnelle intervention violente, la marche originale des civilisations arriérées »³².

Du point de vue de sa destination, l'Europe est vouée à devenir une république à l'intérieur et une élite à l'extérieur. À ces deux niveaux, c'est le bien commun qui est visé. Maintenant, qu'est-ce qui permet à l'Europe de remplir cette mission ? Il convient de s'interroger sur ce qui est au centre de l'Occident et le définit comme tel. Comte considère que l'étude de l'Europe a une portée universelle pour des raisons de méthode et pour des raisons qui concernent le contenu même de ce continent.

3. Ce qui est européen est-il universel ?

3.1) Motifs de méthode qui font de l'Europe un objet d'étude d'une portée universelle

Comte pense que l'humanité est une. En reprenant une très vieille analogie, il conçoit, comme Pascal, l'histoire de l'espèce humaine comme celle d'un individu unique marchant à travers les âges. Au Moyen Âge, cette continuité entre les générations avait été formulée à l'aide d'une image très ambivalente. « Nous sommes comme des nains assis sur les épaules de géants », écrivait Bernard de Chartres au XI^e siècle. « Nous voyons donc

30. T.-S. Jouffroy, 1826, « De l'état actuel de l'humanité », in *Mélanges philosophiques*, Hachette, 1860, p. 84 et 89.

31. *Système*, 1854, t. IV, p. 419.

32. *Cours*, 1842, 56^e, t. 2, p. 522, note. Aussi, *Cours*, 1841, 52^e, t. 2, p. 237.

plus de choses que les anciens [...] parce qu'ils nous soulèvent et nous exhausent de leur hauteur gigantesque »³³. Comte voit dans la diversité des cultures une différence de degré et non de nature, un simple écart de vitesse par rapport à une marche unique. Toutes les sociétés humaines pourraient servir pour illustrer l'humanité ; cependant, elles ne constituent pas des objets d'étude équivalents pour le philosophe qui veut connaître les fondements de la sociabilité. La sociologie doit mener ses explorations sur la société qui représente et qui résume le mieux les autres. Or, il s'avère que les pays européens sont « les nations les plus avancées » ou « l'avant-garde de l'humanité ». Ces deux appellations supposent l'appartenance des nations occidentales à un corps plus vaste, car il n'y a d'avance ou de retard que par rapport à un chemin commun. On pourrait croire que leur avancement, en les singularisant vis-à-vis de toutes les autres populations, les rendrait moins représentatives. Comte ne nie pas cette distance, mais il l'interprète comme un écart de maturité. Les populations de la vieille Europe sont plus avancées, en ce sens qu'elles ont déjà vécu et surmonté ce que les autres nations sont en train de vivre. La civilisation européenne est centrale parce qu'elle permet de récapituler toutes les autres séries sociales alors qu'elle ne peut être récapitulée par aucune.

Si l'Europe peut remplir ce rôle récapitulatif, c'est parce que les initiatives européennes sont spontanées, c'est-à-dire qu'elles ont leur principe non dans la singularité occidentale, mais dans la commune nature des hommes. Ainsi, la spontanéité de l'Occident ne réside pas dans une libre décision, mais dans la conformité de son développement vis-à-vis des tendances naturelles propres à l'espèce humaine. Les populations occidentales sont en avance parce qu'elles ont commencé à accomplir certaines des possibilités les plus relevées contenues dans notre nature sociale. Elles ont amorcé non la mise en œuvre d'un projet particulier et arbitraire, mais la réalisation de certaines des potentialités présentes dans l'humanité. De sorte que l'Europe manifeste la destination générale des sociétés humaines. L'Europe possède un caractère normatif, de telle façon que l'étudier permet de connaître l'ensemble du genre humain.

Du point de vue sociologique, les nations les plus avancées sont un objet d'étude méthodologiquement pertinent. C'est donc en Europe occidentale que Comte prélève l'échantillon d'histoire humaine qui lui sert à dégager les lois fondamentales de la sociabilité. Sa démarche répond à l'impératif méthodologique d'éviter l'éparpillement de la recherche. C'est pourquoi il s'impose cette « importante restriction logique » qui consiste à « considérer exclusivement le développement effectif des populations les plus avancées écartant toute vaine et irrationnelle digression sur les divers autres centres de civilisation indépendante, dont l'évolution a été arrêtée jusqu'ici à un état plus imparfait »³⁴. L'Europe est un objet d'étude exemplaire, car elle peut servir à la fois d'idéal et d'illustration pour connaître l'espèce humaine.

33. Cité par E. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge* (1922), Payot, Paris, 1999, p. 259.

34. *Cours*, 1841, 52^e, t. 2, p. 236.

3.2) *Motifs de fond qui fondent l'universalité de l'Europe*

Selon Comte, le mérite des Européens n'est pas d'avoir trouvé une nouvelle voie de développement, mais de s'être rapprochés autant que possible de son terme. L'Europe n'est pas au commencement de la marche civilisatrice. Elle a entamé le chemin vers la fin de la civilisation. Dès 1822, Comte propose une définition de ce néologisme, entré dans la langue française en 1756 : « la civilisation consiste dans le développement de l'esprit humain d'une part, et de l'autre, dans le développement de l'action de l'homme sur la nature, qui en est la conséquence »³⁵. Ce mot désigne donc le processus spontané auquel obéit l'histoire des sociétés humaines. La notion de civilisation accomplit la transformation de l'histoire en un processus réglé par des lois universelles et observé à l'aide d'indicateurs objectifs³⁶. Cette définition de la marche civilisatrice oppose Comte à François Guizot qui, en 1828, définissait la civilisation comme un « fait général » caractérisé par deux « symptômes » : « le développement de l'activité sociale et celui de l'activité individuelle ». Bref, Guizot ne retient pas comme facteurs de civilisation les critères qui étaient déterminants pour Comte : essor du savoir positif et maîtrise croissante de la nature.³⁷

Comte ne nie pas les emprunts de l'Europe aux nations moins civilisées. Reste que pour emprunter, il faut en avoir éprouvé le besoin. La possibilité de parfaire nos facultés théoriques et nos capacités pratiques ne procède pas d'une recherche de la perfection mais du sentiment d'imperfection. Elles naissent d'une expérience de l'insuffisance et non de l'autosuffisance. C'est pourquoi le propre de l'Europe est d'être constamment progressive. C'est en Europe qu'il est possible d'observer le perfectionnement des formes de l'esprit humain, permettant la constitution d'un savoir fondé sur l'intuition de ce qui est. En concentrant son étude sur l'histoire européenne, Comte a formulé la loi des trois états, qu'il a combinée avec la loi encyclopédique sur la succession des sciences. La loi des trois états énonce que les hommes expliquent et transforment les phénomènes selon trois principes successifs : les dieux à l'état théologique, les entités abstraites à l'état métaphysique, les lois à l'état positif. Toutes les sociétés humaines ont possédé des connaissances théoriques et des capacités techniques qu'elles ont employées pour comprendre et modifier leur environnement. Toutefois, c'est dans la civilisation européenne que cette puissance modificatrice s'est le plus complètement développée. Selon Comte, les Européens ont réalisé le projet à l'œuvre dans toutes les sociétés humaines : constituer un savoir exact capable de rendre le monde compréhensible et habitable pour les hommes. Cependant, la spécialisation des sciences et l'emprise industrielle sur les

35. *Système*, t. IV, app., 1822-1824, p. 86.

36. Sur cette notion de processus, voir H. Arendt, « Le concept d'histoire », 1954, *La crise de la culture* (= *Between past and future*), Folio-Gallimard, 1972, p. 78-81, 84, 87.

37. F. Guizot, *Histoire de la civilisation européenne*, 1828, Hachette, 1985, p. 64. Voir également B. Binoche, « La civilisation : le mot, le schème et le maître-mot », *Les équivoques de la civilisation*, Champ Vallon, 2005, p. 9-30.

phénomènes naturels ont été poussées tragiquement au-delà des attentes et des souhaits du philosophe.

Si l'histoire spirituelle et matérielle de l'Europe est conçue comme universelle, c'est notamment parce qu'elle a permis la constitution d'un mode de connaissance et d'action, qui repose sur l'universalité des lois de la nature et de la société, découvertes par la raison et l'observation. L'Europe occidentale n'est universelle que dans la mesure où elle donne lieu à un savoir démontrable, efficace et socialement régulateur. C'est pourquoi tout ce qui est européen n'est pas nécessairement universalisable. Certains phénomènes européens, comme l'esprit critique ou métaphysique qui sont à l'origine de la désorganisation révolutionnaire, doivent rester cantonnés à l'Europe de peur que cette crise ne s'étende par contagion aux autres sociétés. D'où cette affirmation : « le désordre occidental ne saurait fournir aucun type de l'état normal de l'humanité »³⁸. Malgré son avancée, l'Europe moderne n'est pas un modèle à imiter. L'Europe n'est authentiquement elle-même que lorsqu'elle connaît et observe les lois fondamentales de la sociabilité. Pour Comte, le problème n'est pas d'occidentaliser le monde, mais d'aider le genre humain à s'humaniser dans son ensemble et selon sa nature. Ce qu'il cherche en concentrant son regard sur l'Europe n'est pas à saisir la particularité européenne, mais à mettre à découvert le caractère universel que l'Occident porte en lui-même. Reste maintenant à spécifier en quoi consiste, au juste, la contribution de l'Europe à l'humanité.

III. La contribution centrale de l'Europe à l'Humanité : le pouvoir spirituel et le progrès

1. Le caractère politiquement fondateur du pouvoir spirituel en Europe

1.1) Le prodige européen : comment concilier centralisation et diffusion du pouvoir ?

Suivant Comte, c'est surtout politiquement que l'Europe s'est révélée universelle. L'organisation sociale peut s'apprécier à l'aide des notions de pouvoir temporel qui porte sur les actions, et de pouvoir spirituel qui gouverne les tendances. Ce couple est issu de la politique catholique. L'essentiel réside dans la relation entre ces deux puissances politiques de base. Deux configurations sont possibles : soit les pouvoirs sont confondus, soit ils sont indépendants. C'est dans les pays européens où se sont répandus le catholicisme et la féodalité que s'est accomplie, de façon localisée et relativement brève, entre le XI^e et le XIII^e siècle, cette séparation des pouvoirs. Car avant et après cette période inédite, c'est la confusion des puissances qui constitue l'expérience habituelle dans l'histoire des sociétés

38. *Système*, II, 1852, p. 396.

humaines. Même si la séparation nette des deux pouvoirs est empiriquement exceptionnelle, Comte soutient dès 1826 que « la division régulière entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel doit être envisagée comme ayant éminemment perfectionné la théorie générale de l'organisation sociale, pour toute la durée possible de l'espèce humaine, et sous quelque régime qu'elle doive jamais subsister »³⁹.

L'Europe construite au Moyen Âge se présente comme une société composée de nations distinctes. Or, Comte postule qu'il n'y a pas de société sans gouvernement ni de gouvernement sans centralisation, c'est-à-dire sans une concentration localisée de la puissance. Si les Européens ont formé un tissu social cohérent, c'est qu'ils étaient dirigés par un pouvoir central. Le centralisme médiéval des papes a existé malgré l'éloignement et la diversité qui séparaient les populations associées, et malgré la permanence d'autres puissances temporelles, militaires ou commerciales. La puissance pontificale se révèle d'autant plus étonnante que l'Europe n'est pas un empire qui impose aux territoires envahis sa prééminence. Car l'originalité des médiévaux consiste à avoir séparé le pouvoir spirituel sur les âmes du pouvoir temporel sur les corps.

L'Europe médiévale est un prodige que Comte résume ainsi : « on a pu ainsi concilier, à un degré jusqu'alors chimérique, les avantages opposés de la centralisation et de la diffusion politiques ». La société européenne est l'incroyable synthèse de deux termes qui paraissent s'exclure. Quand le gouvernement acquiert de l'extension, il perd de son emprise sur ses éléments périphériques, qui cherchent alors à recouvrer leur autonomie, en un mot, à se décentraliser. La centralisation est ainsi remise en cause, puisque « chacun, dans les grands rapports sociaux, est graduellement conduit à se faire centre ». D'où cette corrélation entre l'étendue du lien social et son intensité : « ce que la sociabilité gagne en étendue, elle le perd en énergie »⁴⁰. La sociabilité, ou le penchant à vivre ensemble, est déterminée par deux variables : la quantité d'éléments liés et la qualité de leur coordination. La difficulté est que ces deux variables sont inversement proportionnelles, de sorte que l'élargissement des liens tend à les fragiliser.

1.2) Le pouvoir spirituel du pape comme autorité morale supranationale

Pour Comte, il est possible de concilier centralisation et diffusion du pouvoir, à condition que le pouvoir soit exercé par une autorité morale supranationale. Tel est l'enseignement de l'Europe des papes. D'un côté, la politique chrétienne, forgée par saint Augustin, est fondée sur l'idée d'une double citoyenneté. En tant que mortels, les hommes sont citoyens des royaumes terrestres, mais en tant que créatures douées d'une âme

39. *Système*, t. IV, 1826, app., p. 177.

40. *Système*, t. IV, app., 1826, p. 185 ; 198-199. Cette corrélation figurait déjà chez Montesquieu, voir *De l'Esprit des lois*, chapitre 19, livre VIII, « Propriétés distinctives du gouvernement despotique ».

immortelle, leur véritable demeure est la cité céleste, et les chrétiens de toutes les époques sont leurs concitoyens. Comte reprend cette division mais en rejetant l'idée d'un royaume du ciel. Les deux pouvoirs s'exercent ici-bas. L'essentiel, c'est que l'Église catholique en Occident ait affirmé la supériorité de l'appartenance européenne, spirituelle, sur l'appartenance nationale, temporelle. D'un autre côté, la politique pontificale repose sur la distinction entre l'autorité acceptée et la contrainte forcée. Hannah Arendt remarque que « l'autorité exclut l'usage de moyens extérieurs de coercition » et souligne que « là où la force est employée, l'autorité proprement dite a échoué »⁴¹.

L'autorité repose sur le principe qu'il est superflu de commander celui qui est capable de respecter par lui-même ses obligations. Le but du gouvernement spirituel consiste à produire cette obéissance intérieure par l'intériorisation des impératifs à respecter, car ce n'est pas d'emblée aux peuples de se donner leurs propres lois : ils les reçoivent au contraire de cette autorité qui élabore, répand et rappelle les règles de conduite à observer. Ce qui autorise l'autorité et lui donne son pouvoir normatif, c'est son savoir et sa compétence. Les normes qu'elle apporte n'émanent pas d'elle-même, elles ont une origine qui transcende son détenteur. Cette transcendance, qui fonde la foi⁴² ou la confiance dont dérive l'autorité, peut être théologique si les prescriptions ont une provenance divine, ou positive si elles reposent sur l'observation des phénomènes.

Grâce à son ascendant incontesté sur les cœurs et les esprits, l'autorité morale des papes a pu souder l'ensemble européen en remplissant une triple fonction : formation des esprits, arbitrage des conflits et coordination des entreprises collectives. Le travail éducatif est essentiel : il engendre le consensus spirituel qui rend possible l'instauration des relations continues entre les peuples. Pour réunir tous les peuples européens, voire l'humanité entière, dans une même communion morale, il suffit « de l'établissement continu d'un système d'éducation uniforme pour les diverses populations et de l'influence régulière qui en est la conséquence nécessaire »⁴³. Le travail de médiation assure le règlement à l'amiable des différends provoqués par la multiplication des échanges internationaux. Le travail de direction garantit la convergence des efforts autour d'une mission qui renforce l'ensemble.

Cependant, la période moderne est marquée par l'oubli de l'héritage européen. Les Européens ont oublié à la Renaissance leurs prédécesseurs directs : ils ont méprisé le Moyen Âge, considéré comme gothique ou barbare, et négligé l'expérience médiévale d'une autorité morale indépendante, au profit d'une conception juridique et institutionnelle du pouvoir. Pour Comte, quand l'Europe se décentralise spirituellement, elle se

41. H. Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *op. cit.*, p. 123.

42. Pour Comte, la foi n'est ni une conviction rationnelle ni une question théologique. Il la définit comme « la disposition à croire spontanément, sans démonstration préalable aux dogmes proclamés par une autorité compétente », in *Système*, t. IV, app., 1826, p. 205.

43. *Système*, t. IV, app., 1826, p. 195.

centralise temporellement autour de l'idée d'État, de patrie et de monarchie absolue. C'est pourquoi il pense que lorsque l'Occident aura un nouveau centre spirituel, une décentralisation temporelle pourra s'opérer par la décomposition des États occidentaux qui « n'auront pas d'étendue normale supérieure à celle que nous offrent maintenant la Toscane, la Belgique, la Hollande, et bientôt la Sicile, la Sardaigne, etc. »⁴⁴

Reste que si on admet que l'Europe a été construite par la papauté et si l'époque moderne a signifié « l'absorption du pouvoir spirituel par le pouvoir temporel », comment se fait-il que l'Europe existe encore et que l'effet demeure alors que la cause n'est plus ?

2. L'universalité de l'Europe comme civilisation progressive

Si l'Europe demeure malgré l'absence d'une autorité morale supranationale, si elle ne se désintègre pas malgré des conflits récurrents, c'est parce que son consensus spirituel dépend moins de l'existence d'un gouvernement fondateur que d'une dynamique historique fondamentale. C'est le progrès dans les domaines théorique et pratique qui fait l'unité de l'histoire européenne par rapport aux autres civilisations.

2.1) La stabilité orientale face au développement occidental des forces de l'humanité

C'est un lieu commun d'opposer la mobilité occidentale à l'équilibre des nations asiatiques. Ainsi, J. de Maistre écrit : « le repos est le supplice de l'Européen, et ce caractère contraste avec l'immobilité orientale »⁴⁵. Selon Comte, le premier chef-d'œuvre dans l'histoire de l'humanité, c'est la théocratie orientale qui consiste « dans la prépondérance générale et absolue d'une caste savante, organisée sous l'influence de la philosophie théologique ». C'est « la constitution la plus synthétique qui ait jamais dirigé l'humanité »⁴⁶, en fondant une organisation sociale très stable, dont le consensus repose sur un système de croyances communes émanant de la caste sacerdotale.

Néanmoins, cette grande stabilité dégénère en stagnation et empêche le développement de la puissance humaine. La théocratie orientale est traversée par une « fatale contradiction » : elle voudrait régler définitivement des forces sociales qui ne sont pas suffisamment développées, entravant de cette manière leur essor. Concernant la fin même d'une société, à savoir le consensus, elle est un succès ; concernant les conditions matérielles de l'existence sociale, notamment l'emprise sur les phénomènes naturels, elle s'avère insuffisante. Le travail historique de l'Occident va être justement d'ajourner l'établissement du consensus final, et de faire le détour qui

44. *Catéchisme positiviste*, 1852, édition Pécaut, 10^e entretien, début, p. 305.

45. *Du Pape*, 1819, Conclusion, XII.

46. *Système*, 1853, t. II, p. 213. Voir aussi *Système*, 1854, t. IV, p. 10.

permet l'essor indispensable des forces de l'humanité⁴⁷. Les nations occidentales sont donc devenues puissantes, non malgré leur conflictualité et leur instabilité, mais grâce à celles-ci.

Pour Comte, la difficulté, c'est de parvenir à convaincre les Européens modernes que leurs forces sont déjà assez développées et que le moment est enfin venu de les régler plutôt que de les accroître. Autrement dit, il est temps de concilier l'ordre et le progrès, l'équilibre oriental avec le mouvement occidental. Dans ses œuvres de maturité, Comte réfléchit en effet à l'unification de l'Occident et de l'Orient, et plus largement à l'association de l'Europe et des populations moins avancées afin de constituer une humanité unie. Car le progrès n'est pas une course irréversible vers l'avant. Il n'exclut pas les régressions provisoires. Il n'entraîne pas l'oubli du passé. Le sens du progrès, c'est la conservation des acquis antérieurs, leur augmentation par les générations actuelles et leur transmission aux hommes du futur. Affirmer que l'histoire européenne est progressive, ce n'est pas d'emblée avancer un jugement de valeur, c'est constater qu'elle est cumulative et continue. Or, c'est dans la science et la technique que s'opère cette accumulation des forces occidentales.

2.2) L'essor européen des sciences et la position sociale des savants

À première vue, l'originalité occidentale consisterait à avoir associé, à l'époque moderne, la connaissance à la puissance. Pour Comte, son originalité a été de tirer la science et les savants hors de la sphère politique afin de prévenir leur instrumentalisation. Ce qui est européen, c'est la position d'extériorité des acteurs de la connaissance par rapport aux affaires. Ainsi, la grandeur de l'antiquité grecque a été d'assurer l'indépendance sociale des savants, montrant qu'il était possible de mener une « existence entièrement philosophique », libre d'ambition politique, dégagée des soins de la production et consacrée aux recherches théoriques. Comte pense que « cette organisation spirituelle, née dans la Grèce, a été le premier fondement du système social établi douze siècles après, et qui a eu pour caractère essentiel cette admirable division du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel ». Cette distinction entre la vie contemplative et la vie active préfigure la séparation médiévale entre l'autorité morale et le pouvoir effectif. Donc, l'essor des sciences n'est pas dû à la coopération entre les pouvoirs institués et les agents du savoir. Il tient à la position sociale détachée des savants. Grâce à ce détachement, ils peuvent mener leurs recherches avec désintéressement et indépendance.

Les sciences ne sont pas seulement « la base rationnelle de l'action humaine sur la nature ». Cet intérêt pratique, quoique important, reste secondaire. Comte attaque ces « esprits trop grossiers pour comprendre toute utilité théorique qui n'est pas susceptible d'être immédiatement

47. J.-P. Frick, *Auguste Comte, ou la République positive*, Nancy, 1990, V^e partie, ch. 2, p. 287-296.

matérialisée »⁴⁸. Le but direct des sciences est l'exacte appréciation de ce qui est, afin de satisfaire le besoin qu'éprouve l'intelligence d'expliquer le monde et l'humanité, transformant la diversité des faits constatés en un ensemble cohérent et certain. Chez les Européens, la vision du monde construite par les savants positifs est devenue aujourd'hui celle de tous les hommes.

Pour Comte, les savants ne sont pas des agents neutres dans la société. Au contraire, parmi eux se trouvent certains des organes de la réorganisation européenne ; ils constituent l'embryon du nouveau pouvoir spirituel. En 1822, Comte écrit : « les savants seuls forment une véritable coalition, compacte, active, dont tous les membres s'entendent et se correspondent avec facilité et d'une manière continue, d'un bout de l'Europe à l'autre »⁴⁹. Il est vrai qu'à partir des années 1840, déçu par la spécialisation qui régnait dans les sciences, il ouvre l'accès du pouvoir spirituel à d'autres catégories sociales comme les femmes et les prolétaires. Si, dans l'opuscule fondamental de 1822, les savants sont appelés à établir les bases d'un nouvel ordre social, c'est qu'ils constituent une communauté spirituelle et une force européenne dont les membres, issus de divers pays, se considèrent comme solidaires dans leurs travaux et dans leurs positions. Au moment où les États naissants s'entredéchirent, le lien européen est sauvegardé, au niveau spirituel des opinions et des mœurs, par les hommes de science, sans négliger les hommes de lettres et les artistes. Le but de Comte est de remplacer l'Europe chrétienne par l'Europe savante, et de « remplacer le catholicisme de Rome par celui de Paris »⁵⁰.

2.3) *L'esprit industriel de l'Europe : promesses et risques*

Pour Comte, si le progrès de la science fait reculer l'esprit théologique, l'expansion de l'activité industrielle signifie la décadence de l'esprit militaire. Une Europe dont le mode d'acquisition des richesses n'est plus l'activité guerrière, mais le travail rationalisé par la science, doit finir par se pacifier. Le gaspillage et l'irrationalité sont en contradiction avec l'activité industrielle qui génère ses richesses par un usage rationnel des ressources. Quand la domestication des forces naturelles se substitue à l'asservissement de nos semblables, « l'époque est enfin venue où la guerre sérieuse et durable doit totalement disparaître de chez l'élite de l'Humanité »⁵¹.

À l'échelle des nations, l'industrie est un facteur de pacification parce qu'elle ne constitue pas une activité exclusive, contrairement aux conquêtes

48. *Système*, t. IV, app., 1825, p. 161, 162, 167, 173.

49. *Système*, t. IV, app., 1822, p. 74.

50. *Système*, t. IV, 1854, p. 463. En conférant à Paris une signification éminente, Comte exprime une idée courante à son époque. Voir W. Benjamin, *Paris capitale du XIX^e siècle*, (1934), Cerf, Paris, 2000.

51. *Cours*, 1842, 57^e, t. 2, p. 616. Cf. R. Aron, « La société industrielle et la guerre » (1957), *Les Sociétés modernes*, PUF, 2006, p. 801-851.

qui ont un caractère hégémonique. C'est pourquoi « son libre et plein développement dans un individu ou dans un peuple ne suppose point nécessairement sa compression dans d'autres individus ou d'autres peuples ». Permettant une augmentation régulière du capital total de l'humanité, elle dément « le funeste et immoral préjugé qui [...] représentait l'amélioration de la condition matérielle des uns comme ne pouvant résulter que d'une détérioration correspondante chez les autres »⁵². L'activité industrielle admet et promet un « concours universel », puisqu'elle rend possible l'établissement d'une coopération productive entre les nations.

Malgré son optimisme et bien qu'il regarde la guerre comme une pratique anachronique, Comte a vu l'« esprit d'hostilité industrielle » et l'instrumentalisation de la guerre par les industriels. Il sait que l'industrie n'exclut pas la réconciliation entre « l'amour du gain » et « l'amour du pillage »⁵³. C'est pourquoi il ne croit pas à la concurrence industrielle sans entraves ni à la régulation spontanée de la société européenne par le marché. Car la convergence des intérêts ne remplace jamais le consensus spirituel, même si en renforçant l'interdépendance entre les nations, l'activité industrielle prépare la réorganisation de l'Europe en tant qu'ensemble social.

Conclusion

Quelle est l'idée de l'Europe qui se dégage de l'étude de la politique positive d'Auguste Comte ? L'Europe n'est pas d'abord un continent, mais la société spirituelle où commence à s'achever le processus civilisateur engagé par les civilisations plus anciennes. Les efforts de Comte visent à retrouver l'unité de la société moderne et de sa mémoire. Car les nations européennes souffrent d'une étrange amnésie et d'une excessive centralisation temporelle à l'origine des guerres occidentales. Pour unifier le passé, la notion de progrès en tant que développement cumulatif et continu est centrale, tandis que l'idée de pouvoir spirituel est la clé pour refonder la coopération occidentale. L'Europe se montre comme un mélange très ambigu d'universalité et de singularité. Comte s'oppose ainsi à une occidentalisation aveugle des peuples extra-européens. Son dessein n'est pas d'occidentaliser l'humanité, mais de rendre la société occidentale conforme aux lois de la sociabilité humaine. Les caractères universels et universalisables de l'Europe sont : d'abord l'instauration d'une autorité morale supranationale et indépendante, qui rend possible une centralisation spirituelle et volontaire ; ensuite, le développement progressif des forces humaines par la science et la technique, permettant d'une part l'émergence d'une vision du monde stable car démontrable, d'autre part, l'établissement

52. *Système*, 1854, t. IV, p. 327 et *Cours*, 1841, t. 2, 47^e, p. 96.

53. *Cours*, 1842, t. 2, 56^e, p. 504 et *Système*, 1854, t. IV, p. 327.

de conditions matérielles nécessaires au maintien d'une société globale et pacifique, car industrielle. Une telle Europe est politiquement une république. Puisque l'action républicaine est celle qui favorise la communauté dans son ensemble et, notamment, les plus démunis à l'intérieur et les moins avancés à l'extérieur. Cette réflexion associe la théorie à la pratique, parce que la philosophie positive vise à s'épanouir en une politique capable de modifier la société.

Le pendule, la licorne et la figure. Comment les modèles scientifiques représentent les phénomènes

Marion Vorms¹

1. Introduction

Les modèles scientifiques sont principalement utilisés pour faire des prédictions et fournir des explications des phénomènes observables. On considère généralement que cette fonction prédictive et explicative provient du fait que les modèles sont des *représentations* des phénomènes : un modèle est un instrument qui tient lieu du système que l'on étudie² en vertu d'une relation de représentation entre certaines de ses propriétés et certaines des propriétés du système. Cette relation de représentation permet aux scientifiques de faire des inférences et d'obtenir des informations à propos du système qu'ils étudient en raisonnant avec – et parfois littéralement en manipulant – le modèle.

Cette relation de représentation entre modèle et système physique est toutefois loin d'être clairement comprise et décrite par les philosophes des sciences : en vertu de quelles propriétés un modèle représente-t-il un système de manière à permettre au scientifique de faire des inférences utiles à la prédiction et à l'explication du comportement de ce système ?

Une réponse naturelle consiste à dire qu'un modèle scientifique représente son objet en vertu de son identité de structure – son isomorphisme – avec lui. Une telle conception s'applique particulièrement bien au cas des

1. Je remercie Anouk Barberousse, Julien Boyer, Steeves Demazeux, Roman Frigg, Jean Gayon, Paul Humphreys, Philippe Huneman, Cyrille Imbert, Philippe Lusson, ainsi que le lecteur anonyme de cette revue pour leurs commentaires sur des versions précédentes de cet article.

2. Je parlerai indifféremment de « système physique » ou « système cible » pour désigner la portion du monde extérieur dont il s'agit d'expliquer et de prédire le comportement.

sciences mathématisées comme la physique, où les modèles sont identifiés à des structures mathématiques décrites par des équations. La conception dite « sémantique » des théories scientifiques³, défendue – pour ne citer que les noms les plus célèbres – par Patrick Suppes, Frederick Suppe, Bas Van Fraassen et Ronald Giere⁴, propose ainsi de définir une théorie comme la classe des modèles mathématiques⁵ qui satisfont les axiomes de cette théorie. Ces modèles sont isomorphes⁶ aux systèmes étudiés⁷. Par conséquent, la notion de représentation, dans ce cadre, ne pose pas de problème particulier : un modèle est une représentation en vertu de son isomorphisme au système étudié, ou, plus précisément, c'est parce que le modèle est isomorphe à ce système que l'on peut parler de représentation.

Cependant, il s'agit là d'une approche des théories scientifiques qui cherche à en dégager la structure logique, indépendamment de la manière dont ces théories sont apprises, développées et appliquées⁸. La question de la représentation est donc réduite au problème – non moins important – de l'application des mathématiques aux phénomènes observables, c'est-à-dire de la possibilité de décrire les phénomènes du monde extérieur par le biais de structures mathématiques. Résoudre cette question – ce que je

3. Cette conception se présente comme une critique de la conception dite « syntaxique » des théories scientifiques, issue des travaux des positivistes logiques, qui définit les théories comme des systèmes axiomatiques exprimés par des énoncés en logique du premier ordre, joints à leurs règles d'interprétation. La conception sémantique s'en démarque en considérant les théories comme des entités extra-linguistiques.

4. Voir par exemple P. Suppes, « A Comparison of the Meaning and Use of Models in Mathematics and the Empirical Sciences », in H. Freudenthal (éd.), *The Concept and the Role of the Model in Mathematics and Natural and Social Sciences*, Reidel, Dordrecht, Neth., 1961 ; P. Suppes, « What is a Scientific Theory? », in S. Morgenbesser, *Philosophy of Science Today*, Basic Books, New York, 1967 ; F. Suppe, *The Semantic Conception of Theories and Scientific Realism*, University of Illinois Press, Urbana et Chicago, 1989 ; B.V. Fraassen, *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford, 1980 ; R. Giere, *Science Without Laws*, University of Chicago Press, 1999.

5. La notion de modèle est ici à comprendre dans le sens qu'elle a dans le cadre de la théorie des modèles issue des travaux de Tarski : un modèle est une interprétation qui satisfait un certain ensemble d'axiomes, c'est-à-dire un ensemble d'objets dont les relations sont décrites par ces axiomes.

6. Ronald Giere parle plus volontiers de « ressemblance » (cf. R. Giere, *Explaining Science. A Cognitive Approach*, The University of Chicago Press, 1988) ; certains défenseurs récents de cette conception ont proposé des variantes de la notion d'isomorphisme, en parlant d'« homomorphisme » ou d'« isomorphisme partiel » (voir par exemple N. Da Costa et S. French, « The Model-Theoretic Approach in the Philosophy of Science, *Philosophy of Science*, vol. 57, n°2, pp. 248-265, 1990). Cela n'a pas d'importance pour le présent propos.

7. Plus précisément, les modèles théoriques sont isomorphes aux « modèles de données », c'est-à-dire aux données une fois décrites et mises en forme de manière à ce que les modèles mathématiques de la théorie puissent s'y appliquer (cf. P. Suppes, « Models of data », in E. Nagel, P. Suppes et A. Tarski (éd.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science. Proceedings of the 1960 International Congress*, Stanford University Press, p. 252-261, 1962).

8. Sur ce point, P. Suppes, 1968, « The Desirability of Formalization in Science », *The Journal of Philosophy*, vol. 65, n°20, p. 651-664, est particulièrement explicite.

ne chercherai pas à faire ici – ne permet pas d’expliquer la manière dont les modèles, qu’ils incarnent des structures mathématiques ou non, sont utilisés, en pratique, dans les raisonnements des scientifiques. Comme l’ont montré plusieurs critiques de la conception sémantique⁹, l’isomorphisme, la ressemblance et autres relations symétriques de ce type ne permettent pas d’expliquer l’aspect intentionnel de la représentation et la manière dont une représentation permet à un sujet cognitif de tirer des inférences à propos de l’objet représenté.

Dans cette perspective, je propose d’étudier l’activité théorique et plus précisément, ici, le problème de la représentation scientifique en prêtant attention au type d’opérations cognitives et parfois de manipulations concrètes effectuées par les scientifiques lors de l’apprentissage, du développement et de l’application des théories. Cela implique de s’intéresser non pas aux théories prises comme des tous, mais aux instruments représentatifs de diverses sortes que les scientifiques utilisent effectivement pour prédire et expliquer les phénomènes ; ces instruments représentatifs sont généralement appelés « modèles » et sont de nature très variée : diagrammes, graphes, maquettes en trois dimensions, modèles imaginaires comme le pendule simple en mécanique classique, etc.

Dans cet article, je chercherai donc à répondre à la question suivante : comment les scientifiques utilisent-ils les modèles pour représenter les phénomènes ? Cela implique de se demander en vertu de quelles propriétés un modèle permet à un agent cognitif de tirer des inférences à partir de lui pour obtenir des informations concernant le système représenté.

Je concentrerai mon attention sur un type particulier d’objets que l’on appelle couramment « modèles », à savoir les modèles imaginaires – que j’appellerai « modèles-I » – comme le pendule simple. L’importance de cette sorte de modèles a souvent été soulignée¹⁰ ; on a en effet très couramment affaire à eux dans l’enseignement, la théorie et la pratique scientifiques. Ces modèles posent un problème tout particulier dans la mesure où il ne s’agit pas d’outils de représentation concrets comme des équations¹¹ ou des diagrammes, sans qu’ils soient pour autant réductibles aux structures

9. Roman Frigg, 2002, « Models and representation : why structures are not enough », in *Measurement in Physics and Economics Project Discussion Paper Series*, DP MEAS 25/02, London School of Economics ; Roman Frigg, 2008, « Models and Fictions », in *Synthese* ; Mauricio Suárez, 2003, « Scientific representation : against similarity and isomorphism », in *International Studies in the Philosophy of Science*, vol. 17, n°3, p. 225-244.

10. Voir R. Frigg (2002 et 2008), P. Godfrey-Smith, « The strategy of model-based science », *Biology and Philosophy*, p. 725-740, 2006 ; R. Giere, 1988, R. Giere, *Scientific Perspectivism*, The University of Chicago Press, 2006.

11. Une équation n’est certes pas un objet concret au sens où des marques sur un papier le sont : c’est plutôt une classe ou un type de marques (*token*). Il en va de même pour un diagramme, d’ailleurs. Cependant, comme il apparaîtra plus clairement avec la définition que je propose de la notion de format, équations et diagrammes sont des représentations formatées et chaque équation ou diagramme correspond à ce que j’appelle plus bas des « types de représentation ». En cela, ils se distinguent nettement d’un objet imaginaire comme le pendule.

mathématiques dont ils sont parfois des instances. Autrement dit, ils ne sont ni des objets mathématiques abstraits ni des marques concrètes tenant lieu d'autre chose. Le pendule simple n'existe pas, mais s'il existait, il aurait des propriétés qui ne sont pas simplement celle de la structure mathématique qu'il incarne : il aurait un balancier, un fil, une composition moléculaire, etc. Roman Frigg¹² distingue deux ensembles de questions concernant les modèles-I (qu'il appelle « systèmes modèles ») : les questions ontologiques qui consistent à se demander à quel type d'entités ces modèles appartiennent, et les questions sémantiques concernant le type de relations que les modèles-I entretiennent avec les phénomènes qu'ils représentent. Frigg s'attaque au premier problème comme un préalable nécessaire pour pouvoir résoudre le second. J'emprunte une route différente, et j'affronte ici le problème sémantique, en le posant de la façon suivante : comment les scientifiques *utilisent-ils* les modèles-I pour tirer des inférences et acquérir des connaissances sur les systèmes qu'ils représentent ?

Premièrement, je propose une clarification de la notion même de représentation (2.1) en insistant sur l'importance de ce que j'appelle le « format » d'une représentation (2.2) pour les inférences que les agents cognitifs peuvent en tirer. Ensuite, je propose une réponse à la question posée ci-dessus en analysant les différentes relations de représentations qui sont en jeu dans l'usage des modèles-I à l'aide du nouvel outil d'analyse qu'est la notion de format (3.1 et 3.2). Cette mise en œuvre de la notion de format pour traiter un problème actuellement débattu me permet finalement de suggérer que l'étude de l'activité théorique et de l'utilisation des représentations scientifiques en général gagneraient à prêter attention à la diversité des formats qui sont utilisés dans la pratique scientifique, en parallèle d'une approche logique et abstraite de la structure des théories.

2. Formats de représentation

Pour commencer, je souhaiterais présenter ici la conception de la représentation qui sous-tendra mon analyse dans la section 3. J'introduirai dans cette section une nouvelle notion, celle de « format », qui est destinée à nous aider à comprendre certains des phénomènes importants en jeu dans l'utilisation des représentations par des agents cognitifs qui cherchent à en tirer des informations sur les choses représentées. C'est un préliminaire nécessaire à l'étude de l'utilisation des modèles-I dans la représentation de systèmes physiques, que j'entreprendrai dans la section 3.

12. R. Frigg, 2008.

2.1. Représentation

Je propose de définir la représentation comme une activité cognitive¹³ consistant à utiliser un instrument (l'objet représentant, ou *representans*) dans le but d'acquérir des connaissances à propos de quelque chose dont il tient lieu (le *representatum*). Dans les cas les plus simples et les moins problématiques, le *representans* est un objet concret particulier, comme des marques sur un papier (une figure ou des signes linguistiques), des vibrations de l'air, ou tout autre chose à laquelle il est possible d'avoir un accès perceptuel direct¹⁴. Le *representatum* peut être un objet physique, certaines propriétés d'un objet, l'évolution temporelle d'une valeur, un processus causal, etc. Je parlerai de manière neutre de la « scène » représentée.

Les propriétés perceptuelles du *representans* sont des signaux portant des informations concernant le *representatum*. Le terme « information », ici, doit être compris comme désignant tout contenu propositionnel pouvant être objet de croyance. Ainsi, « contenu informationnel » est synonyme de « contenu propositionnel ». La conception de la représentation que je propose ici ne se restreint pas aux représentations scientifiques en tant que telles ; cependant, je m'intéresse exclusivement à la représentation en tant que moyen d'acquérir des connaissances – scientifiques ou non – et par conséquent je restreins mon analyse au contenu propositionnel – informationnel – des représentations¹⁵.

Afin d'acquérir des connaissances sur le *representatum* à l'aide du *representans*, un agent cognitif doit maîtriser les règles d'interprétation de ces signaux. En effet, un même ensemble de marques peut être utilisé pour représenter une scène en vertu de plusieurs – en fait, d'une infinité de – types de relations entre ses propriétés perceptuelles et les propriétés de la scène. Tout dispositif peut être déclaré représenter n'importe quelle scène par *fiat*. Les relations de représentation peuvent aussi être fondées sur des relations non conventionnelles entre le *representatum* et le *representans* : par exemple, la photographie d'un chien représente ce chien – sous certaines

13. Le terme « représentation » souffre d'une ambiguïté difficile à éliminer par des conventions linguistiques : il peut en effet désigner la pratique cognitive qui consiste à utiliser un objet pour en représenter un autre ; il peut également désigner l'objet concret tenant lieu de la chose représentée. Comme il apparaîtra dans ce qui suit, je désignerai cette dernière par le terme de « *representans* » (on pourrait, par souci de légèreté, choisir le terme assez neutre de « figure », mais il n'est pas suffisamment englobant, car il n'inclut pas les signes linguistiques) et je réserverai le terme de « représentation » à la pratique cognitive, sauf dans les cas où le contexte suffira à dissiper toute ambiguïté.

14. Parler d'« accès perceptuel direct » n'implique pas un engagement pour une théorie déterminée de la perception ; je pense qu'il y a un sens dans lequel on peut dire, sans que cela soit sujet à controverse, que j'ai un accès perceptuel direct aux objets physiques concrets qui m'entourent – une connaissance par « accointance » –, différent de la connaissance que j'ai d'objets imaginaires ou abstraits comme les structures mathématiques.

15. Par exemple, je ne m'intéresserai pas ici au contenu *expressif* des représentations, dans le sens goodmanien d'« expression » (Nelson Goodman, 1968/1976, *Langages de l'art*, trad. J. Morizot, éd. Jacqueline Chambon, 1990, chapitre 2 ; à partir de maintenant, les numéros de pages correspondent à celles de la traduction française).

conditions de luminosité et de cadrage, et pourvu qu'elle soit prise depuis une distance adéquate et avec une mise au point correcte – en vertu de la relation causale entre la lumière reflétée par le chien et l'exposition du film. Ce type de relation de représentation dépend certes aussi de plusieurs paramètres conventionnels, mais la relation causale joue un rôle fondamental dans l'établissement de la relation de représentation entre la photographie et le chien.

Nelson Goodman¹⁶ conçoit les relations entre n'importe quel *representans* et son *representatum* comme des relations de dénotation, gouvernées par un système symbolique spécifique. La dénotation est une relation entre un symbole et un objet du monde. Une image représentant un chien entretient le même type de relation avec les chiens réels qu'une occurrence du mot « chien ». Un système symbolique consiste en une syntaxe et une sémantique : la syntaxe est l'ensemble des propriétés perceptuelles (les « marques ») qui comptent comme des signaux portant des informations, jointes à leurs règles de combinaison, et la sémantique établit la relation entre ces propriétés et ce qu'elles dénotent. Selon le système symbolique qu'on utilise pour l'interpréter, le même ensemble de marques peut dénoter des scènes très différentes. Par exemple, « des lignes noires en zigzag sur fond blanc » peuvent être un « fragment d'électrocardiogramme » représentant des battements de cœur dans un système diagrammatique, aussi bien qu'un « dessin du mont Fujiyama ». Les propriétés perceptuelles pertinentes des deux figures sont différentes : « Les seuls traits pertinents du diagramme sont l'ordonnée et l'abscisse de chacun des points que traverse le centre de la ligne. L'épaisseur de la ligne, sa couleur et son intensité, la grandeur absolue du diagramme, etc., n'importent pas », alors que tout changement dans ces propriétés est significatif dans le cas de l'esquisse¹⁷.

J'adopte globalement cette perspective goodmanienne sur la représentation ; cependant, je vais proposer une nouvelle notion, celle de « format », dans le but de saisir certains aspects cognitifs et pragmatiques de l'utilisation des représentations par les humains, dont la notion de système symbolique ne rend pas compte.

2.2. Formats

S'il maîtrise le système symbolique adéquat à l'interprétation d'un certain *representans*, un sujet peut extraire des informations concernant le *representatum*. Cependant, deux *representans*¹⁸ peuvent contenir exactement la même information (à propos du même objet) tout en nous la transmettant de manière différente. Prenons par exemple une photographie numérique et le code numérique pour chacun de ses pixels : ils sont strictement équivalents du point de vue de l'information contenue. Cependant, seule une représentation ordonnée et différenciée des pixels dans une image à deux

16. N. Goodman, 1968/1976.

17. N. Goodman 1968/1976, p. 273.

18. Dans un souci de clarté, je renonce ici au devoir d'accorder en nombre les termes latins.

dimensions permet à un sujet humain sans aide extérieure d'extraire des informations concernant la scène photographiée. Le contenu informationnel du code numérique, sans outil informatique externe le transformant en une image bi-dimensionnelle, nous est strictement inaccessible.

Il existe des cas moins extrêmes de représentations équivalentes du point de vue de l'information mais différentes du point de vue de leur contenu cognitivement accessible. Par exemple, les résultats d'un relevé de températures en différents endroits de la planète peuvent être présentés sous la forme d'une liste de triplets de chiffres, les deux premiers indiquant les coordonnées des différents points auxquels les relevés ont été effectués et le troisième la valeur correspondante de la température ; les mêmes données peuvent être présentées sous la forme d'une carte en deux dimensions, sur laquelle les emplacements des triplets de chiffres respectent les distances relatives entre les points de la planète où les relevés ont été effectués. On peut éventuellement colorier les différentes zones par des teintes correspondant aux fourchettes de températures. L'information contenue dans les deux représentations est exactement la même, et les agents humains – contrairement à ce qui se passe dans le cas de l'image digitale – sont capables de l'extraire de n'importe laquelle des deux. Mais la carte rend certaines informations plus aisément disponibles : par exemple, si les couleurs chaudes correspondent aux températures élevées et les couleurs froides aux basses températures, on peut rapidement conclure que la partie méridionale de la zone représentée est plus chaude que sa partie septentrionale. Extraire une telle information de la seule liste de chiffres requiert plusieurs étapes inférentielles. En outre, les opérations inférentielles conduisant à la même conclusion à partir de la considération des deux représentations n'est pas du même type : lire une liste de valeurs numériques et les comparer en prenant en compte les coordonnées correspondantes ne consiste pas en la même opération cognitive que de comparer les emplacements spatiaux de différentes couleurs sur une carte.

De manière plus générale, on peut affirmer que dans toute représentation, certaines informations sont immédiatement disponibles¹⁹ tandis que d'autres ne peuvent être extraites que par le biais de processus inférentiels plus ou moins longs et de types variés²⁰.

19. Il ne s'agit pas ici de la question de savoir s'il existe un type de connaissance perceptuelle qui ne serait le fruit d'aucun processus inférentiel – qui serait authentiquement immédiat. En parlant d'« information immédiatement accessible », par opposition à l'information obtenue par le biais d'inférences, je n'affirme pas qu'il y ait une différence de nature plutôt que de degrés entre les deux. Imaginons qu'il y ait de l'eau sur le pavé tandis que je marche dans la rue ; je dirais que la proposition « il y a de l'eau » est une information immédiatement accessible, tandis que « il a plu » est obtenu par un processus inférentiel. Je n'entrerai pas dans plus de détails ici, mais la notion intuitive d'immédiateté est suffisante. John Kulvicki, 2008, « Knowing with images » (manuscrit non publié) propose une élaboration de cette notion ; c'est également de ce manuscrit qu'est inspiré l'exemple des relevés de température.

20. Des études en intelligence artificielle sur les capacités de résolution de problèmes par des agents humains (voir H. Simon et J. Larkin, « Why a diagram is (sometimes) worth ten thousand words », *Cognitive Science*, vol. 11, p. 65-99, 1987, pour un traitement

La notion de format est destinée à saisir ces différences cognitives ou inférentielles²¹. On peut certes, dans des termes goodmaniens, affirmer que ces différentes représentations doivent être interprétées dans différents systèmes symboliques : leurs règles syntaxiques et sémantiques sont très différentes. Mais mon but est de caractériser et de mesurer les différences entre ces représentations dans la perspective pragmatique et cognitive de l'agent qui est censé tirer des inférences à partir du *representans* pour acquérir des connaissances sur le *representatum*. En conséquence, la notion de format doit être relative au contexte et à l'agent, tandis que la notion de système symbolique peut être entièrement définie en termes objectifs de syntaxe et de sémantique.

Une première définition, informelle, de la notion de format, serait la suivante : le format d'une représentation est la manière dont cette représentation transmet l'information qu'elle contient à l'utilisateur. L'image digitale et ses lignes de code sont présentées dans des formats différents ; il en va de même pour la liste de chiffres représentant différentes valeurs de température et la carte correspondante. Plus précisément, le format F_{RS} d'un ensemble particulier de marques R représentant une scène S peut être isolé en fonction du rôle inférentiel²² de la représentation, qui consiste en :

- I : le type et la quantité d'information sur S qu'un agent particulier A dans un contexte donné C peut tirer de R ;
- CC : la longueur relative du processus inférentiel P – ou du nombre d'étapes inférentielles, si elles peuvent être comptées – nécessaires à A dans C pour tirer I de R (le coût cognitif) ;
- CK : le type d'opérations cognitives incluses dans P .

philosophique de la question) ont montré comment la présentation de données dans une image en deux dimensions peut augmenter considérablement les capacités inférentielles des agents. Parfois, de telles considérations sont accompagnées d'hypothèses cognitives concernant le format des représentations mentales et des raisonnements (voir Johnson-Laird, « Mental models. Towards a cognitive science of language, inference and consciousness », *Cognitive Science Series*, Harvard University Press, 1983). Cependant, de telles hypothèses ne sont pas nécessaires pour affirmer que le mode de présentation des données a une influence sur les capacités humaines de raisonnement.

21. Je parle indifféremment d'équivalence et de différence cognitives ou inférentielles. Bien qu'il existe des processus cognitifs qu'on ne caractérise pas d'inférentiels, tous les processus cognitifs qui m'intéressent ici sont de type inférentiel, dans la mesure où je me concentre exclusivement sur le contenu propositionnel des représentations.

22. Une telle conception de la représentation trouve un fondement théorique dans un ensemble de thèses en philosophie du langage et de l'esprit, regroupées sous le nom de « sémantique des rôles conceptuels ». Cette perspective est défendue entre autres par Gilbert Harman, Ned Block, Hartry Field et Paul Horwich (voir notamment M. Greenberg et G. Harman, « Conceptual Role Semantics », *UCLA School of Law : UCLA Public Law Series*, pp. 5-16, 2005). La sémantique des rôles conceptuels identifie le contenu d'une représentation (la signification d'un terme ou le contenu d'un concept, selon qu'on l'utilise comme une théorie du langage ou de l'esprit) à son rôle inférentiel dans la vie cognitive des individus.

Tout cela dépend certes de la syntaxe et de la sémantique du système sous lequel R doit être interprétée, mais cela ne suffit pas. F_{RS} dépend aussi de A et de C : des capacités cognitives, des talents et de la connaissance d'arrière-plan de l'agent, de ses buts cognitifs (l'information recherchée), de l'information disponible au préalable, etc. En effet, selon les capacités cognitives et les buts de l'agent, un changement dans les propriétés perceptuelles ne compte pas nécessairement comme un changement de format, dans la mesure où il ne modifie pas nécessairement le rôle inférentiel de la représentation : par exemple, dans un graphe représentant l'évolution temporelle d'un pendule, les propriétés pertinentes sont les coordonnées des points représentant sa position. La couleur de la ligne n'importe pas : que la ligne soit noire ou bleue, I , CC et CK sont inchangés ; par conséquent le format est le même. En revanche, si l'on cherche à représenter l'évolution temporelle de deux pendules ayant des fréquences d'oscillation différentes, il peut s'avérer utile de tracer les deux lignes dans des couleurs différentes. Le graphe bicolore facilite certaines inférences et n'est par conséquent pas dans le même format que le graphe unicolore – tout en étant dans un format très proche. En revanche, si l'on dessine un graphe représentant l'évolution temporelle de la position d'un pendule en utilisant plusieurs couleurs, de manière arbitraire, ou correspondant à des différences non pertinentes du point de vue de l'information recherchée (par exemple aux variations de température dans la pièce), le format change de nouveau, car la couleur crée une confusion inutile qui peut rendre les inférences concernant le mouvement du pendule moins aisées que dans le cas du graphe unicolore.

Insistons sur un point : le format étant relatif à l'agent, la différence entre un graphe bicolore et un graphe unicolore ne vaudrait pas nécessairement, par exemple, pour un sujet daltonien. De même, une équation différentielle n'est pas dans le même format pour un mathématicien entraîné et un débutant. Pourquoi insister ainsi sur la relativité de la notion de format au sujet ? Dans l'analyse qui suit de l'utilisation des modèles-I, je ne ferai pas mention des différences entre agents individuels, supposant implicitement un scientifique moyen avec des capacités cognitives normales. Cependant, ces précisions sont importantes, au moins pour deux raisons différentes. La première est que la notion de format est destinée à rendre compte des aspects cognitifs de l'interprétation des représentations et est donc nécessairement relative au sujet, contrairement à la notion de système symbolique. Il est difficile, une fois que l'on fait intervenir les capacités cognitives humaines, de tracer une distinction nette entre des différences épistémiques qui vaudraient pour tous et seraient par conséquent « objectives » et des différences psychologiques dépendantes de chacun. La deuxième raison est que cela permet d'appliquer la notion de format à des cas différents de celui que je traite dans ce qui suit, pour lesquels les différences individuelles comptent. Par exemple, dans une étude de la vulgarisation ou de l'enseignement scientifiques, il peut être utile, dans une perspective normative, de caractériser quel serait le bon format – celui qui minimiserait le coût cognitif en fonction de l'information que l'on cherche à

transmettre et des capacités cognitives du public. Un autre cas où la notion de format et sa relativité au sujet permettent de saisir des phénomènes importants de l'activité théorique auxquels les analyses philosophiques classiques ne rendent pas vraiment justice est celui de l'utilisation d'un même type de représentations par différents scientifiques qui ne partagent pas les mêmes engagements théoriques et qui les interprètent par conséquent différemment²³.

Certes, *I*, *CC* et *CK* sont impossibles, en pratique, à mesurer d'une manière précise. Cependant, on peut comparer deux représentations en affirmant que, par exemple, extraire telle information de l'une exige un coût cognitif plus grand que de l'autre, ou encore que telle information qui est accessible dans l'une est pratiquement inaccessible dans l'autre. De même, malgré le fait que l'on n'ait encore aucune description précise qui fasse consensus du format des représentations et des processus mentaux, on peut intuitivement reconnaître qu'extraire des informations d'un graphe d'une part et d'une équation d'autre part ne consiste pas dans le même type de processus cognitif. La notion de format est principalement destinée à être un outil de comparaison entre différentes représentations de la même scène, qui sont au moins partiellement équivalentes informationnellement, ou entre différents usages d'un même ensemble de marques par différents agents.

Pour finir, je définis un *type de représentation* comme la classe de tous les dispositifs représentationnels actuels et possibles de la même scène dans le même format. En d'autres termes, un type de représentation est identifié sur la base de son rôle inférentiel : c'est la classe de tous les *representans* qui permettent à des agents à capacités cognitives égales dans des contextes équivalents de tirer exactement les mêmes informations par des processus inférentiels semblables.

3. Comment utilise-t-on les modèles-I pour représenter des systèmes physiques ?

Venons-en à présent à la question principale que j'ai posée en introduction : comment utilise-t-on des modèles-I pour représenter des systèmes physiques ? Les modèles-I sont très utilisés par les scientifiques dans le développement de leurs hypothèses ainsi que dans la prédiction et l'explication des phénomènes ; ils jouent aussi un rôle central dans l'enseignement scientifique. Dans les manuels, les lois scientifiques sont la plupart du temps introduites par la référence à un modèle-I qui permet aux étudiants de comprendre ce que la loi signifie. Quand il s'agit de prédire et

23. Je ne peux pas développer d'exemple particulier ici ; cependant, c'est un phénomène fréquent dans l'histoire des sciences. Un exemple célèbre en est l'interprétation et l'utilisation différentes des diagrammes de Feynman par Richard Feynman d'une part et Freeman Dyson de l'autre (voir D. Kaiser, *Drawing Theories Apart. The Dispersion of Feynman Diagrams in Postwar Physics*, University of Chicago Press, 2005).

d'expliquer le comportement d'un système physique, on en appelle souvent à un modèle-I, affirmant qu'il s'applique, moyennant plusieurs approximations et idéalizations, au système physique : par exemple, le mouvement du balancier d'une horloge normale peut être représenté à l'aide du modèle du pendule simple. Il existe beaucoup d'autres exemples de modèles-I dans plusieurs domaines scientifiques ; on peut citer, par exemple, le modèle des boules de billard pour l'étude du mouvement moléculaire dans le cadre de la théorie cinétique des gaz, les populations isolées en génétique des populations, et les agents parfaitement rationnels en économie.

Je propose de caractériser les modèles-I comme les référents imaginaires de lois scientifiques : ils n'existent pas dans le monde extérieur, mais, s'ils existaient, leur comportement serait une instance parfaite de ces lois. Certains philosophes des sciences, comme Roman Frigg²⁴, affirment que les modèles-I (les « systèmes modèles ») sont des fictions²⁵. Bien que je sois globalement en accord avec cette idée, mon objet central est de comprendre comment nous utilisons ces modèles pour représenter. Or, comme il apparaîtra dans ce qui suit, une telle question peut être abordée sans qu'il soit nécessaire d'adopter une théorie particulière des fictions. Je resterai par conséquent agnostique sur ce point.

Gardant présent à l'esprit que le rôle principal d'un modèle est de nous permettre de tirer des inférences concernant le système qu'il représente, on peut se demander en vertu de quelles caractéristiques les modèles-I sont utilisés comme des représentations. Doit-on leur appliquer une sémantique spéciale ? Autrement dit, les relations entre les propriétés du modèle et celles du système, en vertu desquelles le premier est une représentation du second, sont-elles d'un type spécial ? Les propriétés mêmes du modèle-I qui en font une représentation sont-elles propres à ce type d'entités ?

Ma stratégie dans ce qui suit va consister à analyser et clarifier les différentes relations de représentation qui sont en jeu dans l'utilisation d'un modèle-I – celui du pendule simple – en m'appuyant sur la conception de la représentation que j'ai proposée en section 2. En effet, il existe au moins deux relations de représentations dans ce que j'ai exposé précédemment. Premièrement (3.1), dans la mesure où le pendule simple n'existe pas dans le monde physique extérieur (il n'existe pas de fil sans masse ni de masse sans volume), on ne peut en avoir une connaissance directe, par « accointance » ; le pendule simple doit donc être donné par le biais d'une représentation d'une certaine sorte. Dans ce cas, je parlerai de « caractérisation » plutôt que de « représentation », pour des raisons que je préciserai dans la prochaine section. Deuxièmement (3.2), le système physique étudié est représenté à l'aide du pendule simple. Dans le premier cas, le modèle-I est l'objet de la représentation – ou plus précisément de la caractérisation – et dans le second cas il est l'instrument de représentation (le *representans*). Je vais montrer

24. R. Frigg, 2008.

25. R. Giere (2006), qui s'intéresse aussi à cette sorte de modèles, refuse de parler de fictions, et préfère caractériser ces modèles comme des « objets abstraits ».

que la clef du pouvoir représentationnel des modèles-I réside dans la relation entre ces deux processus de représentation, en mettant en œuvre le nouvel outil d'analyse proposé dans la section précédente, la notion de format.

3.1. Caractérisations du modèle-I

Dans ce paragraphe, mon objet est de mettre en lumière le fait qu'on ne peut pas accéder à un modèle-I – par exemple, le pendule simple – sans qu'il soit donné dans un format particulier, et que le même modèle-I peut être caractérisé dans différents formats, plus ou moins appropriés à l'information que l'on cherche à obtenir. Dans la mesure où le pendule simple n'existe pas dans le monde spatio-temporel, on y accède par le biais de nos capacités de représentations comme, par exemple, le langage²⁶. Suivant Nelson Goodman, et pour plus de clarté, je ne parlerai pas de « représentation » du pendule simple, réservant « représentation » pour les cas où le *representatum* est un objet existant et non fictif ou imaginaire. Je parlerai plutôt de « caractérisation »²⁷ du pendule simple.

Le pendule simple est introduit dans la plupart des manuels de mécanique comme le référent de la loi du mouvement oscillatoire (oscillateur harmonique). Il est défini comme une masse ponctuelle m fixée à l'extrémité inférieure d'un fil inextensible sans masse et de longueur l , qui peut bouger librement autour de son extrémité supérieure fixe.

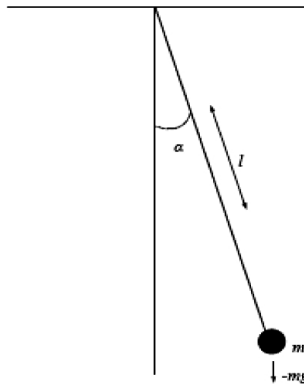


Figure 1 : dessin schématique du pendule simple

26. Dans la mesure où je ne prends ici parti pour aucune théorie particulière de la fiction, je ne prétends pas que le pendule soit *construit* par nos capacités représentationnelles ; cependant, quel que soit son statut ontologique, on ne peut y accéder que par le biais de caractérisations concrètes.

27. En termes goodmaniens, les caractérisations de pendule sont des « représentations-de-pendules » [*pendulum-representations*].

Dans le cadre théorique de la mécanique classique, on peut décrire le mouvement du balancier du pendule par l'équation suivante (1), avec x représentant la position, a l'accélération²⁸ et g la force gravitationnelle.

$$ma = -\left(\frac{mg}{l}\right)x\cos(\alpha) \tag{1}$$

Pour des oscillations de petite amplitude, l'angle d'oscillation α est assez petit pour que l'on puisse considérer $\cos(\alpha)$ comme égal à un. On obtient alors l'équation suivante (2) :

$$ma = -\left(\frac{mg}{l}\right)x \tag{2}$$

Il s'agit d'une équation différentielle décrivant un mouvement oscillatoire linéaire. Si l'on n'effectuait pas l'approximation mentionnée, le mouvement décrit ne serait pas linéaire.

Les solutions de cette équation pour la position $x(t)$ et pour la vitesse $v(t)$ en fonction du temps ont une forme harmonique représentée par la fonction :

$$f(t) = A\cos\left[\left(\sqrt{\frac{g}{l}}\right)t\right] + B\sin\left[\left(\sqrt{\frac{g}{l}}\right)t\right] \tag{3}$$

où A et B sont des constantes à déterminer en fonction des conditions initiales du système représenté.

En introduisant les conditions initiales dans la fonction ci-dessus, on peut dessiner un graphe pour la position et pour la vitesse de m en fonction du temps. Les deux graphes ont une forme sinusoïdale. Pour les conditions initiales $x_{(t=0)} = A$ et $v_{(t=0)} = 0$, on obtient les graphes de la figure 2²⁹.

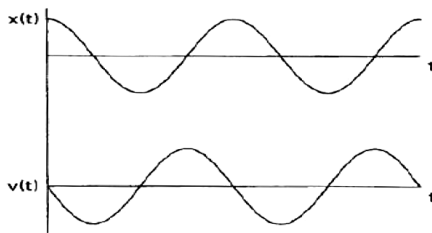


Figure 2 : position (x) et vitesse (v) en fonction du temps t de la masse m du pendule simple (tiré de R. Giere, 1988, p. 69)

28. Suivant un usage répandu, j'utilise des caractères gras pour représenter des quantités vectorielles.

29. Ces figures sont empruntées à R. Giere, 1988. Dans ce chapitre, ces graphes représentent la position et la vitesse d'un système masse-ressort. Mais, une fois l'approximation de l'angle d'oscillation du pendule à zéro effectuée, l'équation pour les deux systèmes est la même.

Dans certains cas, il est avantageux de décrire le mouvement du pendule en termes d'énergie, plutôt que de force. Les équations du mouvement pour le système peuvent être écrites à l'aide de l'hamiltonien H qui est la somme des énergies potentielle et cinétique du système :

$$\frac{dx}{dt} = \frac{DH}{Dp} \quad (4)$$

et

$$\frac{dp}{dt} = -\frac{DH}{Dx} \quad (5)$$

Les solutions de ces équations sont exprimées en termes de position $x(t)$ et de quantité de mouvement $p(t)$ ³⁰. En prenant x et p comme les axes d'un espace d'états euclidien en deux dimensions, l'état du système à chaque instant est représenté par un point unique, et son évolution est représentée par une ellipse, comme dans la figure ci-dessous.

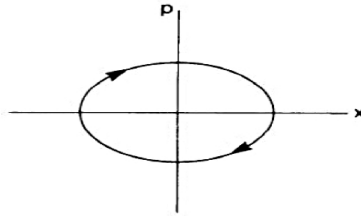


Figure 3 : état d'un pendule simple
dans un espace position-quantité de mouvement
(tiré R. de Giere, 1988, p. 72)

Les équations et les graphes que je viens de présenter sont des caractérisations mécaniques de l'évolution temporelle du pendule simple dans plusieurs formats. En effet, la notion de format nous permet de distinguer aussi bien entre une représentation linguistique (équation) et une représentation spatiale (graphe) qu'entre deux représentations linguistiques (deux équations dans des langages mathématiques différents) et entre deux représentations spatiales (dans des systèmes de coordonnées différents). Les différences entre formats sont de degrés divers et se produisent selon différentes dimensions. La distance entre formats pourrait être conçue comme une fonction du coût cognitif nécessaire à tirer une représentation dans un format à partir d'une représentation en un autre format ; la dimension selon laquelle un changement de format peut se décrire peut être conçue comme dépendant du type d'opération cognitive qui est nécessaire : par exemple, tracer un graphe à partir d'une équation n'est pas le même type d'opération cognitive que de projeter un graphe dans un système de

30. La quantité de mouvement p d'un système physique est définie comme le produit de sa masse et de sa vitesse (mv).

coordonnées sur un autre système de coordonnées. Les deux sont des changements de format, selon différentes dimensions.

Le graphe de la figure 2 est tiré de la fonction (3) : il représente les valeurs qu'elle prend dans certaines conditions ; présenter ces solutions dans un format de graphe, bien que n'ajoutant rien à leur contenu informationnel, rend cependant certaines informations immédiatement accessibles à l'agent, qui devrait faire de nombreuses inférences pour les tirer de la considération des solutions présentées dans un format linguistique.

La différence de format entre les équations newtonienne et hamiltonienne n'est pas du même type : les deux sont des formats linguistiques, et elles sont mathématiquement équivalentes, dans la mesure où on peut montrer qu'elles sont réciproquement déductibles. Cependant, elles sont différentes d'un point de vue inférentiel. Elles ne sont pas utilisées dans les mêmes cas et elles ne facilitent pas les mêmes inférences. Utiliser un format ou l'autre ne conduit pas à procéder aux mêmes opérations cognitives : résoudre un problème dans le cadre newtonien implique d'utiliser des équations différentielles du second ordre dont les solutions sont exprimées en termes de position et de vitesse – et qui n'ont dans certains cas pas de solution analytique –, tandis que les équations hamiltoniennes sont des équations du premier ordre et leurs solutions sont exprimées en termes de position et de quantité de mouvement. En outre, les équations hamiltoniennes révèlent les relations profondes entre la mécanique classique et d'autres champs de la physique – comme la mécanique statistique, la mécanique quantique et la mécanique quantique relativiste – dont les équations centrales sont dans des formats proches de celui des équations hamiltoniennes en mécanique classique.

La considération des graphes respectivement tirés des formats linguistiques newtonien et hamiltonien révèle clairement les différences entre eux. Elle fait également apparaître leur équivalence : on peut en effet comprendre le lien entre l'espace d'état de la figure 3 et les solutions présentées dans la figure 2 en imaginant un troisième axe, représentant le temps, perpendiculaire au plan $x-p$. L'état du système en fonction du temps est représenté par une spirale de forme elliptique tournant autour de l'axe t , comme dans la figure ci-dessous.

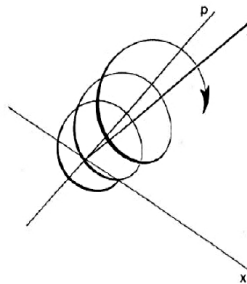


Figure 4 : état d'un pendule simple dans un espace position-quantité de mouvement-temps (tiré de R. Giere, 1988, p. 73)

La projection de cette trajectoire sur les plans $x-t$ et $p-t$ donne les fonctions sinusoïdales dont les graphes étaient présentés dans la figure 2. De même, la projection de l'état de l'espace $x-t-p$ sur le plan $x-p$ donne l'ellipse de la figure 3³¹. Cela met en lumière les différentes dimensions selon lesquelles un changement de format peut se produire et les différentes inférences que de tels changements facilitent.

Notons ici la forte analogie entre cette notion de format et la notion de « gabarit »³², telle que Paul Humphreys³³ la propose. Un gabarit est un schéma syntaxique de calcul – le plus souvent, une équation – qui est indépendant des théories, au sens où l'on peut trouver différents gabarits au sein d'un même cadre théorique, et où le même gabarit peut se retrouver dans différents domaines. Les équations newtonienne et hamiltonienne sont typiquement des gabarits différents au sein du champ de la mécanique ; parfois, un changement de gabarit – comme un changement de coordonnées – conduit à un changement dans la calculabilité de l'équation ; en outre, le gabarit hamiltonien est aussi utilisé dans d'autres domaines. Ainsi, les gabarits ne sont pas attachés à une théorie déterminée, en tant qu'elle serait définie par le domaine des phénomènes qu'elle explique, mais ils incarnent bien plutôt des formes de computation. Le but de Humphreys est d'attirer l'attention des philosophes des sciences sur la pratique et la calculabilité, en contraste avec des approches purement logiques des théories et des modèles, qui considèrent comme équivalentes des formulations qui en pratique ne conduisent pas au même type de calculs et ne sont pas également utilisables. Cette perspective a contribué à motiver mon élaboration de la notion de format. Il y a cependant des différences importantes entre gabarits et formats, et entre la perspective de Paul Humphreys et la mienne : la notion de gabarit est destinée à rendre justice, dans une science où les ordinateurs et les simulations numériques prennent une place de plus en plus centrale, à l'importance de ce qui est, en pratique, faisable, calculable, par opposition à une épistémologie fondée sur les catégories classiques de théories et d'expérience. Un changement de gabarit est un changement dans la difficulté d'un problème et dans la possibilité même pour un ordinateur d'y apporter des solutions. Cela ne concerne pas les agents cognitifs. La notion de format, elle, est destinée à rendre compte des différences cognitives dans l'utilisation des représentations par des agents humains.

J'ai montré que le pendule simple peut être caractérisé dans différents formats qui sont différents du point de vue inférentiel. Ici, le pendule n'est

31. Tout cet exposé est directement emprunté à R. Giere, 1988.

32. Le terme anglais est « *template* ». Il est utilisé dans le domaine de l'artisanat, au sens de « forme », dans celui de la couture (« patron »), en informatique et également en linguistique formelle. Dans ces deux derniers cas, qui sont aussi les deux sens les plus proches de celui que le terme prend dans l'ouvrage de Humphreys, la traduction française habituelle est celle de « gabarit ». C'est ce qui a guidé mon choix de traduction.

33. Paul Humphreys, *Extending Ourselves. Computational Science, Empiricism, and Scientific Method*, Oxford University Press, 2004.

pas le *representans* mais la chose représentée ou, plus précisément, caractérisée. Il est temps de se tourner vers la deuxième branche de la question : comment le pendule lui-même peut-il jouer le rôle de *representans* ?

3.2. Représentations du système cible

Prenons un système physique tel qu'une horloge normande, dont le balancier a une masse m et le câble une longueur l . Les diverses caractérisations du pendule simple ne s'appliquent pas exactement au mouvement de ce balancier, puisque le câble a une masse, le balancier a un volume et de nombreuses forces s'exercent sur lui, comme la résistance de l'air et les forces de frottement. Par conséquent, afin de représenter ce système au moyen du modèle du pendule simple, on doit en premier lieu écrire les valeurs particulières de m et de l et spécifier les conditions initiales du système : la position et la vitesse du balancier au temps t_0 . Ensuite, on doit déterminer les forces additionnelles qui s'exercent sur le système, à cause du volume du balancier (qui n'est pas une masse ponctuelle), des frottements et de la résistance de l'air. Pourvu que l'on fasse les approximations, distorsions et idéalizations appropriées, on peut finalement écrire une équation qui permet de prédire la position et la vitesse du balancier au temps t_i . Une telle équation est une spécification de l'équation du pendule simple qui s'applique plus ou moins précisément (selon le but recherché) aux conditions particulières en jeu. Cela revient à ce que Nancy Cartwright³⁴ appelle une « description préparée » du système : un système physique, pour qu'un modèle puisse être utilisé pour le représenté, doit lui-même être décrit dans les termes utilisés pour décrire le modèle. Notons que, afin d'écrire l'équation, il peut être très utile de faire un dessin schématique du système, afin de spécifier les forces qui s'y appliquent. Un tel schéma lui-même consiste en une spécification du schéma du pendule simple qui s'applique – avec distorsions et approximations – au système étudié. De même, afin de déterminer rapidement la période d'oscillation du balancier, il peut être utile de tracer le graphe de son évolution temporelle à partir de l'équation ainsi obtenue.

Dans tous ces cas, quel type d'objet est utilisé pour représenter l'horloge ? Toujours une formule ou une figure particulières : une équation, un schéma, un graphe. Ici encore, afin de tirer des inférences et d'obtenir des informations concernant le comportement du système modélisé, on doit écrire la représentation dans un format particulier, et chaque format a une utilité cognitive particulière, en fonction du but recherché. En aucun cas le pendule n'est en lui-même le *representans*. Ce dernier ne peut pas être le modèle-I *in abstracto*, mais plutôt une représentation concrète dans un format particulier, avec laquelle il est possible de conduire un raisonnement.

34. Nancy Cartwright, *How the laws of physics lie*, Clarendon Press, 1983.

Autrement dit, les raisonnements se font toujours sur des représentations formatées, et le format utilisé a une influence sur le raisonnement³⁵.

Dans quel sens, dès lors, peut-on dire que l'on utilise le modèle du pendule simple pour représenter le comportement de l'horloge ? Ma thèse est qu'un tel propos signifie que l'on *utilise des représentations dans les formats* qui sont utilisés pour le caractériser. L'équation, le schéma, le graphe représentant le comportement de l'horloge sont dans le même format que, respectivement, l'équation, le schéma et le graphe du pendule simple. Puisque chaque format a sa propre utilité cognitive, le pendule simple peut être utilisé pour tirer différents types d'inférences ; ainsi, *on ne peut pas identifier le modèle du pendule simple avec un type de représentation unique*, au sens défini à la fin du paragraphe 2.2.

Qu'est-ce qui, dès lors, garantit l'unicité du modèle-I ? Pourquoi ne dirait-on pas qu'il y a autant de modèles que de types de représentations ? De nouveau, la boîte à outils goodmanienne est utile. Rappelons brièvement quelques points de l'analyse de Nelson Goodman³⁶. Puisqu'une représentation³⁷ est une sorte de dénotation, il ne peut pas y avoir de représentation proprement dite d'un objet non existant comme une licorne. En conséquence, ce qu'on appelle communément une « image de licorne » est une image-de-licorne³⁸, qui ne dénote rien. Les noms-de-licorne, les descriptions-de-licorne et les images-de-licorne ont en commun leur appartenance à la classe plus large des représentations-de-licorne. Pour représenter un objet existant, par exemple Winston Churchill, on doit utiliser une image, des mots, ou tout autre moyen de représentation. Cette représentation à son tour appartient à une classe de représentations auxquelles une étiquette est appliquée, par exemple « image-de-licorne », « image-de-bouledogue », « nom-d'homme », etc., mais qui ne dénotent pas nécessairement un homme, un bouledogue, ou, *a fortiori*, une licorne particuliers. Par exemple, une caricature de Churchill qui le dénote sous les traits d'un bouledogue est une représentation *de* Churchill, puisqu'elle dénote l'homme Churchill, et c'est une représentation-de-bouledogue, sans pour autant dénoter un bouledogue réel. C'est une représentation *de*

35. On pourrait m'objecter que ma définition du *representans* comme objet concret particulier est une pétition de principe : puisque le pendule n'est pas un objet concret, il ne peut pas être le *representans*. Cependant, certaines personnes sont si familières du comportement des pendules qu'elles n'ont même pas besoin d'un crayon et d'un papier pour écrire l'équation et qu'elles peuvent calculer ses solutions sans en tracer une représentation externe. Mais mon propos est que, même quand il est purement imaginé, le pendule ne représente pas en lui-même : la représentation qui est imaginée et avec laquelle on raisonne est, elle aussi, dans un format particulier, équation ou graphe, dans la formulation newtonienne ou hamiltonienne.

36. N. Goodman, 1968/1976.

37. N. Goodman parle plutôt de « symbole » que de « représentation », réservant « représentation » au cas des représentations picturales. Ici, j'emploie « représentation » au sens le plus large, correspondant au sens de « symbole » chez Goodman (voir note 1, ch. 1).

38. En anglais, Goodman parle de « *unicorn-image* ». On traduit habituellement, suivant la proposition du traducteur Jacques Morizot, en insérant des tirets.

Churchill *en bouledogue*³⁹. Revenons-en au pendule simple : l'équation (2) est typiquement ce que Goodman aurait appelé une équation-de-pendule, et plus précisément une équation-newtonienne-de-pendule : elle n'a pas de référent réel, mais elle est présentée sous l'étiquette « équation-de-pendule-simple ». Ma thèse est donc qu'utiliser le pendule simple pour représenter un système cible revient à représenter ce système *comme* un pendule simple, c'est-à-dire, à proposer une représentation-de-pendule-simple de ce système. Notons d'ailleurs que cela rend assez bien compte de la manière dont la science est enseignée : les étudiants apprennent la loi de l'oscillateur harmonique par le biais de l'exemple du pendule simple. On leur apprend ce qu'est un pendule simple en leur disant que c'est une masse ponctuelle suspendue au bout d'un fil sans masse, en leur présentant l'équation, le graphe, etc., d'une manière semblable à celle dont on enseigne à un enfant ce qu'est une licorne en lui montrant une image-de-licorne ou en lui disant qu'une licorne et un cheval avec une corne. Ainsi, les étudiants apprennent les formats qui sont utilisés en mécanique pour représenter un système comme obéissant à la loi du pendule et se familiarisent avec la manipulation et l'application des représentations dans ces formats à des systèmes physiques. Ils apprennent à représenter des systèmes physiques *comme* des pendules⁴⁰.

Pour résumer, un modèle-I de la sorte du pendule simple ne peut pas être identifié à un seul et unique type de représentation, mais plutôt à une classe de types de représentations (ici, la classe de toutes les représentations-de-pendule) qui peuvent être logiquement mais non pas inférentiellement équivalents. Un modèle-I ne facilite pas un et un seul type de processus inférentiel ; il y a bien plutôt autant de types de raisonnements que de formats différents pour le caractériser.

Une rapide comparaison avec la position de Ronald Giere (2006), avec laquelle la mienne partage plusieurs points, devrait me permettre de rendre mon propos plus clair. Ronald Giere est un défenseur de la conception sémantique des théories selon laquelle les théories peuvent être identifiées à des classes de modèles ; cependant, il insiste sur les aspects cognitifs de la pratique scientifique et à ce titre cherche à donner une définition de la notion de modèle qui s'accommode de la pluralité de ses usages et qui réserve une place importante à l'utilisation des modèles par des agents cognitifs pour représenter des systèmes physiques. C'est ce qui le conduit à définir la relation entre les différents modèles comme une relation de ressemblance –

39. En anglais, Goodman parle de « *representation as* ». Jacques Morizot a proposé « représentation en ». Il est des cas, comme dans ce qui suit, où il est plus simple de traduire par « représentation comme ». Je prendrai la liberté de le faire.

40. Une telle analyse est très proche de celle que Thomas Kuhn propose, dans les années 1970, lorsqu'il revient sur la notion de paradigme ; les étudiants apprennent ce qu'il appelle des « généralisations symboliques », comme la deuxième loi de Newton ($F = ma$), en apprenant à résoudre des problèmes types (*exemplars*) ; ce faisant, dans le même mouvement, ils apprennent la signification de la loi et ils acquièrent un savoir-faire qui leur permet de décrire les phénomènes du monde comme étant des instances de cette loi.

dont il cherche à donner un sens cognitif – plutôt que d’isomorphisme. A ce titre, Giere insiste sur l’importance de la manipulation concrète de représentations concrètes externes par les scientifiques dans leur raisonnement à propos des phénomènes qu’ils étudient. Au chapitre 5 de son livre, il soulève exactement le même problème que celui que j’ai posé ici : comment un objet abstrait peut-il jouer un rôle dans la représentation, à partir du moment où la représentation consiste en un raisonnement conduit à partir de dispositifs externes ? Il suggère alors que « l’expert utilise les représentations externes dans le but de *reconstruire*⁴¹ les aspects du modèle abstrait pertinents pour le problème à résoudre.⁴² » Il souligne également la variété des moyens de représentation utilisés pour accéder à un modèle abstrait (dans mes termes, un modèle-I) et le caractériser : « Le modèle physique de l’ADN de Watson et Crick, par exemple, sert aussi à spécifier des caractéristiques d’un modèle abstrait d’ADN, telles que la longueur de l’hélice et les paires de bases permises. » (p. 106) Ainsi, Giere reconnaît que, même dans le cas des modèles abstraits, les scientifiques doivent tracer (concrètement ou mentalement) une représentation dans un format précis. Mais, contrairement à Giere, je ne dirais pas que, ce faisant, ils « reconstruisent » des aspects du modèle abstrait, pour comparer ses propriétés avec les propriétés du système à l’étude. En effet, si la pratique de représentation repose sur des ressemblances, comme Giere le prétend, la ressemblance a lieu entre le modèle physique concret externe de l’ADN et la molécule, et non entre le modèle abstrait et la molécule.

4. Conclusion

L’analyse de la fonction représentative des modèles scientifiques était motivée par le projet d’éclairer la faculté des scientifiques à fournir des prédictions et des explications des phénomènes observables. J’ai montré que cette faculté dépend plutôt des formats des représentations particulières que des modèles-I eux-mêmes. En effet, il n’y a pas de relation de représentation authentique entre les modèles-I et les systèmes cibles. Le pouvoir représentatif des modèles-I repose plutôt dans les formats que l’on utilise pour les caractériser et dans les inférences qu’ils nous permettent de tirer. On ne raisonne que sur des représentations formatées.

Ainsi, j’en arrive à conclure qu’il n’y a pas de sémantique spéciale à appliquer aux modèles-I : ils ne représentent pas leur objet en vertu de propriétés qui leur seraient spécifiques en tant qu’entités imaginaires. Même dans le cas de la représentation par le moyen d’un modèle-I, le raisonnement ou la manipulation effectifs sont conduits à partir d’un *representans*

41. Italiques d’origine.

42. R. Giere, 2006, p. 105.

particulier, dont le format importe aux prédictions et aux explications qu'on peut en tirer.

Une telle conclusion peut laisser espérer une analyse unifiée de la représentation scientifique par les modèles en général, dans la mesure où la représentation par les modèles-I n'est pas plus mystérieuse que la représentation par le biais de diagrammes, de graphes, d'équations, etc. Cela suggère qu'une étude de la représentation scientifique devrait prendre comme objet d'analyse la variété des formats utilisés dans la pratique scientifique, dans le but de déterminer leurs différentes vertus, la manière dont ils sont en relation les uns avec les autres et avec les principes de la théorie, et le type de raisonnements qu'ils permettent aux scientifiques de mener.

Le retour de la physique dans la *Métaphysique* d'Aristote ¹

Annick Jaulin

Du titre de cette conférence

Le titre de cette conférence a un sens tout relatif à l'édition des œuvres d'Aristote, puisqu'il faut attendre la constitution du *corpus* proposée par Andronicos au premier siècle avant J.-C., pour que le terme de *métaphysique* fasse référence au rassemblement des textes que nous possédons. Ce titre n'aurait pas eu grande signification pour Aristote.

Si l'on envisage maintenant le contenu des traités, en négligeant la question de l'édition du texte, ce titre est, une fois encore, assez malheureux, car une opération de traduction terme à terme de chacun des deux termes « physique » et « métaphysique » dans le lexique aristotélicien, reviendrait à prendre pour objet « le retour de la philosophie seconde dans la philosophie première ». Cet énoncé ne veut strictement rien dire, puisque la philosophie première est ainsi nommée par Aristote pour avoir dépassé et englobé la philosophie seconde ou « physique » qui ne saurait faire un retour en un lieu qu'elle n'a jamais connu et qui est désormais délimité ou défini par des unités de mesure qu'elle n'a pu produire.

Pourquoi donc avoir choisi un si mauvais titre quand nulle contrainte n'était imposée ? C'est qu'il y a bien un sens à parler du retour de la physique dans la *Métaphysique* d'Aristote, si l'on développe ce titre de la manière suivante : dans ses traités de philosophie première, transmis sous l'intitulé de *Métaphysique*, Aristote fonde et justifie la réforme nécessaire de la révolution philosophique antérieure ou de la philosophie première qui en était issue, la philosophie première platonicienne, en montrant qu'elle ne

1. Ce texte est la reprise d'une conférence prononcée le 13 février 2008 dans le cadre du séminaire *Travaux en cours*, organisé par B. Binoche et Ch. Jaquet, à l'UFR de Philosophie de l'Université Paris1-Panthéon-Sorbonne.

peut entièrement se substituer à la philosophie qui l'a précédée, à savoir les théories des principes et des causes élaborées par les physiologues, nommés aussi « physiciens ». Si l'on conserve l'identité entre le terme « métaphysique », inventé par les éditeurs d'Aristote, et la philosophie première aristotélicienne (on a montré ailleurs² l'équivalence entre « philosophie première », « sagesse » et « science de l'être en tant qu'être »), on doit entendre le retour de la physique comme le retour de ce que la forme antérieure de la désormais philosophie première, la philosophie platonicienne, aurait voulu dépasser sans y parvenir, à savoir les théories physiques concernant les causes. Ce retour concerne notamment la cause motrice.

Bref, ce titre expose comment la version aristotélicienne de la philosophie première se distingue de la version platonicienne de la même philosophie par la nécessité de reconnaître l'importance de la cause motrice, ou par l'impossibilité (dont la démonstration occupe une grande partie des traités) de réduire la causalité à la causalité formelle. Les traités métaphysiques d'Aristote sont donc à la fois la reconnaissance ou l'assomption de la révolution socratico-platonicienne dans la théorie des causes, et la constatation critique que la cause formelle ne suffit pas à rendre raison de ce qui est, qu'il importe en conséquence de proposer une nouvelle formulation de la théorie des causes, dans laquelle la causalité motrice et la causalité formelle pourront être associées, ce qui se produit en effet dans la théorie de la cause finale. Ce retour de la cause motrice dans la philosophie première aristotélicienne mesure la différence entre la philosophie première d'Aristote et celle de Platon. Notre titre a donc du sens seulement si l'on établit un lien entre philosophie première et philosophie platonicienne des formes, relativement à laquelle le « retour » de la physique a quelque signification. Le platonisme apparaît dès lors comme la philosophie qui tend à mettre la cause motrice entre parenthèses, ce dont Plotin donnera l'expression la plus achevée. Le « retour de la physique dans la métaphysique d'Aristote » est la manière précise de désigner la philosophie première aristotélicienne comme réforme de la philosophie première platonicienne ; il y a, autrement dit, une équivalence entre la réinsertion de la causalité motrice dans la théorie des causes et la transformation de la théorie des formes.

Retour de la physique et problèmes philologiques

Avant de développer les implications philosophiques de cette réforme de la philosophie première, je voudrais d'abord indiquer comment cette perspective, encore programmatique dans la description que nous venons

2. Voir A. Jaulin, « Introduction », in *Aristote, Métaphysique*, Paris, Garnier-Flammarion, 2008, p. 16–33 ; « La philosophie première dans le livre G », in *Aristote Métaphysique gamma, Édition, traduction, Études*, Louvain-Paris-Dudley, Peeters, 2008.

d'en présenter, est de nature à intervenir dans la position et le traitement de certains problèmes philologiques. Ce qui est décrit comme un « retour de la physique » a une incidence directe sur le statut d'authenticité disputée de certains livres des traités métaphysiques et notamment sur le statut du livre L, mais pas uniquement, puisque le statut du livre a aussi est concerné, voire celui du livre K ; bref, les trois livres qui, en dehors de D, suscitent les soupçons sur leur appartenance aux traités métaphysiques, à cause d'un rattachement à des questions physiques.

Quelles que soient les généalogies fictives proposées, le statut du livre L n'a cessé de faire problème pour les interprètes des traités métaphysiques qui l'ont généralement considéré comme un livre de jeunesse, pour des raisons diamétralement opposées. On connaît la position ancienne de Jaeger, fondée sur le schème psychologique du roman de formation, où le jeune Aristote aurait écrit ce traité théologique dans sa jeunesse platonicienne. Plus récemment un interprète italien, Pierluigi Donini, en accord avec les analyses de M. Frede qui affirme le statut indépendant du livre L parmi les traités métaphysiques au point d'adopter comme règle méthodologique de le lire sans tenir compte des autres traités métaphysiques³, situera également ce traité comme un traité de jeunesse, mais parce qu'Aristote considérerait la physique comme science universelle et n'aurait pas encore découvert la métaphysique comme une science distincte de la physique⁴. Sans entrer dans les hypothèses gratuites, contradictoires et infondées sur les pensées de jeunesse d'Aristote, on retiendra que, pour la plupart des interprètes⁵, le livre L, pour des raisons opposées (mais, au fond peut-être identiques), fait tache au milieu des traités métaphysiques.

Il semble que ce que l'on peut caractériser comme « un retour de la physique » supprime l'aspect aberrant de la présence de ce livre dans les traités métaphysiques : L est le livre qui donne une théorie complète des causes, en insistant sur l'importance de la cause motrice, notamment au chap. 5, où il est montré que l'on ne saurait se contenter des causes internes (matière, forme et /ou fin). En tant que tel, sa présence est nécessaire dans les traités métaphysiques, car il est le seul livre des traités qui donne un traitement positif de la cause motrice. Sans lui, la position d'Aristote en matière de philosophie première ne pourrait tout simplement pas être connue et évaluée, car, pour le dire de manière synthétique, on ne saurait pas, sans L, comment ce qui semble être un élément nécessaire de l'explication du mouvement, à savoir la thèse nécessaire d'une substance immobile, constitue une théorie des moteurs immobiles que l'on ne saurait d'ailleurs réduire au premier d'entre eux.

3. Ce point de vue est exprimé à plusieurs reprises dans M. Frede and D. Charles, *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Oxford, Clarendon Press, 2000 ; par exemple, p. 4, 53.

4. P. Donini, *La metafisica di Aristotele*, Roma, Carocci, 2007 (1995¹), p. 158.

5. La position de M. Frede représente la position qui fait actuellement consensus. Elle ne comporte pas d'hypothèses génétiques, mais renvoie au fait que l'édition d'Andronicos rassemble des traités indépendants.

Le livre L est donc l'illustration par excellence d'un problème qui n'a cessé de préoccuper et de gêner les interprètes des traités, celui du lien entre physique et métaphysique. Dans ma thèse⁶, j'avais noté, à la suite de Ross, qu'Aristote faisait « peu d'efforts pour maintenir distincts les domaines de la physique et de la métaphysique » et que les commentateurs qui voulaient établir une stricte séparation entre les deux ne tenaient aucun compte de l'importance des arguments physiques dans un grand nombre de livres des traités métaphysiques, notamment en G 5, lorsque, dans l'exercice de persuasion des physiciens, Aristote proposait une théorie renouvelée du mouvement. Le propos concerne le projet même des traités : une théorie renouvelée de la cause motrice, qui implique une critique de la version qui en était proposée par les physiologues, est une part nécessaire de la critique de la théorie platonicienne des formes, dont une des incapacités fondamentales est celle de rendre compte de la génération et de la corruption des substances sensibles. Si la théorie de la forme comme synthèse (théorie de la cause formelle) est le dépassement fondé de la théorie des principes et des causes comme éléments constitutifs, en quoi consistait l'ancienne théorie insuffisante des physiologues, la théorie des moteurs, avec la distinction des moteurs mus et des moteurs immobiles, est un complément tout aussi nécessaire à la théorie des formes qui ne se mettent pas d'elles-mêmes en mouvement.

L ne constitue donc pas un traité que l'on pourrait lire séparément des autres traités métaphysiques, pas plus que le livre a n'est un livre égaré dans ces traités, alors qu'il aurait été destiné initialement à servir d'introduction à un traité de physique⁷. Car, si c'était le cas, que devrait-on faire alors de G 5, de Z 7-9, de H 2-5, du livre Q en son entier ? Que devrait-on surtout faire d'assertions, comme celle de Z 11 (1037a 13-17) qui manifeste que la définition des substances sensibles est un des buts de la recherche conduite dans les traités :

« En effet, c'est dans ce but que nous essayons d'établir des définitions aussi à propos des substances sensibles, bien que, en un certain sens, l'étude des substances sensibles soit la tâche de la physique c'est-à-dire de la [15] philosophie seconde, car le physicien ne doit pas seulement acquérir des connaissances sur la matière, mais aussi, et même davantage, sur la <substance> selon l'énoncé »,

ce qui n'étonne pas vraiment qui se souvient de la remarque critique, même un peu attristée, livrée en A 9 (992a 25), lors de la présentation de la doctrine platonicienne des formes :

« D'une façon générale, alors que la sagesse recherche [25] la cause des êtres visibles, nous l'avons laissée de côté (car nous ne disons rien de la cause d'où vient le principe du changement) et, en croyant énoncer leur substance,

6. A. Jaulin, *Eidos et Ousia. De l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Klincksieck, 1999, § 42, p. 77.

7. Voir *op. cit.*, note 1, p. 10-11.

nous affirmons l'existence d'autres substances, mais pour dire comment celles-ci sont substances des êtres visibles, nos explications sont creuses, car « participer », comme nous l'avons dit aussi auparavant, ne veut rien dire »,

critique qui se termine par le constat que : « l'examen de la nature est totalement ruiné ».

On comprend sans peine que si l'on ne veut pas ruiner l'étude de la nature, il faut modifier la théorie platonicienne des causes, or l'apport platonicien original à la théorie des causes consiste dans la cause formelle (puisque cause matérielle et cause motrice étaient déjà connues avant les Pythagoriciens, selon les descriptions du livre A), il faut donc modifier la théorie platonicienne des formes. Ce sera chose faite quand, par la théorie de la cause finale, la cause formelle des platoniciens et la cause motrice des physiciens auront été conciliées : la forme étant l'être en acte d'une chose, son état accompli, est la fin d'un processus positif qui se nomme mouvement. Penser la forme comme fin, c'est la penser comme le moteur immobile d'un mouvement qui est un processus accompli par des moteurs mus ou intermédiaires.

Inscrire dans ce cadre le débat mené dans les traités métaphysiques est extraire la confrontation entre les deux philosophies premières de la Grèce classique de la problématique de l'empirisme *versus* idéalisme, qui n'a strictement aucune pertinence pour en rendre compte, car, si l'on veut donner un sens philosophique qui ne soit pas en même temps un simple anachronisme au tableau de Raphaël, la différence entre le haut et le bas n'est pas quelque différence de sublimité à laquelle nous a habitués une pieuse précipitation spéculative, mais tout simplement la différence entre le haut et le bas du genre en laquelle consiste la divergence dans la conception des universels entre Platon et Aristote. Il est vrai que la divergence met en jeu les conceptions de l'être et de l'un, ce qui n'est pas rien.

Retour de la physique et problèmes philosophiques

Si l'on envisage maintenant le retour de la physique dans les traités métaphysiques du point de vue des problématiques philosophiques, on pourrait caractériser ce retour par le changement de contenu, de sens et de statut qui affecte la substance immobile. Qu'il y ait une substance ou une nature immobile (l'équivalence entre les termes de substance et de nature est déjà d'elle-même significative) c'est ce que G 5 cherche à mettre en évidence pour en persuader les physiciens, enclins à affirmer la co-présence des contraires (1010a 33-36). On les en persuadera d'ailleurs par un argument radical : affirmer la co-présence des contraires, est affirmer le repos plus que le mouvement, ou mieux l'identité des deux, car, si tous les contraires sont donnés en même temps, il n'y a pas de « vers quoi » un mouvement pourrait avoir lieu ; affirmer la co-présence des contraires est

donc nier le mouvement. Mais la nécessité de cette substance immobile étant reconnue, on ne pourra plus la faire consister dans les formes ou les nombres, candidats que l'école platonicienne proposait dans cette fonction, comme le rappellera le début du livre L.

On remarquera, au passage, que la distinction entre domaine physique et domaine logique est une conséquence de la position de cette substance immobile, ou de l'émergence de la philosophie première. Il est, en effet, remarquable qu'au même moment où Aristote distingue entre deux styles de négations du principe de non-contradiction, l'une purement logique, de mauvaise foi qui est le fait de ceux qui parlent pour parler, l'autre physique, de bonne foi et suscitée par la difficulté de penser le devenir, il cite les physiciens comme les seuls prédécesseurs fondés à examiner l'axiome de non contradiction. Et les physiciens « le faisaient, non sans raison, car ils pensaient être les seuls à étudier la nature dans sa totalité, c'est-à-dire l'être » (1005a 31-33) ; le philosophe au sens premier prend donc la suite des physiciens et non des dialecticiens, ce qui signifie que le traitement de l'axiome n'est pas, de lui-même, dialectique ou logique. On le comprendra aisément si l'on se souvient que les contraires sont des principes physiques et que l'axiome de non-contradiction est un axiome sur les contraires.

Ce point a une incidence directe sur les débats qui concernent l'éventuelle différence entre philosophie première et philosophie universelle dont on a pu donner une traduction anachronique en termes de différence entre ontologie et théologie. En réalité, avant l'introduction des causes formelles, les physiciens pouvaient penser traiter de la totalité des principes : la physique était donc philosophie première et prenait pour objet ce qui se nommera des principes communs. C'est avec la révolution socratico-platonicienne que les genres deviennent des êtres et que le *logos* acquiert une consistance propre, mais quand le *logos* acquiert une consistance propre, cela signifie qu'il devient « un des genres des êtres » (*Sophiste*, 260a), autrement dit qu'il existe, à la manière d'une nature. Ce statut substantiel des *logoi*, qui induit un statut substantiel pour les universels, est au centre de la critique aristotélicienne qui vise à rendre aux seules substances naturelles le statut de substance, la thèse centrale du livre Z étant que ni les genres ni les universels ne sont des substances. Le retour de la physique dans les traités métaphysiques signifie donc la destitution des universels comme forme des êtres physiques singuliers, ou encore le refus que les éléments des définitions par lesquelles nous connaissons les êtres physiques, à savoir les genres, soient donnés comme les causes de ces êtres. Tel est le contenu de la critique de la participation des sensibles aux intelligibles.

On remarquera que ce retour de la physique dans les traités métaphysiques n'est rien d'inattendu pour le lecteur du traité des *Catégories* où Aristote affirme que « si les substances premières n'existaient pas, il serait impossible que quelque chose d'autre existe » (2b6). Le traité entend par « substances premières » les substances physiques individuelles telles que Socrate ou Callias. Les traités métaphysiques ne disent pas autre chose quand ils affirment en Z 16 (1040b 24-41a 5) :

« En outre, ce qui est un ne saurait être en plusieurs lieux en même temps ; au contraire, ce qui est commun se trouve être en plusieurs lieux en même temps, d'où il ressort évidemment qu'aucun des universels n'existe à part, en dehors des singuliers. Pourtant ceux qui soutiennent qu'il y a des formes, d'un côté ont raison de les séparer, s'il est vrai qu'elles sont des substances, mais d'un autre côté ils ont tort parce qu'ils disent que la forme est l'unité d'une multiplicité. [30] La raison en est qu'ils ne peuvent expliquer lesquelles sont des substances de cette sorte, les incorruptibles, en dehors des substances singulières et sensibles ; ils les font donc identiques par la forme aux substances corruptibles (car celles-là, nous les connaissons), en ajoutant aux choses sensibles le mot « en soi » : « humain en soi » et « cheval en soi ». [...] Donc rien de ce qui se dit universellement n'est substance et aucune substance n'est formée [5] de substances, c'est évident ».

Dans les traités métaphysiques pas plus que dans les *Catégories*, les universels ne sont des substances.

Certes, on a beaucoup disserté sur le fait que, précisément, dans les traités métaphysiques à la différence de ce qui se produit dans les *Catégories*, ce qui s'appelle substance première est la forme et non les individus singuliers. Il n'y aurait un problème consistant que si la forme était un universel ou si l'universel était substance. Or, il est clair que ce n'est pas le cas, car ce qui est forme au sens de substance première c'est l'âme, tandis que l'espèce « homme » n'est pas substance et n'est pas forme, mais un composé de matière et de forme. Le texte le plus clair sur ce point est celui de Z 10 (1035b 14-31) :

« Mais, puisque l'âme des animaux [15] (car c'est la substance de l'être animé) est la substance selon l'énoncé de définition, c'est-à-dire la forme et l'être ce que c'est d'un corps de cette sorte (en tout cas, chaque partie, si elle est bien définie, ne sera pas définie sans sa fonction qui n'existera pas sans la sensation), il s'ensuit que les parties de l'âme, soit toutes, soit certaines, sont antérieures à l'animal <comme un tout> composé (et donc il en va de même de l'animal singulier), [20] tandis que le corps et ses parties sont postérieurs à cette substance ; et ce n'est pas la substance, mais le composé qui se divise en ces parties comme en une matière. [...]. Ni l'être humain ni le cheval ni les termes de cette sorte, prédiqués des êtres singuliers, mais universellement, ne sont une substance ; ils sont un composé formé de cet énoncé-ci et de cette [30] matière-ci, pris comme universels ; le singulier, Socrate, est immédiatement formé de la matière dernière, et il en va de même pour les autres êtres ».

Dans les traités métaphysiques, les universels sont des composés de matière et de forme qui ont une structure tout à fait analogue aux composés singuliers physiques, à la différence que dans le cas des composés universels, la matière est une matière intelligible et non une matière sensible. D'une certaine manière, la notion de matière intelligible (Z 11, 1037a 4) est une nécessité si l'on veut donner un sens strict à la synonymie décrite par le traité des *Catégories* entre les substances physiques et les substances secondes qui sont dites d'elles. Elle est clairement assumée

en Z 11 (1037a 5-10) et conduit à soutenir la thèse que la forme est ce qui fonde cette synonymie entre les universels et les singuliers :

« À l'évidence aussi, l'âme est la substance première, le corps est la matière, l'humain ou l'animal sont le composé des deux pris comme universels. « Socrate » et « Coriscos », même s'ils sont âme, ont un double sens, car les uns les considèrent comme âme, les autres comme le composé ; mais, s'ils sont, en un sens simple, cette âme-ci et ce corps-ci, le singulier a le même statut que l' [10] universel⁸ ».

Cela conduit Aristote, dans le domaine des universels, à constituer l'*ousia* qui est forme par des différences qui informent un genre matière, exactement comme l'âme est un système de fonctions qui informent un corps matière. On le voit en Z 12 où la différence dernière est donnée comme la forme et la définition de la chose, c'est-à-dire sa substance (1038a 19-20 ; voir aussi sur ce thème H 2). Il ne faut donc pas confondre la forme et l'universel, sauf à détruire l'ensemble de la construction aristotélicienne : la forme, c'est-à-dire le système des différences et des fonctions, informe la matière, sensible ou intelligible, mais cette forme ne saurait être un universel qui, par définition, est un composé de forme et de matière. C'est toujours un rapport accidentel qui est décrit entre l'individu et l'universel correspondant :

M 10 : 1087a 20 : « mais la vue voit, par coïncidence, la couleur universelle [20] parce que cette couleur qu'elle voit est une couleur ».

A 1 : 981a 18 : « or les actions et les générations concernent toutes le singulier, car celui qui soigne ne guérit pas l'humain, sauf par coïncidence, mais Callias ou Socrate ou quelque autre [20] de ceux à qui l'on donne un nom (*tôn outô legomenôn*⁹) de cette manière, qui est par coïncidence un humain¹⁰ ».

On pourrait trouver tout à fait étrange que « être humain » soit donné dans un rapport de « coïncidence » avec Socrate ou Callias : la coïncidence est, en effet, la traduction de ce que l'on a l'habitude de rencontrer sous le nom d'accident. Peu importe le nom, le fait est que ce rapport ne saurait être donné comme celui d'un individu à son essence, même s'il s'agit bien de son espèce. On sait certes depuis les *Catégories* qui s'ouvrent sur la distinction entre « être dit d'un sujet » et « être dans un sujet » que les substances secondes ne sont pas dans leur sujet, autrement dit l'humanité n'est pas dans Socrate ou Callias, mais on peut dire d'eux qu'ils sont des êtres humains. Mais s'ils sont des êtres humains, c'est parce qu'ils sont des animaux

8. Le statut de composé.

9. Voir 1015b 28.

10. On peut trouver étrange que le rapport entre un individu et l'espèce à laquelle il appartient soit décrit comme un rapport de coïncidence. Ross rapproche ce passage de M 10, 1087a 19. De fait, le rapport entre le singulier et l'universel est décrit, dans les deux passages, comme un rapport de coïncidence. La difficulté de la question est développée en M 10. On ne peut se contenter d'une version faible du paradoxe qui consisterait à comprendre que le médecin soigne un individu et, par coïncidence, un humain.

terrestres bipèdes, autrement dit qu'ils sont des corps constitués d'une certaine manière, autrement dit tel type d'âme. L'espèce ou la classe universelle, « être humain », n'est pas la cause du fait que Socrate est un être humain, mais ce qui en est la cause est la forme du corps organique qui est le sien, à savoir son âme. Il faut distinguer entre l'âme comme ensemble de différences ou de traits caractéristiques et l'être humain comme espèce commune à plusieurs individus qui ont des corps semblables parce qu'ils ont le même type d'âme. Bref, c'est l'âme qui est cause et forme au sens d'essence, non la classe universelle. Bien sûr, la classe universelle « être humain » et l'individu, Socrate, Callias ou un autre auront les mêmes traits caractéristiques, sans quoi ce ne serait pas la classe recherchée, mais ce n'est pas par participation à une classe que l'individu est ce qu'il est. La connaissance part toujours des singuliers. On pourrait dire, sous un anachronisme, que la forme est l'âme ou un ensemble de traits, pris en compréhension, qui n'est pas identique à l'espèce envisagée en extension. De manière aristotélicienne, la forme pure et sans matière est composée des différences (liées à des contraires) qui ne dépendent pas de la quantité ou de la matière qu'elles informent que cette matière soit intelligible ou universelle (un genre) ou sensible et singulière. Il faut distinguer entre *eidōs* comme forme et *eidōs* comme espèce. Ce n'est pas toujours le plus facile dans l'exercice de traduction, mais c'est absolument nécessaire si l'on veut respecter le fait que les universels ne sont pas causes et qu'ils ne sont pas non plus substances.

Voilà quelles sont les implications pour la théorie des formes du retour de la physique dans les traités métaphysiques et la raison pour laquelle, j'ai cru pouvoir écrire dans l'introduction à la traduction de la *Métaphysique*¹¹ : « Autrement dit, l'objet propre de la *Métaphysique* d'Aristote est de réformer la théorie platonicienne de la forme comme substance immobile. La réforme est effectuée quand la substance immobile ou la forme est pensée comme moteur immobile. C'est en fait dans la *Physique* que l'on trouve la description la plus développée de l'objet des traités métaphysiques : “Mais les principes (*arkhai*) qui meuvent naturellement (*physikōs*) sont deux, dont l'un n'est pas naturel ; en effet, il n'a pas en lui-même de principe de mouvement ; tel est le cas de ce qui meut sans être mû (*kinēi mē kinoumenon*), comme ce qui est complètement immobile et le premier de tous (*to te pantelōs akinēton kai to pantōn prōton*) et l'essence (*kai to ti estī*) et la forme (*kai hē morphē*), car ils sont une fin et un ce en vue de quoi (*telos gar kai hou heneka*). De sorte que puisque la nature est en vue de quelque chose (*epei hē physis heneka tou*), il faut que le physicien connaisse un tel principe”¹² ».

On voit qu'il y a une pluralité de moteurs immobiles et qu'ils sont tous pris pour objets d'étude dans les traités métaphysiques. Le physicien doit connaître l'existence d'un tel principe, mais il n'est pas son objet d'étude.

11. *Op. cit.*, note 1, p. 33.

12. *Physique*, II, 7, 198 a 35-b9.

Conclusion : Le propre de la philosophie première

On voit donc que le physicien connaît tous les principes (les quatre causes sont connues et énoncées dans les traités physiques et la recherche du livre A dans les traités métaphysiques est manifestement un exercice de vérification et non de découverte) et que la cause motrice fait partie des premières causes, quelle est donc la spécificité de la philosophie première ? On peut partir de points divers pour répondre à cette question, à condition de ne pas oublier que les analyses distinctes convergent par l'affirmation de la primauté de la fin et de l'acte.

Une réponse facile à la question semblerait être celle qui privilégie, pour distinguer la philosophie première de la philosophie seconde, l'aspect logique, voire dialectique, de la philosophie première. On espère avoir montré comment le traitement des *logoi*, au livre Z, vise à priver les universels du statut de cause. Les universels n'ont pas un statut privilégié, il s'agit d'un mal nécessaire¹³, condition de la connaissance scientifique ; mais les universels ne sont ni principes ni causes des êtres. Cette destitution des universels comme causes s'accompagne d'un changement dans la conception de l'être et de l'un : ils ne sont plus des genres suprêmes. L'être et l'un sont eux aussi soumis à la logique de l'équivalence entre le plus déterminé et le plus informé. Ce sont les formes dernières des genres qui constituent l'être et l'un, soit les espèces dernières pour l'être, soit les unités de mesure pour l'un, mais la nature de l'être et de l'un varie en chacune des catégories. Le livre Iota, auquel on accorde généralement trop peu d'importance, est à l'Un ce que le livre Gamma est à l'être. Il y a donc une pluralité irréductible des formes de l'être et de l'un, mais les formes les plus intéressantes de l'être et de l'un sont les plus déterminées et les plus complètes : les plus proches des êtres singuliers. L'indivisible en chaque genre. L'indivisible, c'est ce qui n'a plus de potentialité ou ce dont la puissance a été entièrement actualisée, ce qui n'a plus de matière. On doit appliquer ici aussi le schème de la puissance et de l'acte et l'on voit que la fin (le *telos*) équivaut à l'état accompli où cesse le processus de division. La logique mise en œuvre est celle de la forme comme moteur immobile.

Si l'on veut emprunter la voie logique, on est ramené à la forme comme fin. Si l'on veut emprunter la voie non physique de la physique, la voie des moteurs immobiles, on reviendra aussi à la forme et à la fin. On pourra seulement s'apercevoir que la cause motrice, au sens strict, vaut surtout dans le monde voué à la génération et à la corruption. Un passage de Z 17 (1041a 28-32) le laisse entendre :

« Ainsi donc, on cherche manifestement la cause, c'est-à-dire l'être ce que c'est, pour le dire d'un point de vue dialectique. C'est chercher, dans certains cas, quelle est la fin, par exemple peut-être dans le cas d'une maison ou d'un lit, [30] et, en d'autres cas, quel est le moteur premier, car c'est aussi une cause.

13. Voir *Métaphysique*, M, 10.

Mais on cherche une cause de cette sorte-ci quand il s'agit de génération et de corruption, l'autre cause quand il s'agit aussi de l'être ».

De fait, la préexistence en acte d'une substance individuelle n'a aucune justification dans le monde des astres qui, éternels, n'ont pas été engendrés et ne se corrompent pas. Il en va de même pour le monde dont on sait qu'il est éternel. Dans le monde supralunaire, la cause motrice n'a pas la même fonction que dans le monde sublunaire : elle est cause seulement de mouvement, puisque la seule matière dans ce monde est une matière topique. Par cette voie également, on conclut au privilège de la forme et de la fin, mais il est encore plus clair, dans ces exemples, que la forme n'est pas un universel, puisqu'il s'agit, avec les astres, d'exemplaires uniques dont Aristote montrera qu'ils ne peuvent, de ce fait, être véritablement définis, ce qui ne les empêche pas d'exister (Z 15, 1040a 27-33).

On peut donc conclure que le retour de la physique dans la *Métaphysique* a surtout conduit à réformer la première philosophie première, la platonicienne : les principes des définitions, genres et espèces, ne sont pas les principes des êtres définis. D'où la nécessité de réintroduire la cause motrice, transformée, comme une cause première. La transformation de la cause motrice se marque par la distinction entre les moteurs mus et les moteurs immobiles. L'ancienne physique décrivait seulement des moteurs mus. Son retour est possible, si on la subordonne à une théorie plus complète qui comprend des moteurs mus et des moteurs immobiles ; les moteurs immobiles sont des formes en acte.

On pourrait objecter que ce retour de la physique n'est guère un retour victorieux, puisqu'elle est désormais une « philosophie seconde ». À quoi l'on pourrait répondre que proposer une théorie de la forme comme « moteur immobile » est penser la forme dans une problématique orientée par la question du mouvement. De fait, la théorie modale des formes proposée par Aristote, qui répond aux distinctions entre les *ousiai*, est le signe que la « métaphysique » ou « philosophie première » se définit toujours relativement à la physique. La spécificité de la philosophie première est alors la théorie de la forme comme acte (*energeia*), tandis que le physicien étudie les moyens par lesquels une forme passe de la puissance à l'acte.

Philosophie, rapport à soi et normativité

Luc Vincenti

Introduction

Cette conférence¹ voudrait appliquer les résultats d'une étude de la philosophie pratique chez trois auteurs du XVIII^e siècle – Rousseau, Kant et Fichte – à l'exercice de la philosophie en général. Une première difficulté consiste à enraciner ma problématique dans une époque, la fin du XVIII^e siècle, voire dans une philosophie, celle de Kant ou de Fichte, tout en prétendant dire quelque chose de la philosophie en général. Cette difficulté manifeste elle-même une présupposition : que l'on dit toujours quelque chose sur la philosophie en général en philosophant sur un point particulier, ne serait-ce qu'en soulignant la méthode employée, et que ce lien entre la méthode et l'objet constitue une caractéristique de la philosophie, caractéristique qui n'est jamais mieux illustrée que lorsque la philosophie parle d'elle-même². La philosophie est d'ailleurs la seule discipline théorique qui puisse ou doive comprendre dans son propre développement ce moment où elle parle d'elle-même.

Lorsque je m'appuie sur une philosophie particulière pour dire quelque chose de la philosophie en général, j'applique déjà une bonne part de ce qui devrait être prouvé. Ce paralogisme n'est qu'une infirmité apparente : la présupposition même, en l'occurrence du lien entre la méthode et l'objet, ou entre l'identité de la philosophie et l'acte de philosopher, cette présupposition participe de l'épreuve de l'hypothèse, si elle me permet

1. Conférence prononcée le 9 octobre 2006 durant le séminaire de Chantal Jaquet et Bertrand Binoche, « Travaux en cours », dans le cadre du C.H.S.P.M., U.F.R. de philosophie de Paris 1-Panthéon-Sorbonne.

2. Cette caractéristique se montre dans un regard réflexif qui norme chaque acte du philosophe, tout en constituant le propre de la philosophie, non seulement sa méthode mais aussi son contenu. La philosophie serait ainsi mise en œuvre d'une normativité intrinsèque et constitutive.

effectivement de produire de la nécessité dans mon discours, et d'illustrer la spécificité de la philosophie comme discipline qui se constitue en se prenant pour objet, en confrontant sa méthode à son objet. De cette sorte la philosophie comme savoir croît, comme l'écrit Kant au début de l'architectonique, « *per intususceptionem* », de l'intérieur, « semblable au corps d'un animal auquel la croissance n'ajoute aucun membre, mais, sans changer la proportion, rend chaque membre plus fort et mieux approprié à ses fins »³. Ici cette « proportion » désigne l'ajustement des facultés de connaître par lequel Kant détermine *a priori*, de l'intérieur, ce qui pourra être un savoir. Kant parle dans l'Architectonique de tout savoir en général, mais la philosophie, en sa spécificité, est l'archétype de cette construction du savoir. Reste à éprouver cette hypothèse.

Une deuxième difficulté tient à l'objet de mon discours : la normativité. Notion large, que je réduirai, en suivant Kelsen, au comportement humain. Même si la norme peut désigner la moyenne, l'habitude ou la coutume, il s'agit d'une loi s'adressant à la liberté, et cette loi peut être transgressée ou simplement ne pas être observée, et il s'agit donc d'une loi prescrite, qui ne peut pas se séparer de dispositifs d'imposition, dispositifs qui nous montrent que la loi elle-même, pour exister, pour régir effectivement des comportements, a besoin de réduire les exceptions. Pas de norme sans comportement normé, et, pour celui qui est normé, la norme est une règle ou une loi qui s'accompagne d'un sentiment d'obligation, et donc d'un effort pour la suivre et la respecter. La norme ne dit pas seulement ce que l'on fait (pure description), ni ce qu'il faut faire (leçon de morale), mais « qu'il faut le faire » ou « fais-le ! », et en disant cela la norme fait de son énonciation une injonction, et peut s'accompagner de promesses ou de menaces ; en tout cas l'énoncé de la norme ne se sépare pas d'un mode d'obligation. On est alors proche de la définition kelsénienne de la norme au sens strict, énoncé à l'impératif⁴, avec un *imperator* qui l'énonce, et un *imperatus* auquel la norme est adressée.

Une troisième difficulté surgit lorsque le caractère normatif est attribué à la philosophie comme théorie à prétention scientifique, théorie qui veut dire le vrai et qui devrait donc être, semble-t-il, plus descriptive que normative. Pourtant, à partir de sa spécificité qui consiste à se constituer en se prenant elle-même pour objet (ce qu'elle doit toujours faire, d'après mon hypothèse, en même temps qu'elle philosophe sur un objet particulier, et donc même si elle ne fait pas d'elle-même son seul objet), à partir de sa spécificité donc, la philosophie se présente comme constituant pour elle-même sa propre norme, discipline autonormée non pas au sens où elle serait parfaite et achevée, mais au sens où elle fait de l'observation de sa propre norme un élément essentiel de sa constitution. La question est alors de savoir si la philosophie peut conserver le statut d'une théorie à prétention

3. *Critique de la raison pure*, Ak III 539.

4. H. Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, Manz Verlag Wien 1979 ; trad. fr. : *Théorie générale des normes*, Paris, P.U.F. 1996, ch. 8 et 38.

scientifique, mettant à jour de la nécessité, si on lui attribue cette normativité : peut-on décider de dire le vrai, en faisant de cette décision un moment, une partie intégrante de la construction du savoir ? Et peut-on dire le vrai en décidant que ceci ou cela doit être fait ? L'existence même de ces questions révèle que je n'adhère pas à la dimension descriptive de la pensée contemporaine. Il y a une autre possibilité théorique qui s'illustre p. ex. lorsque Kelsen s'oppose doublement, et à Husserl⁵, et à Kant, dans la *Théorie générale des normes*. Je me tournerai vers cette autre possibilité, et notamment vers Kant, pour voir dans la philosophie non pas, ou non pas seulement, l'archétype du savoir mais, comme discipline autonormée, jouant d'une certaine manière (laquelle ?) le rôle d'un archétype de la normativité. La question étant alors celle des rapports entre morale et philosophie, question que l'on peut p. ex. adresser à la reprise kantienne de la figure antique du « maître de sagesse ».

Je me tournerai vers Kant, et ma lecture de Kant, orientée par ma lecture de Fichte, démultipliera la difficulté en superposant, à une normativité intrinsèque et constitutive de la philosophie comme savoir, une normativité pratique, cela grâce au – ou à cause du – statut fondamental de la philosophie pratique. Je considérerai donc d'abord la normativité morale, pour revenir vers la philosophie en général. Comme il n'y a pas de normes qui ne soit adressée à personne⁶, c'est d'abord vers celui qui obéit que je me tournerai, en recherchant ce qui, dans les modalités d'obligation, peut se rapporter à un élément constitutif de la philosophie, pour émettre ensuite une thèse concernant la philosophie en général.

Normativité et rapport à soi (le rapport à soi comme mode d'obligation)

Je pars ici de la notion centrale de la moralité, le devoir, et m'interroge sur ce qui constitue sa force obligatoire, et fait donc d'une loi un devoir. Il ne suffit pas en effet que je me trouve face à une loi pour me sentir obligé d'y obéir. La question du devoir, et avec elle la possibilité de la morale, ne commence pas avec la loi mais avec l'obligation d'obéir.

Chez Kant cette question est traitée dans le troisième chapitre de l'*Analytique de la raison pratique*, « Des mobiles de la raison pratique ». Mais lorsqu'il s'agit de présenter le fondement subjectif de l'obéissance à la loi, et donc d'aller plus loin que la simple présentation de la loi, Kant écarte la question de l'obligation : « la question de savoir comment une loi peut être par elle-même et immédiatement un principe déterminant pour la volonté (ce qui constitue pourtant le caractère essentiel de toute moralité)

5. Premières recherches logiques, *Prolégomènes à la logique pure*.

6. « Pas d'impératif sans *imperator* ». Kelsen ajoute, « pas d'impératif sans *imperatus* » (adressataire, personne à qui la norme est adressée) *Théorie générale des normes*, p. 36.

est une question insoluble », parce cela reviendrait à savoir « comment est possible une volonté libre »⁷. On peut comprendre que la question de la moralité reste sans réponse parce qu'elle nous renvoie vers un domaine, la liberté, autre législation que la nature, où nous ne pouvons saisir aucun enchaînement de cause et d'effet, où donc on ne peut rien expliquer. On peut encore comprendre que la question de la moralité reste sans réponse parce que la liberté se présuppose elle-même et ne peut donc être expliquée. Dans la suite du chapitre trois, Kant développe la thématique du respect, mais ce dernier est un effet de l'obéissance, second donc, et comme tel il ne peut répondre à la question de l'obéissance. On peut pourtant répondre à cette question par l'analyse du respect, mais à rebours, avec la mise à jour de la dimension positive⁸ du respect, dimension d'admiration qui rapporte la puissance coercitive de la loi à notre propre raison. La liberté à cause de laquelle s'arrêtait l'explication du devoir peut alors constituer à elle seule cette explication tout entière : avec la liberté Kant nous donne vraiment une raison de l'obéissance, raison d'obéir non pas pour la *volonté* libre elle-même, qui n'obéit pas puisqu'elle agit selon sa propre loi, mais pour le sujet agissant qui, lorsqu'il obéit, lorsque son *libre arbitre* choisit de prendre la loi morale comme principe, choisit alors de faire ce que le commandement moral lui a fait connaître comme sa *volonté*. Le sujet agissant moralement reconnaît le commandement moral comme sa volonté, parce qu'il connaît, via la loi morale, son identité véritable, son existence proprement humaine comme être libre, ce que Kant appelle sa « personnalité ».

La thématique est bien connue, mais il faut en comprendre le fonctionnement pour saisir ce qui oblige. Dans le célèbre texte sur la racine du devoir (« noble tige »), à la fin du chapitre trois de l'*Analytique de la raison pratique*, Kant donne la « personnalité » comme réponse à la question du fondement de l'obéissance morale. Et la personnalité étant mon appartenance au monde intelligible que me découvre le commandement moral, Kant continue à dire que le véritable mobile de l'obéissance à la loi est la loi elle-même. Cela paraît toujours laisser sans réponse la question de l'obéissance. Pourtant, du point de vue du sujet qui obéit, il ne s'agit pas simplement de la loi, mais de se rapporter à la loi en lui obéissant. Il s'agit donc pour le sujet qui obéit de franchir la distance, intérieure, entre la loi morale et ses penchants. Et s'il obéit c'est précisément parce que cette distance, distance entre nature et liberté, lui apparaît comme une séparation d'avec soi, « soi » c'est-à-dire sa volonté ou sa liberté : ce que la loi morale lui aura fait découvrir comme étant sa véritable nature.

Il faut donc reconnaître la loi comme ma loi pour obéir et pénétrer ainsi dans la moralité. L'autonomie de la volonté (§ 8 donc et non § 7 de la *Critique de la raison pratique*, après la loi donc) est le véritable commencement de la moralité, le « caractère essentiel de toute moralité » pour reprendre l'expression du Ch. III de l'*Analytique*. C'est toujours à soi

7. Ak V 72.

8. Ak V 79, et 80/81 (Pléiade p. 706).

que l'on obéit, non pas au sens assez plat où il faut admettre ou accepter la contrainte, mais au sens où c'est en rapport à – ou en vue de – ce que l'on reconnaît comme étant soi-même que l'on se détermine à agir. La thèse du premier moment de mon intervention – thèse développée dans mon dernier ouvrage sur la philosophie pratique kantienne⁹ – est donc que l'identité est fondement de l'obligation. Je pourrais dire de façon plus générale : *l'identité est fondement de tout acte volontaire*¹⁰ : qu'il s'agisse ou non d'obéir à quelqu'un d'ailleurs, il s'agit en tout cas de se décider à faire ce que l'on fait, que l'on continue à faire ce que l'on était en train de faire, que l'on fasse autre chose, ou que l'on se « révolte » en faisant l'inverse. Cette hypothèse prétend valoir pour toutes les modalités de l'obéissance, intérieure, interindividuelle, ou collective : pour détourner un individu de ce qu'il est en train de faire et donc de ce qu'il a pu vouloir faire, et pour lui faire faire autre chose – par exemple pour qu'il fasse comme les autres –, il faut d'abord lui donner une autre image de lui-même, une autre identité – par exemple une identité collective. Jusqu'à Althusser, on peut encore se rapporter à l'analyse kantienne des mobiles de la moralité pour comprendre comment « l'interpellation constitue les individus en sujet ».

Cette hypothèse peut s'étendre au-delà du kantisme, mais avec quelques nuances : l'identité qui fonde l'obligation se comprend chez Kant à partir de l'opposition entre nature et liberté, entre monde sensible et monde intelligible, mon identité et ma personnalité se trouvant dans le monde intelligible. Pour qu'il y ait moralité, il faut donc deux mondes, avec la conscience d'appartenir en même temps à ces deux mondes¹¹, tout en n'existant véritablement que dans l'un des deux, et en devant donc rapporter un monde à l'autre, ou transformer l'un pour qu'il devienne l'autre (c'est par cette transformation du monde que l'on distingue le moral du religieux). Pour conduire cette hypothèse au-delà du kantisme, voire au-delà de toute position idéaliste d'un monde intelligible, il faut souligner que le second monde ou monde véritable n'est pas nécessairement d'une autre nature que le premier. Chez Kant lui-même la figure du monde intelligible apparaît avec beaucoup d'ambiguïté, dans les *Fondements* p. ex. elle peut ne pas désigner un deuxième monde actuel, mais un monde à venir¹², à l'instar du *Canon*,

9. L. Vincenti, *E. Kant : philosophie pratique*, Paris, Ellipses, 2007.

10. De tout acte volontaire au sens le plus courant du terme, lorsqu'on « fait preuve de volonté ».

11. Je paraphrase un passage de la troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Ak IV 453, trad. fr. in *Œuvres Philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard 1985, coll. Pléiade, p. 324.

12. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, III, Ak IV 458, « Le concept d'un monde intelligible n'est donc qu'un point de vue, que la raison se voit obligée d'adopter en dehors des phénomènes, afin de se concevoir elle-même comme pratique ». Kant vient certes de thématiser la double appartenance du sujet humain aux deux mondes, à propos de l'indépendance de la raison (Ak IV 452), mais il parle alors d'une distinction « établie assez grossièrement il est vrai, entre un monde sensible et un monde intelligible », Ak IV 451. Sur cette dimension kantienne du monde intelligible, cf. L. Vincenti, *Pratique et réalité*, Paris, Kimé, 1997, p. 130-131.

lorsque Kant précise, à propos du monde moral comme monde intelligible : « il n'est donc qu'une simple idée, mais une idée pratique qui peut et doit réellement avoir de l'influence sur le monde sensible, afin de le rendre, autant que possible, conforme à cette idée »¹³. Le monde intelligible peut donc être aussi l'image d'un monde meilleur, image à partir de laquelle on se décide à refuser et transformer le monde existant. C'est alors l'image ou idée de son identité qui sera pour le sujet agissant principe d'obligation. Plus précisément ce principe d'obligation est donc l'identité du sujet, déplacée au-delà de son existence actuelle, du simple présent qu'il refuse, *parce qu'il a* une autre image de lui-même, l'image de lui-même vivant dans un autre monde *ou* dans monde transformé.

Pourquoi partir de Kant pour aller si loin ? D'abord pour recouvrir un champ assez large, ensuite parce que la thèse de cette première partie illustre une normativité théorique en contredisant la distinction principielle de Kelsen, entre connaissance de la norme et prescription de la norme. Je ne peux connaître la loi comme norme qu'en prenant en compte le sentiment d'obligation, condition de la normativité, et donc, thèse de cette première partie, la connaissance que le sujet prend de lui-même non seulement comme normé mais comme normant, lorsqu'il se rapporte à une image de lui-même comme principe de l'obligation. C'est particulièrement clair dans le *factum rationis* kantien, fait de la raison pratique que Kelsen considère comme une pure impossibilité¹⁴ : le savoir de soi est produit par le commandement moral, *ratio cognoscendi* de ma liberté. Il est vrai que ce savoir de soi produit par le commandement moral n'est pas à proprement parler une connaissance de la norme, mais la connaissance que me donne la loi, la connaissance de moi-même comme libre¹⁵. Toutefois, puisque cette connaissance de moi-même, comme libre, me permet de reconnaître cette loi comme ma loi, la loi ne serait pas un devoir sans cette connaissance de moi-même. On ne peut donc pas séparer ici connaissance et prescription de la norme. C'est parce que le sujet moral prend *connaissance* de lui-même

13. « En tant que le monde serait conforme à toutes les lois morales (tel qu'il peut être suivant la liberté des êtres raisonnables et tel qu'il doit être suivant les lois nécessaires de la moralité), je l'appelle un monde moral. Ce monde est, à ce titre, simplement pensé comme un monde intelligible, puisqu'on y fait abstraction de toutes les conditions (ou fins) de la moralité et même de tous les obstacles qu'elle y peut rencontrer (la faiblesse ou l'impureté de la nature humaine). En ce sens, il n'est donc qu'une simple idée, mais une idée pratique qui peut et doit réellement avoir de l'influence sur le monde sensible, afin de le rendre, autant que possible, conforme à cette idée » *Critique de la raison pure*, Canon de la raison pure, deuxième section, Ak III p. 524 (B 836) ; Pléiade, p. 1367.

14. « La raison pratique serait à la fois connaissance et volonté posant des normes. Mais c'est impossible » *Théorie générale des normes*, chap. 38.

15. On retrouverait donc bien là les trois niveaux ou type de propositions présenté par Husserl dans la première des *Recherches Logiques* : une proposition théorique non normative (ici, « l'homme est libre » ou « je suis libre, comme cause nouménale »), une proposition théorique normative (« tout homme doit agir librement »), et une proposition pratique : la loi morale comme devoir.

dans et par la loi, que cette loi peut être une loi pour lui, avoir une valeur obligatoire, et devenir ainsi une norme.

Rapport à soi et philosophie (savoir de soi et idéal du moi)

Ma première partie parlait de morale, voire de philosophie morale au sens d'un fondement de la morale, mais pas d'un fondement moral de la philosophie, et de la même manière il s'agissait de la conscience du sujet agissant moralement, et non de la conscience d'un sujet philosophant. Ma deuxième partie « Rapport à soi et philosophie », parlera plus proprement de philosophie. Ce dont je ne me suis pas éloigné : vous vous rendez bien compte qu'en fondant l'obligation morale sur la conscience de soi, voire la connaissance de soi lorsqu'il s'agit du *factum rationis* kantien, on fait reposer la morale sur la grande affaire de la philosophie, du γῶσι σεαυτον à l'intuition intellectuelle fichtéenne. Toute la question est maintenant de distinguer morale et philosophie, pour ne pas faire du philosophe un directeur de conscience, qui connaîtrait le fondement de la norme et pourrait en conséquence l'énoncer.

Je voudrais en fait expliciter maintenant ce qu'ailleurs j'ai appelé « l'obliquité » du rapport entre morale et philosophie, obliquité qui fait que l'une ne peut se trouver dans la continuité de l'autre, mais que toutes deux se rencontrent, autour peut être de la philosophie morale, mais en tout cas à partir d'un rapport à soi, avec des effets de perspective et des déboîtements.

Divergence

La première remarque concerne le rapport de la philosophie au savoir de soi, et vise bien d'autres périodes que la fin du XVIII^e siècle allemand : elle consiste à situer le savoir de soi dans un processus de connaissance le plus complet possible, connaissance absolue, voire un processus de connaissance de l'Absolu, processus dans lequel je me connais parce que je connais mes limites, que ce soit les limites du processus de connaissance lui-même (la courbure de l'arc à sa surface pour la philosophie critique¹⁶) ou la reconnaissance d'un ordre universel dans lequel je me situe (la place à laquelle reste le sage jusque chez Rousseau). Si je me rapproche de la philosophie de Fichte, il est assez clair que ce qu'il appelle intuition intellectuelle est une forme de conscience de soi au fondement de la philosophie, une expérience intérieure de la certitude, dans laquelle j'acquies un savoir de ce que peut être la condition première de toute conscience – ici l'unité sujet-objet, trouvée dans la conscience de soi, et constituant le fondement de toute représentation d'un objet par un sujet, en

16. *Critique de la raison pure*, « Discipline de la raison pure par rapport à son usage polémique » (contre le scepticisme).

permettant de penser le rapport du sujet à l'objet. *Mais*, pour trouver cette unité sujet-objet dans ma conscience, je réfléchis sur moi-même en me distinguant par là du reste du monde tout d'abord, puis en me prenant moi-même pour « objet », et en faisant ensuite de cet acte réflexif, retour sur moi-même un contenu ou concept d'une unité sujet objet, moi pur ou originaire en langage fichtéen, ce qu'est l'Absolu pour la conscience. Lorsque donc je cherche philosophiquement à prendre conscience de moi-même, c'est-à-dire à saisir cet originaire en toute conscience, unité sujet objet, je ne peux (« malheureusement ») le saisir qu'en répétant une division en sujet et en objet – entre le monde et le moi d'abord, puis entre l'intuition et le concept, ou l'acte réflexif et son contenu ensuite. La division sujet-objet sépare toujours la conscience philosophante de l'absolument originaire, ou de l'Absolu, dont elle cherche à prendre conscience. *Je connais et me connais donc ici* comme *n'étant pas* cette unité originaire, mais comme réfléchissant, et comme scindant cette unité originaire. Encore une fois, la connaissance de moi-même prend place dans un processus de connaissance qui me dépasse. Le philosophe se connaît dans ce processus avant que ce processus puisse atteindre son terme, voire comme ne l'atteignant pas.

L'analogie est grande avec l'agir moral. L'identité du sujet moral provient elle aussi de son insuffisance. La conscience morale de soi est une connaissance de son intention « dans la lutte »¹⁷ écrit Kant pour définir la vertu comme existence morale. Au sujet moral échoit, non pas la sainteté, hors d'atteinte, mais la vertu, c'est-à-dire l'effort et l'inachèvement. Au philosophe échoit la connaissance de soi, comme celui qui n'atteint pas la connaissance absolue ou la connaissance de l'Absolu. L'analogie est donc grande entre connaissance philosophique de soi et conscience morale de soi, mais cela reste une analogie, et il faut continuer à distinguer entre un processus philosophique de connaissance d'une part, et l'effort moral d'autre part. Même si le processus de connaissance demande un effort à la mesure de son inachèvement, et si l'effort moral requiert une forme de connaissance dans l'image de ce que pourrait être une volonté sainte ou parfaitement bonne. Il ne s'agit pas, dans les deux cas, des mêmes chemins. La connaissance de la morale reste subordonnée à l'effort, et l'effort de la philosophie reste subordonné à la connaissance. L'analogie entre morale et philosophie signifie donc divergence des chemins.

Il y aurait alors confusion à rapporter abruptement la morale à la philosophie. C'est je crois la confusion que dénonce Fichte (2^e exposé de la *Doctrine de la science*, XI^e section de la *Deuxième introduction*), confusion entre l'Absolu ou le Moi absolu dont le philosophe forme le concept

17. *Critique de la raison pratique*, Ak V 85, (fin du chap. III de l'*Analytique*, et de l'*Analytique, Des mobiles...*, proche de la noble tige) « *Die Gesinnung, die ihm, dieses zu befolgen, obliegt, ist, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen, und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeintlichem Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens* » (je souligne).

dans l'expérience de l'intuition intellectuelle d'une part, et, d'autre part ce que Fichte appelle l'idée du Moi (idéal du Moi, les consonances psychanalytiques sont fécondes), terme de l'effort moral, vertu accomplie et réalisée dans le monde. La confusion entre Absolu et idéal du Moi est possible car les deux termes – autoposition du Moi absolu d'une part et réalisation parfaite de la raison dans le monde d'autre part – illustrent chacun une forme d'autonomie absolue ; mais pour le Moi absolu cette autonomie est pure autoposition, antérieure à toute détermination, alors que pour l'idéal du Moi toutes les déterminations de l'existence matérielle sont posées, dans l'idée d'un monde rationnel.

Convergence

De cette confusion on pourrait conclure que le rapport entre morale et philosophie n'est qu'un malentendu, qu'elles ont toutes deux rapport à la conscience de soi, mais l'une comme connaissance de soi, l'autre comme idéal du Moi. Pourtant, outre le fait que cette confusion est possible, au moment même où il dénonce la confusion entre le principe de sa philosophie et l'idéal moral, Fichte voit dans ce même « Moi comme idée », l'achèvement de la philosophie. Ainsi le début de la XI^e section de la *Deuxième introduction* : « il me faut encore évoquer une singulière confusion, c'est celle du Moi intellectuel, dont part la *Doctrine de la science*, et celle du Moi comme idée, par lequel elle se conclut ». Qu'est-ce donc que cet achèvement moral de la philosophie ? Je reste dans l'époque du deuxième exposé de la *Doctrine de la science* pour expliquer rapidement ce point. La première partie de la *Nova methodo* part de l'intuition intellectuelle, analyse cette intuition, première expérience de la certitude, pour en trouver les conditions, qui seront donc comme telles conditions de la connaissance. Mais cette déduction n'arrive pas à ses fins, car Fichte ne peut réunir les deux cotés de la déduction des conditions de la certitude, actes de conscience enveloppés dans l'intuition intellectuelle : une série subjective (le vouloir) et une série objective (le voulu). À la fin de la première partie de la *Nova methodo*, Fichte ne peut qu'émettre l'hypothèse de cette réunion dans un vouloir pur, autodéterminé, où le voulu (l'objectif) n'est plus séparé du vouloir (le subjectif).

Si donc la morale peut être considérée comme achèvement de la philosophie, c'est parce que le commandement moral manifeste sa proximité avec ce vouloir pur postulé à partir de l'intuition intellectuelle. Le principe de l'éthique – la loi morale fichtéenne : « sois autonome ! »¹⁸ – est l'expression de cet Absolu vers lequel tend la *Doctrine de la science*¹⁹. C'est

18. Paraphrase du *Système de l'éthique*, § 3, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1798 ; Hamburg, Meiner 1963 ; trad. fr. P. Naulin, *Le système de l'éthique selon les principes de la Doctrine de la science*, Paris, P.U.F., 1986 : p. 58 de la trad. fr. Cf. aussi p. 30.

19. Le § 5 II de la *Grundlage (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre)*, 1794 ; trad. fr. A. Philonenko, *Les principes de la doctrine de la science*, in *Œuvres choisies de philosophie*

pour cela que Fichte trouve confirmation de sa philosophie dans l'impératif catégorique : parce qu'il se trouve en toute conscience, l'impératif catégorique – comme exigence d'autonomie – vient confirmer la réalité de l'Absolu fichtéen²⁰, vouloir pur, unité sujet-objet, qui était auparavant simplement postulé.

Pour autant, cela ne veut pas dire que tout un chacun, lorsqu'il entend retentir le commandement moral, acquière une connaissance de soi et devienne philosophe²¹. S'il y a achèvement de la philosophie par la morale, c'est au sens où la loi morale vient confirmer, chez tout un chacun, la présence d'une idée du Moi comme autoposition : dans le cadre d'un agir moral, cette autoposition est idéal du Moi. Nous sommes toujours dans une analogie avec le processus de connaissance philosophique. Mais nous commençons à sortir de l'analogie, en soulignant que cet idéal du Moi se trouve dans la conscience *de tout un chacun*. Se trouve confirmé par là que tout un chacun qui entend le commandement moral se rapporte au « Moi pur » ou à l'Absolu, Moi pur ou Absolu qu'il se représente, en tant que sujet moral, comme idéal du Moi, fin de son agir. Nous ne dépassons pas l'analogie parce que la différence demeure entre morale et philosophie, qui ne suivent pas les mêmes chemins, vertu pour l'une, connaissance pour l'autre. Mais nous la dépassons tout de même en lisant à rebours²² leur divergence, parce que morale et philosophie se rapportent toutes deux au même Absolu, dont l'autoposition est représentée, soit comme vouloir pur dans le concept de Moi que construit l'intuition intellectuelle du philosophe, soit comme idéal du Moi par l'agir moral de la conscience commune. Nous dépassons alors l'analogie parce qu'il y a un foyer commun²³ à la morale et à la philosophie, autoposition et autonomie ayant forme commune. Dans cette confirmation que lui apporte la conscience morale commune, la philosophie peut ainsi fonder son intuition intellectuelle sur un élément réel, principe de l'agir de toute conscience, puisque toute conscience entend retentir le commandement moral²⁴.

première, Paris, Vrin, 1980) présente, à la suite de la *Recension de l'Enésidème* et avant la *Nova methodo*, l'impératif catégorique comme « postulat absolu d'un accord avec le moi pur », § 5 II, note, trad. A. Philonenko, p. 132. Fichte rapporte l'exigence morale d'autonomie à l'autoposition absolue, en l'occurrence le Moi pur ou absolu.

20. Plus exactement : l'impératif catégorique vient confirmer que cet Absolu puisse être posé, comme concept, dans l'intuition intellectuelle de ma conscience de soi. Il faut toujours préserver la distinction entre Absolu et intuition intellectuelle, ou savoir absolu.

21. À vrai dire, comme nous le voyons ci-dessous, il s'agirait plutôt de l'inverse : c'est parce que la conscience commune n'est pas philosophe que son identité lui apparaît comme un devoir, et non comme savoir de soi.

22. L'absolu de la morale peut être dit origine du devoir au sens où il en est la condition, tout comme le vouloir pur pour la conscience.

23. Même déporté à l'infini de l'agir moral ou au terme du procès de connaissance.

24. Pour être plus explicite il faudrait dire que j'utilise ici des divergences d'interprétation concernant le statut de l'intuition intellectuelle : acte du philosophe réfléchissant, ou réflexivité pure gisant au fond de toute conscience, à la manière du Je pense kantien. Ces

Ici donc, articulant leur divergence et leur convergence, philosophie et moralité se présentent comme deux modalités du rapport à soi, chacune de ces modalités illustrant un fonctionnement normatif, sans que l'on puisse confondre ces deux normativités, mais en devant néanmoins les rapporter l'un à l'autre. Comment ?

Philosophie et normativité (philosophie de l'émancipation)

La philosophie éprouve sa construction en allant chercher confirmation de son fondement dans la conscience commune. Il lui faut pour cela s'assurer que tout un chacun s'engage dans un agir moral effectif en forgeant l'idée d'un monde rationnel. L'autonormativité, constitutive de la philosophie comme discipline théorique, va donc chercher sa confirmation dans la normativité pratique de la conscience commune. En faisant cela, la philosophie ne sort pas d'elle-même, comme discipline théorique, puisqu'on peut reconnaître dans l'autonomie, et ses diverses formes, un foyer commun et à la morale et à la philosophie. Encore faut-il s'assurer que le philosophe ne prétende pas, parce que savant, prendre immédiatement part à la moralité. Le philosophe n'a pas à se faire *imperator* en prescrivant le devoir. La direction des consciences ne doit pas être son affaire. La position est délicate car elle a souvent été perçue à l'inverse. Mais même chez Fichte pour qui le philosophe doit promouvoir effectivement la moralité, il ne s'agit pas de donner des ordres mais de « vivifier [ce sens] qui existe déjà de manière universelle »²⁵. Il ne donne pas l'ordre de devenir bon, il indique ce que peut être l'autonomie, dans la mesure où il le sait, et surtout dans la mesure où le sujet agissant le veut et lui demande ; même à propos de ce que Fichte appelle les « instituteurs moraux du peuple » (le pasteur) la première *Sittenlehre* écrit : « Il ne devient un directeur de conscience que parce que quelqu'un le prend expressément pour tel. Il n'a pas le droit de s'imposer »²⁶. Il est vrai que les figures de l'intervention du philosophe dans la réalisation de l'autonomie évoluent chez Fichte. En 1798 le savant (et

divergences sont résumées et synthétisées dans Cl. Piché, *Kant et ses épigones*, Paris, Vrin, 1995, p. 140-143, notamment dans l'opposition entre Jürgen Stolzenberg et Daniel Breazeale. L'interprétation française, par M. Gueroult, a en fait tranché cette question par une voie que j'ai ensuite empruntée, selon laquelle la validité objective intrinsèque de l'intuition intellectuelle lui vient du fait qu'elle reproduit l'auto-intuition originaire, réfléchissant nécessairement sur les actes nécessaires de l'esprit humain ; sur ces points cf. *Sittenlehre*, § 3 : « Nous qui philosophions étions de simples spectateurs d'une auto-intuition du moi originaire ; ce que nous exposons n'était pas notre pensée, mais une pensée du moi, l'objet de notre réflexion était lui-même une réflexion » ; M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, t. I, p. 189 ; et moi-même, in *Pratique et réalité*, chap. 3.

25. *Le système de l'éthique* (1798), § 30, trad. P. Naulin, Paris P.U.F. p. 327.

26. « *Sich aufzudringen hat er kein Recht* » ; *Le système de l'éthique* (1798), § 30, trad. fr. P. Naulin, Paris P.U.F. p. 330.

donc le philosophe) n'est pas un politique, et c'est parce qu'il existe une distance entre les savants et les « dirigeants » (politiques) que le philosophe peut participer au devenir moral de l'État, dans une communauté des savants²⁷, et par l'influence de cette communauté sur l'État. Mais en 1811 (*Cinq conférences sur la destination du savant*) le politique est partie intégrante de la communauté savante, et en 1813 c'est le savant qui apparaît, sous la figure du professeur, comme composante de l'appareil d'État, explicitant la contrainte politique, lui donnant son sens et lui conférant par-là une légitimité²⁸. Mais même sous cette dernière figure du savant, explicitement associée à une contrainte, la dimension savante du politique n'est pas celle qui exerce la contrainte. Le philosophe peut aller jusqu'à dire ce qu'il faut faire, mais il n'est jamais celui qui énonce la norme à l'impératif. Il est sur le chemin de la normativité, mais ce chemin n'est pas le sien.

Conclusion

La rencontre entre philosophie et morale est une rencontre *nécessaire* de deux processus *distincts*. Le philosophe rencontre la conscience commune réalisant son devoir, parce que la conscience commune se rapporte alors à sa propre identité comme à un idéal.

Encore faut-il, pour que la philosophie trouve confirmation de son projet de connaissance dans cet idéal, qu'elle rencontre un sujet moral tendant à réaliser son autonomie et témoignant donc de l'existence d'un tel idéal. La conscience commune à son tour, peut demander au philosophe si l'idéal qu'elle vise, et donc aussi la loi à laquelle elle obéit, exprime bien son identité, si elle est donc véritablement en voie vers l'autonomie, vers une réalisation de soi.

Cette rencontre féconde de la philosophie et de la conscience commune a déjà été caractérisée, pour notre époque « moderne », par l'analyse, amplement réitérée par nos contemporains, de l'*Aufklärung*. Ces analyses²⁹ confirment pour une bonne part ce que je veux voir dans le rapport de la conscience commune à la philosophie. Lorsque le philosophe va vers la conscience commune pour trouver confirmation de son hypothèse dans le processus réel de toute conscience, il se fait, selon l'expression de Fichte, « historiographe » et non « législateur » de l'esprit humain. Lorsque le philosophe se fait historiographe et non législateur, il s'agit de découvrir des lois, et l'historiographie en question est donc celle des actes nécessaires

27. Figure fichtéenne de l'usage public de la raison.

28. « *De l'institution du règne de la raison* », in *La Doctrine de l'État*, troisième partie.

29. On pense inévitablement à Foucault et Habermas, confrontés récemment encore, autour de la notion d'*Aufklärung*, in Yves Cusset, Stéphane Haber (dir.), *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, CNRS Éditions, 2006.

de l'esprit. En matière de morale, ces actes nécessaires sont ceux qui sont commandés par l'exigence d'autonomie. Il ne suffit donc pas au philosophe de se retourner sur n'importe quel moment du quotidien pour faire de ce retour l'élément d'un processus de connaissance : il faut encore que la conscience commune sur laquelle le philosophe fait retour soit guidée par l'exigence d'autonomie, qu'elle soit donc entrain d'accomplir un authentique geste d'émancipation.

C'est une des orientations de l'article d'Habermas sur Foucault en 1986, article intitulé « Une flèche au cœur du temps présent »³⁰, et qui revient sur l'interprétation des Lumières kantienne par Foucault³¹. Le texte kantien sur l'*Aufklärung* peut être le moment inaugural de la modernité, non seulement parce qu'il s'agit de prendre le présent pour objet, mais parce qu'il s'agit du présent de Kant où il se passe quelque chose. C'est je crois le sens de la mise en rapport par Habermas de l'opuscule kantien de 1784 et du *Conflit des facultés*³², où Kant s'exprime positivement sur la Révolution française. Kant assiste à l'époque à un réel mouvement d'émancipation. Foucault lui-même souligne cette émancipation dans sa première conférence³³ sur l'*Aufklärung*, en la définissant comme « l'art de ne pas être gouverné comme ça et à ce prix », ou « l'art de n'être pas tellement gouverné ». L'interprétation de Foucault va certes à l'encontre de la lettre du texte de 1784, où il s'agit d'obéir au souverain. Mais Foucault en développe bien l'esprit puisqu'il est bien question d'obéir au souverain en accomplissant un geste d'émancipation, et parce que l'on peut accomplir ce geste. Raisonner et obéir vont de pair dans l'opuscule de 1784.

C'est donc en valorisant le sens dynamique de l'émancipation qu'il faudrait souligner l'insistance de Kant sur la distinction entre l'époque éclairée et l'époque de propagation des Lumières. On pourrait alors interpréter cette distinction en ne faisant pas du présent une liberté moindre, mais une très positive dynamique de libération³⁴, lieu de rencontre entre

30. J. Habermas, « Une flèche au cœur du temps présent », in *Critique N°471-472, Michel Foucault : du monde entier*, Paris, éd. de minuit, août-sept. 1986.

31. Notamment à propos de sa conférence de 1984, de la 2^e conférence de Foucault donc sur la même question.

32. Beaucoup plus tardif, publié en 1798, même si rédigé en 1794.

33. *Bulletin de la société française de philosophie*, séance du 27 mai 1978. J'ignore ici la distinction que souligne Franck Fischbach (« *Aufklärung* et modernité philosophique : Foucault entre Kant et Hegel », in *Lectures de M. Foucault*, vol. 2, (Lyon, ENS éditions, 2003, p. 120) entre ce que l'on va lire dans le présent : identité ou différence. L'émancipation se manifeste toujours comme différente de l'aliénation antérieure, mais elle peut être aussi, et en cela même, identité comme autonomie. C'est après tout la définition de la modernité, que de faire son identité de sa différence ; je reprends à F. Fischbach (*ibid.*, p. 124) cette définition (citation ?) de la modernité comme ce temps « qui ne peut ni ne veut emprunter à une autre époque les critères en fonction desquels elle s'oriente ; elle est obligée de puiser sa normativité en elle-même » (Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, 1988, p. 8).

34. Je reprends ici les termes d'E. Renault, « Autonomie et sortie de la minorité », in Yves Cusset, Stéphane Haber (dir.), *Habermas et Foucault Parcours croisés, confrontations*

morale et philosophie. Cette rencontre, vous l'aurez compris, je la pense comme condition, et de la morale et de la philosophie, de la morale comme exigence d'autonomie, et de la philosophie définie comme philosophie de l'émancipation.

critiques, Paris, CNRS Éditions, 2006. Le terme de « libération » est alors plus général que ne pourrait le laisser croire son usage, il s'agit pour E. Renault d'opposer la dimension morale et politique de l'autonomie, qui ne serait pas l'objet propre du texte kantien sur les Lumières, à la dimension personnelle de la maturité, que souligne Foucault.