



## **Numéro 6**

**Année 2011-2012**

### ***Contributions des Doctorants***

- Comment réhabiliter l'utopie ?  
Une lecture critique d'Ernst Bloch*** 9  
Sébastien BROCA
- Temps de la guerre civile, temps de l'intervention,  
selon John Stuart Mill*** 23  
Aurélie KNÜFER
- Le problème de la composition politique chez Spinoza :  
hypothèses ontologiques et perspectives pratiques*** 41  
Sophie LAVERAN
- Lucien Lévy-Bruhl et Frédéric Rauh :  
sociologie et psychologie dans le débat sur la science des mœurs*** 65  
Kotaro ONO
- La notion de bon sens dans la philosophie d'Henri Bergson*** 83  
Clarisse ZOULIM

### ***Doctorales I***

- Résumés des interventions données au cours des premières Doctorales  
de Philosophie organisées à la Sorbonne pour l'année 2010-2011*** 97

### ***Varia***

- De Popper à la biologie de l'évolution : la question de l'essentialisme*** 127  
Jean GAYON
- Spinoza et le problème de la peur : metus et timor*** 137  
Jean-Marie VAYSSE



## **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](mailto: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 :**

Christian Bonnet, Danielle Cohn, Christophe Grellard, Xavier Guchet, Chantal Jaquet, Julie Jebeile, Marco Dell'Omodarme, Pierre Wagner.

Assistants de rédaction : Charles Guerout, Jeanne Mascitti.

#### **Comité de lecture :**

Renaud Barbaras, Jocelyn Benoist, Bernadette Bensaude-Vincent, Bertrand Binoche, Jean-François Braunstein, Ronan de Calan, André Charrak, Jacques Dubucs, Dimitri El Murr, Catherine Fricheau, Frédéric Fruteau de Laclos, Jean Gayon, Sophie Guérard de la Tour, Bruno Haas, Laurent Jaffro, Annick Jaulin, Jean-Baptiste Joinet, Denis Kambouchner, Jean-François Kervégan, David Lapoujade, Catherine Larrère, Sandra Laugier, Éric Marquer, Anne Moeglin-Delcroix, Pierre-Yves Quiviger, Paul Rateau, Pierre Wagner.

### **Conditions de publication :**

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

Les contributions sont à adresser à :

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

Revue en vente à la librairie des Publications de la Sorbonne :

212, rue Saint-Jacques 75005 Paris.

Tél. : 01 43 25 80 15.

Mail : [publisor@univ-paris1.fr](mailto:publisor@univ-paris1.fr)

## SOMMAIRE

### *Contributions des Doctorants*

#### ***Comment réhabiliter l'utopie ?***

##### ***Une lecture critique d'Ernst Bloch***

9

Sébastien BROCA

L'article aborde les deux reproches traditionnellement adressés à la pensée utopique – son irréalisme, ses dangereux fantasmes de perfection – à travers une lecture critique de la philosophie d'Ernst Bloch. Il montre les apports de sa pensée de « l'utopie concrète », qui permet d'inscrire les aspirations utopiques dans la matérialité du monde. Il en montre aussi les limites, en tant qu'elle demeure tributaire d'une vision progressiste de l'histoire et d'une fascination pour l'achèvement. Raison de plus pour reprendre le chemin de « l'utopie concrète » avec inventivité théorique, et en prenant garde aux séductions du mythe et aux renoncements de l'idéologie ?

**Mots-clés :** *Ernst Bloch, Utopie, Mythe, Idéologie.*

#### ***Temps de la guerre civile, temps de l'intervention, selon John Stuart Mill***

23

Aurélie KNÜFER

Cet article présente trois moments distincts de la réflexion de John Stuart Mill sur la question de l'intervention d'un État dans les affaires d'un autre en temps de guerre civile. En distinguant ainsi trois modèles du rapport qu'un État libre devrait entretenir avec un peuple qui se libère, il montre la proximité, chez le philosophe anglais, entre une défense de la non-ingérence et une promotion de l'intervention généralisée pour libérer les peuples soumis.

**Mots-clés :** *Guerre civile, Intervention, Libération, Révolution, John Stuart Mill.*

#### ***Le problème de la composition politique chez Spinoza : hypothèses ontologiques et perspectives pratiques***

41

Sophie LAVERAN

Dans cet article, il s'agit de s'interroger sur le sens de l'étonnante invitation de Spinoza à « se convenir tous en tout, en sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps » (*Éthique*, IV, 18, scolie) à partir de l'articulation entre physique et éthique, dans laquelle la question politique semble jouer un rôle capital.

**Mots-clés :** *Communauté, Individualité, Convenance, Raison, Affects, Spinoza.*

**Lucien Lévy-Bruhl et Frédéric Rauh :**

**sociologie et psychologie dans le débat sur la science des mœurs**

**65**

Kotaro ONO

De quelle science l'étude de la morale relève-t-elle ? Inspiré par Emile Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl cherche à fonder la science objective de la morale dans son ouvrage en 1903, *La morale et la science des mœurs*, en adoptant la méthode sociologique, alors que Frédéric Rauh propose une psychologie de l'idéal moral, complémentaire à la science des mœurs. Dans le débat entre eux, il est possible de trouver une trace du débat entre Durkheim et Tarde qui s'est passé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

**Mots-clés :** *Lévy-Bruhl, Rauh, Sociologie, Psychologie, Morale.*

**La notion de bon sens dans la philosophie d'Henri Bergson**

**83**

Clarisse ZOULIM

Le but de cet article est de montrer que l'étude minutieuse du trajet de la notion de bon sens dans la pensée de Bergson, au croisement de réflexions sur le normal psychologique, les normes sociales, et l'action morale, révèle au sein de son œuvre un ensemble de profondes tensions entre la question de la nature de la santé mentale et de celle de l'aptitude morale.

**Mots-clés :** *Bergson, Bon sens, Morale, Santé mentale, Mystiques.*

## **Doctorales I**

**Résumés des interventions données au cours des premières Doctorales de Philosophie organisées à la Sorbonne pour l'année 2010-2011**

**97**

Avec les participations de Vincent ARDOUREL, Benjamin BERGER, Sébastien BROCA, Filip BUYSE, Pierre FASULA, Florent FRANCHETTE, Refik GÜREMEN, Gladys KOSTYRKA, Sophie LEFEEZ, Baptiste MONSAINGEON, Camilla ROCCA, Emre SAN, Tonatiuh USECHE SANDOVAL, Élise SULTAN ET PAOLA NICOLAS.

## **Varia**

**De Popper à la biologie de l'évolution : la question de l'essentialisme**

**127**

Jean GAYON

Le terme d'essentialisme a été introduit par Karl Popper en 1945. Pour Popper, l'essentialisme est une conception de la science erronée, ayant son origine dans les philosophies de Platon et surtout d'Aristote. Cette conception de la science consiste à privilégier les questions du type « Qu'est-ce que ? ». Elle a été selon lui un facteur majeur de stérilité dans les sciences comme en philosophie. Repris par certains biologistes et philosophes de la biologie (Mayr, Hull), le terme d'essentialisme a pris le sens plus restreint de « pensée typologique ». L'article examine les origines du concept poppérien, le sens de son anti-essentialisme affiché, et les débats auxquels l'anti-essentialisme local des philosophes de la biologie a donné lieu, ainsi que ses limites.

**Mots-clés :** *Essentialisme, Philosophie des sciences, Définition, Biologie, Pensée typologique, Pensée populationnelle, Mayr, Popper, Sober.*

Jean-Marie VAYSSE

L'objectif de l'article est d'analyser le rôle des affects de crainte, de peur et d'espoir dans la vie collective des individus et la constitution de l'État pour montrer comment la politique de Spinoza repose sur une physique des forces et une chimie des passions.

**Mots-clés :** *Crainte, Peur, Espoir, État, Spinoza.*





---

## Comment réhabiliter l'utopie ? Une lecture critique d'Ernst Bloch

Sébastien Broca

Les années ayant suivi la chute du mur de Berlin et l'implosion de l'URSS furent celles du triomphe de fait du capitalisme mondialisé et des démocraties libérales. L'écroulement du bloc communiste mit fin à près d'un demi-siècle de guerre froide, et survint au terme d'une décennie marquée par la conversion des États occidentaux aux politiques néolibérales. La déréglementation financière, les privatisations, le contrôle de l'inflation, la lutte contre le pouvoir des syndicats et la réduction des dépenses du *Welfare State* marquèrent ainsi une rupture nette avec le keynésianisme et le compromis social de l'après-guerre. L'effondrement du régime soviétique s'inscrivit aussi dans le cadre de changements économiques et techniques profonds dans les pays du Nord : développement des technologies de l'information et de la communication, déclin de l'emploi industriel au profit du secteur des services, entrée dans une nouvelle phase de la globalisation libre-échangiste.

Ces bouleversements semblaient manifester le dépérissement du « vieux monde ». La fin de la guerre froide fut ainsi comme l'aboutissement historique de la conviction, exprimée depuis quelques temps déjà, selon laquelle quelque chose d'important se terminait, quand bien même la caractérisation de ce qui s'achevait pouvait prêter à débat. Certains avaient ainsi annoncé, dès les années 1960, la fin de l'âge industriel issu de la révolution du même nom, et le passage à une société présentée comme « postindustrielle »<sup>1</sup>. Chez Daniel Bell, cette analyse économique s'accompagnait de la conviction que les antagonismes politiques et sociaux

---

1. Cf. D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, New York, Basic Books, 1973 ; A. Touraine, *La société post-industrielle. Naissance d'une société*, Paris, Denoël, 1969.

étaient voués à décliner, en vertu d'une « fin des idéologies »<sup>2</sup>. D'autres penseurs théorisèrent ensuite l'épuisement de la modernité – définie à la fois comme manière générale de se rapporter au monde, ensemble technologique et réalité politico-institutionnelle – et son remplacement par une « postmodernité »<sup>3</sup>. Puis dans l'ivresse née de la chute des régimes « communistes », on en vint même à re-parler de « fin de l'histoire », formule dont le caractère péremptoire assura sans nul doute le succès.

Popularisée par Francis Fukuyama<sup>4</sup>, cette thèse révélait surtout que la victoire de fait du capitalisme mondialisé s'accompagnait de son triomphe idéologique. La « fin de l'histoire » constituait ainsi une manière frappante de proclamer la supériorité des démocraties représentatives occidentales et du capitalisme néolibéral sur toute autre forme de création politique et sociale. En cela, les idées de Francis Fukuyama étaient exemplaires du climat intellectuel de l'époque. Elles faisaient écho à la célèbre formule : « il n'y a pas d'alternative » de Margaret Thatcher, et tendaient à faire de l'échec des alternatives socialistes et communistes une nécessité historique. Comme le synthétisa *a posteriori* George Friedman dans un article pour l'*International Herald Tribune*, « l'idéologie du nouvel ordre mondial posait qu'il n'y avait plus de lieux différents, que tous les gens raisonnables se comportaient de la même manière »<sup>5</sup>.

2. D. Bell, *The End of Ideology*, New York, The Free Press, 1960.

3. Cf. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

4. Francis Fukuyama développa pour la première fois cette thèse en 1989, peu avant la chute du mur de Berlin, d'abord dans une conférence puis dans un article publié par la revue *The National Interest*, alors dirigée par Irving Kristol (F. Fukuyama, « La fin de l'histoire ? », *The National Interest*, n° 16, été 1989, p. 3-18). L'écroulement du bloc de l'Est donna à ses idées un retentissement considérable, ainsi qu'une apparence de plausibilité. Francis Fukuyama ne prétendait pas qu'il ne se produirait plus d'événements à la surface du globe (ce qui aurait été simplement *stipide*), mais que l'histoire était en train de conduire la plus grande partie de l'humanité vers la démocratie libérale, présentée comme le régime idéal sur le plan des principes. Cette évolution était selon lui étroitement corrélée au triomphe du libéralisme économique, en vertu du principe (qui ne cessera ensuite d'être repris par les chantes de la « mondialisation heureuse ») qu'« une révolution libérale dans la pensée économique a toujours accompagné [...] l'évolution vers la liberté politique dans le monde entier » (F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1992, p. 14). Les thèses de Francis Fukuyama étaient donc incompatibles avec toute forme d'utopisme, dans la mesure où elles posaient comme impossible la pensée (sans même parler de la réalisation) d'un régime plus désirable que la démocratie libérale. On notera toutefois que ce rejet de l'utopie n'a pas été partagé par l'ensemble des penseurs libéraux du XX<sup>e</sup> siècle. Friedrich Hayek, pourtant rarement présenté comme le critique le plus féroce de l'ordre institué, écrivait ainsi : « Nous devons être en mesure de proposer un nouveau programme libéral qui fasse appel à l'imagination. Nous devons à nouveau faire de la construction d'une société libre une aventure intellectuelle, un acte de courage. Ce dont nous manquons, c'est d'une Utopie libérale, un programme qui ne serait ni une simple défense de l'ordre établi, ni une sorte de socialisme dilué » (F. Hayek, « The intellectuals and socialism », *The University of Chicago Law Review*, vol. 16, n° 3, printemps 1949, cité par S. Halimi, *Le grand bond en arrière*, Paris, Fayard, 2006, p. 586).

5. G. Friedman, « Russian economic failure invites a new stalinism », *International Herald Tribune*, 11 septembre 1998, cité par S. Halimi, *op. cit.*, p. 15.

Dans ce cadre, la notion d'utopie semblait reléguée aux oubliettes de l'histoire, ou au mieux réservée à quelques rêveurs inconséquents. Si elle avait pu connaître un certain succès avec les mouvements des années 1960 – leur invocation de l'imagination et leur refus de l'ordre établi –, la victoire des démocraties libérales par abandon de l'adversaire paraissait lui promettre une éclipse prolongée. Elle ne pouvait se trouver que délaissée et discréditée, dans la mesure où toute perspective de changement social radical était renvoyée à la fois à une impossibilité de fait et à une dangerosité de droit. Cela ne manquait pas de réjouir certains, qui se félicitaient que l'utopie soit « de nouveau patibulaire »<sup>6</sup>. Les abominations réelles du communisme et son pathétique écroulement final avaient en effet profondément déconsidéré tout au-delà de la société existante, et le capitalisme libéral avait saturé l'espace au point de brider – ou du moins de reléguer à une grande marginalité – toute pensée d'un lieu autre. François Furet concluait ainsi *Le passé d'une illusion* en affirmant que « l'idée d'une autre société [était] devenue presque impossible à penser », et que nous étions désormais « condamnés à vivre dans le monde où nous vivons »<sup>7</sup>.

Dans le champ philosophique, l'utopie avait aussi fait l'objet de critiques vigoureuses. Dans *Le principe responsabilité*<sup>8</sup>, Hans Jonas s'attaquait ainsi à la philosophie de l'espérance d'Ernst Bloch, mais plus généralement à la pensée utopique, accusée d'être à la fois irréaliste et dangereuse. La validité théorique et la pertinence politique du concept d'utopie s'y trouvaient ainsi dénigrées de concert, conformément aux deux critiques traditionnellement adressées à la pensée utopique. La première stigmatise son irréalisme foncier, en la présentant comme l'expression de rêveries chimériques, sans possibilité de réalisation dans le monde réel. La deuxième y voit une tentation totalitaire, en mettant en avant les fantasmes d'un homme parfait et d'une société réconciliée qu'elle charrie. Ce sont ces deux critiques que nous nous proposons de soumettre à plus ample examen, à travers une lecture critique d'Ernst Bloch.

## L'utopie concrète d'Ernst Bloch

Une appréhension étymologiquement rigoureuse de l'utopie incline à la définir comme un refuge hors du monde. Elle est alors l'aboutissement d'un basculement dans l'« imaginaire », en tant que ce dernier serait l'antithèse rigoureuse de la réalité. Elle ne constitue plus que le contrepoint, fictif et illusoire, d'un réel « totalement saturé, c'est-à-dire n'offrant aucune

---

6. G. Lapouge, *Utopie et civilisation*, « Postface. *Utopie 1990* », Paris, Albin Michel, 1990, p. 269.

7. F. Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995, p. 572.

8. Cf. H. Jonas, *Le principe responsabilité*, traduit par Jean Greisch, Paris, Flammarion, 2008.

ouverture, aucune issue vers un horizon différent »<sup>9</sup>. Dans cette mesure, elle se dissocie de toute visée de transformation des conditions sociales effectives, pour se confondre avec la liberté offerte à chacun de s'éloigner du monde par la pensée et l'imagination. Ceci explique que l'utopie ait souvent été stigmatisée aussi bien par la pensée conservatrice que par la pensée progressiste et révolutionnaire. Dès lors qu'on fait de l'irréalisme son principal attribut, elle ne peut être qu'un concept polémique, ayant pour fonction de discréditer des adversaires politiques. On sait ainsi que le fait de désigner comme « utopiques » des idées radicales est une manière éprouvée de les disqualifier, et de couper court à toute discussion. On rappellera également que le marxisme n'a pas hésité à dénoncer l'irréalisme du socialisme utopique. En s'auto-désignant comme « science », il ne pouvait en effet que considérer l'utopie comme une forme d'« idéologie », c'est-à-dire comme une approche inadéquate, car non-scientifique, du devenir historique<sup>10</sup>. Réciproquement, la critique anarchiste et libertaire a pu fustiger l'« utopisme » centralisateur et autoritaire des marxistes, c'est-à-dire leur volonté déraisonnable d'imposer – éventuellement par la force – une société parfaite, laquelle ne saurait exister dans le monde réel<sup>11</sup>.

L'œuvre d'Ernst Bloch, et particulièrement la somme considérable que constitue *Le principe espérance*, offre un appui précieux pour tenter de dépasser ces objections. Ernst Bloch rattache ainsi en premier lieu l'utopie à des facteurs subjectifs. L'insatisfaction face à l'existant et le sentiment douloureusement éprouvé que « quelque chose manque » (*etwas fehlt*) forment le terreau d'où émerge la conscience utopique. Corrélativement, celle-ci est d'abord projection dans un *ailleurs* par la pensée et l'imagination, projection qui témoigne d'une capacité proprement humaine :

L'existence meilleure, c'est d'abord en pensée qu'on la mène. [...] Que l'on puisse ainsi voguer en rêve, que les rêves éveillés, généralement non dissimulés, soient possibles, révèle le grand espace réservé, dans l'homme, à une vie ouverte, encore indéterminée<sup>12</sup>.

Ces rêves éveillés peuvent être vus comme une fuite hors du monde, mais ils ne sont pas que cela. En eux s'exprime aussi l'espoir d'une vie meilleure, espoir qui empêche la résignation face à l'état de fait, et incline à

---

9. Y. C. Zarka, « Il n'y a plus d'ailleurs », *Cités*, P.U.F., 2010/2, n° 42, p. 3-7. Selon l'auteur, c'est là le sens de l'utopie de Thomas More, qui se comprend comme la recherche d'un ailleurs, afin de fuir une situation historique vécue comme sans-issue : « On comprend donc pourquoi l'utopie en ce sens n'est pas politique : elle ne comporte aucune réflexion sur les moyens de parvenir à la fin pourtant recherchée. [...] C'est en somme ici ou ailleurs. Ne pouvant accepter les lois immorales et injustes qui déterminent la politique ici, Thomas More a pensé dans l'Utopie, l'ailleurs » (*ibid.*).

10. Cf. F. Engels, *Socialisme scientifique et socialisme utopique*, Paris, Les Éditions sociales, 1950.

11. Cf. F. Jameson, *Archéologies du futur. Le désir nommé utopie*, Paris, Max Milo, 2007, p. 14.

12. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. I, Paris, Gallimard, 1976, p. 236.

l'action. Ainsi, la véritable conscience utopique ne se contente pas de rêver le dépassement du déchirement relatif à son être-au-monde. Elle n'en reste pas à des « images de consolation » (*Trostbilder*), mais cherche bientôt à donner à ce dépassement une forme concrète, c'est-à-dire à l'inscrire dans la matérialité du monde.

Ernst Bloch définit ainsi la conscience utopique comme « conscience anticipante ». Les images qu'elle produit et les désirs qu'elle fait naître ne sont pas chimériques, ils *peuvent* être réalisés. Il y va ici d'une rupture très nette avec l'abstraction propre aux utopies classiques. Celles-ci se présentent en effet davantage comme des fuites dans l'imaginaire que comme de véritables projets de transformation de l'existant. Leur perfection et leur souci obsessionnel de régir chaque menu détail de la vie quotidienne n'est que le pendant de leur irréalisme, et de l'irréparable coupure qu'elles instaurent avec le *hic et nunc*. Les auteurs utopiques classiques construisent ainsi des machines sociales parfaites, mais comme le dit Ernst Bloch avec quelque cruauté, aucun d'entre eux « n'a vraiment compris pourquoi "le monde" ne s'intéressait pas à leurs plans, et pourquoi l'on songeait si peu à se lancer dans le travail d'exécution »<sup>13</sup>. À l'inverse, la conscience anticipante construit l'utopie, non pas comme une élucubration plus ou moins farfelue, mais comme un possible en faveur duquel il s'agit d'œuvrer.

Il n'est dès lors guère étonnant qu'Ernst Bloch fasse de Thomas Münzer, plutôt que de Thomas More, l'archétype de l'esprit utopique<sup>14</sup>. En effet, contrairement à son contemporain, le meneur de la révolte des paysans a entrepris concrètement « d'intervenir dans le monde en vue d'en révolutionner les rapports »<sup>15</sup>. Il a tenté d'inscrire dans l'ici-bas des attentes religieuses jusqu'alors repoussées dans l'au-delà. Force est pourtant de constater que son action a eu des conséquences concrètes funestes ; la sédition dont il était l'inspirateur étant écrasée dans un bain de sang à la bataille de Frankhausen en 1525<sup>16</sup>. On pourrait donc voir la révolte des

13. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. II. *Les épures d'un monde meilleur*, Paris, Gallimard, 1982, p. 164.

14. Ernst Bloch écrit ainsi : « [...] réduire l'utopie à la définition qu'en a donné Thomas More, ou simplement l'orienter dans cette seule direction, équivaut à ramener tout le phénomène de l'électricité à l'ambre jaune qui lui donna son nom, d'origine grecque, et en révéla l'existence » (E. Bloch, *Le principe espérance*, t. I, *op. cit.*, p. 25). De manière analogue, Karl Mannheim accorde lui aussi peu de place à Thomas More, et présente au contraire le « chiliarisme orgiastique » de Thomas Münzer comme un moment décisif du développement de la conscience utopique à l'époque moderne. Il en fait même la matrice à partir de laquelle s'élaborent ensuite, par différenciation, les différents types d'utopie. Cf. K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, traduit de l'allemand par Jean-Luc Evard, Paris, Édition de la Maison des sciences de l'homme, 2006, p. 173-180.

15. P. Macherey, *De l'utopie !*, « Ernst Bloch de *Geist der Utopie* à *Das Prinzip Hoffnung* », Le Havre, De l'incidence éditeur, 2011, p. 505.

16. Prêtre itinérant d'abord rallié à Luther, Thomas Münzer s'en détacha à partir de 1521, en critiquant notamment son conservatisme politique. Il développa un millénarisme apocalyptique, fusionnant révolution sociale et révolution religieuse, et liant la violence des saints à la violence à venir de Dieu, chargée d'éradiquer les impurs et de constituer une

paysans comme une nouvelle preuve, dramatique, de l'irréalisme fondamental de l'utopie, et en tirer une raison supplémentaire de la condamner. Telle n'est cependant pas l'interprétation d'Ernst Bloch, pour qui les circonstances historiques particulières ayant mené à la déroute militaire de Thomas Münzer ne doivent pas voiler, ou conduire à rejeter, l'appel plus profond dont il a été le porteur. Autrement dit, l'échec *de fait* de Thomas Münzer ne correspond aucunement à une impossibilité *de droit* de l'utopie. La conscience utopique, en tant que conscience anticipante, est susceptible de trouver dans le réel les conditions d'un accomplissement effectif.

Cette conviction, inlassablement répétée par Ernst Bloch dans l'ensemble de son œuvre, est tout d'abord d'ordre ontologique. Ainsi pour le philosophe allemand, l'élément du non-encore-être (*noch-nicht-sein*), qui est au centre de la conscience utopique et au fondement de sa tension vers un *ailleurs*, existe également dans la matérialité du monde. Le réel lui-même est riche de possibles non encore réalisés, l'Être est inséparable du mouvement et du devenir<sup>17</sup>. La conscience utopique se rapporte ainsi à un monde dans lequel existe déjà, ontologiquement, la possibilité de l'utopie : « l'existence au-dehors est tout aussi peu terminée que la vie intérieure du Moi, qui travaille à ce monde extérieur »<sup>18</sup>. L'insatisfaction du sujet face à l'existant n'a donc pas pour seuls débouchés les chimères ou les refuges imaginaires. Au contraire, au niveau le plus profond, l'Être permet, voire appelle, une transformation du réel dans le sens de l'utopie : « Tout comme dans l'âme humaine se lève l'aube d'un non-encore-conscient, qui n'a encore jamais été conscient du tout, de même, le non-encore-devenu point à l'horizon du monde »<sup>19</sup>.

La conscience utopique rencontre donc ce qu'Ernst Bloch nomme la « possibilité réelle », qui lui assure que ses rêves éveillés sont susceptibles d'être concrétisés. Pour autant, tous ne se réalisent pas, l'exemple de Thomas Münzer l'a montré. Pour ne pas sombrer à nouveau dans l'abstraction ou se détruire dans la confrontation violente avec les conditions sociales existantes, l'utopie doit en effet être « informée ». L'élan subjectif, dont elle émerge, trouve certes dans l'Être du monde une première condition de sa concrétisation, mais celle-ci n'est pas suffisante. Pour que l'utopie ait

---

fraternité d'élus. À la faveur de l'agitation paysanne qui gagna l'Allemagne du sud en 1524, il leva les masses laborieuses contre le pouvoir des princes. Après avoir brièvement pris le pouvoir en février 1525, Thomas Münzer et ses soldats paysans furent écrasés par l'armée de Philippe 1<sup>er</sup> de Hesse à la bataille de Frankhausen, au cours de laquelle 7 000 hommes périrent. Thomas Münzer fut ensuite torturé et décapité. Ernst Bloch a consacré un ouvrage entier au millénarisme de Thomas Münzer. Cf. E. Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Paris, Julliard, 1964.

17. Comme le remarque notamment Arno Münster, l'ontologie blochienne est largement fondée sur la conception aristotélicienne de la matière comme « dynamis ». Cf. A. Münster, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Aubier, 1985, p. 11.

18. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. I, *op. cit.*, p. 237.

19. *Ibid.*, t. II, p. 215-216.

une chance d'advenir, elle doit également être nourrie par une connaissance précise de la réalité historique et des potentialités qu'elle recèle. Elle doit s'appuyer sur un savoir, pour faire de l'espérance une « espérance éclairée » (*docta spes*), et devenir ainsi « utopie concrète » (*konkrete Utopie*).

C'est ici que l'utopisme blochien rencontre le marxisme, en tant que ce dernier y est appréhendé comme la connaissance qui donne à l'utopie « un sol sur lequel se poser »<sup>20</sup> et permet de vaincre l'abstraction des utopies classiques. Selon Ernst Bloch, le marxisme fournit ainsi une analyse froide des conditions existantes et des possibilités qu'elles recèlent. Il évite à l'élan utopique de se perdre dans des projets inconsidérés, à rebours par exemple de la violence instantanée et inconsidérée de Thomas Münzer. Le marxisme est donc l'outil fondamental de l'inscription de l'utopie dans le réel, en ce qu'il y décèle les *tendances* en train d'éclorre, et met à jour les possibilités d'avenir enveloppées dans le présent. En tant que « science des tendances », il se comprend comme l'instrument privilégié d'une anticipation utopique finalement devenue réaliste, car dorénavant liée « aux formes et aux contenus qui se sont déjà développés au sein de la société actuelle »<sup>21</sup>. Dans la vision d'Ernst Bloch, le marxisme est cependant plus qu'un outil pour l'utopie, il lui donne aussi un contenu et un but. C'est là le « courant chaud du marxisme », qui révèle « le *Totum* de ce qui est possible *en fin de compte* » par-delà les limitations historiques conjoncturelles, et empêche ainsi que « les aboutissements partiels s'échelonnent sur cette voie, ne soient pris pour le but tout entier et ne le recouvrent »<sup>22</sup>. Autrement dit, le marxisme a pour l'utopie blochienne une double fonction : en tant que connaissance des tendances présentes (« courant froid »), il évite à l'espérance de sombrer dans l'irréalisme historique ; en tant que but de la pratique utopique (« courant chaud »), il veille à ce que l'espérance ne se dessèche pas dans l'adaptation « réaliste » aux conditions existantes. Il permet ainsi de réunir effectivement « l'enthousiasme et la lucidité, la conscience du but et l'analyse des données »<sup>23</sup>.

Ernst Bloch intègre donc sa pensée de l'utopie au matérialisme historique, tout en donnant de ce dernier une lecture singulière. Le marxisme lui permet de détacher l'utopie de l'abstraction et de l'irréalisme auxquels elle était confinée. Elle devient une utopie concrète, c'est-à-dire un processus ancré dans la texture même d'un monde en devenir, et cherchant à réaliser les tendances particulières dont il est porteur. Les rêves utopiques se trouvent ainsi intégrés dans le mouvement historique réel. Réciproquement, l'utopisme de Bloch éloigne radicalement le marxisme du matérialisme plat propre au « socialisme scientifique », lequel dissout tout élan révolutionnaire et tout engagement subjectif au sein d'une pseudo-nécessité historique.

---

20. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. II, *op. cit.*, p. 214.

21. *Ibid.*, p. 215.

22. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. I, *op. cit.*, p. 249.

23. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. II, *op. cit.*, p. 214.

Face à l'État Futur qui fait figure de conséquence arrêtée d'avance dans la prétendue logique d'acier de l'histoire, le sujet n'a plus qu'à se croiser les bras de la même manière qu'il joignait jadis les mains pour accueillir le décret de Dieu. On a cru par exemple que le simple fait de laisser tourner la machine capitaliste jusqu'à épuisement mènerait automatiquement à sa propre perte, bien plus sa dialectique apparut comme se suffisant à elle-même et fut jugée autarcique. Tout cela est pourtant foncièrement faux<sup>24</sup>.

Le marxisme d'Ernst Bloch n'est donc pas une pensée du nécessaire avènement d'un état idéal du social. Il fait une large place à l'activité consciente et lucide de sujets pour donner forme à l'utopie, et refuse toute automaticité du progrès, notamment en vertu de la distinction entre « possibilité réelle » et « nécessité réelle »<sup>25</sup>. Ernst Bloch prône ainsi un « optimisme militant », conscient des dangers et des embûches qui se dressent sur le chemin de l'utopie. Il refuse également de faire de celle-ci un idéal achevé, clos sur lui-même, posé *a priori* et une fois pour toutes. L'utopie ne connaît en effet pas de « but *pré-ordonné* »<sup>26</sup>, dans la mesure où elle est inséparable d'un processus historique et dialectique.

Malgré cela, il est clair que la pensée utopique d'Ernst Bloch demeure fondamentalement téléologique, et imprégnée de la conviction que « le monde inachevé peut être mené à terme »<sup>27</sup>. Dans ce cadre, l'utopie reste inséparable d'un objectif final, quand bien même celui-ci n'est pas considéré comme « une vérité existant déjà de manière absolue et s'offrant donc déjà toute entière aux regards »<sup>28</sup>. Ernst Bloch utilise un mot pour approcher ce terme du processus historique, encore incomplètement réalisé : le « Foyer » (*Heimat*). Il s'agit pour lui du « lieu de l'identité avec soi-même et avec les choses, non encore réussi et tel qu'il prend forme, qu'il s'édifie dans la lutte dialectique-matérialiste du Nouveau et de l'Ancien »<sup>29</sup>.

La philosophie blochienne offre donc une possibilité de dépassement du reproche d'irréalisme classiquement adressé à l'utopie. En ancrant celle-ci dans une ontologie du Devenir, et en la redéfinissant – d'une manière qui confine apparemment à l'oxymore – comme utopie concrète, elle montre en quoi les espoirs d'une société meilleure peuvent constituer une force de transformation effective du monde. Dans un rapport à la fois étroit et critique au marxisme, Ernst Bloch fait également de l'utopie un processus dialectique, au sein duquel les buts proches (*Nahziele*) sont autant d'anticipations du but final (*Fernziel*). Il l'inscrit ainsi dans le cadre d'une vision progressiste de l'histoire, même si celle-ci

24. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. I, *op. cit.*, p. 241.

25. Cf. par exemple *Ibid.*, p. 290-291.

26. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. III, Paris, Gallimard, 1991, p. 557.

27. *Ibid.*, p. 556.

28. *Ibid.*, p. 558.

29. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. I, *op. cit.*, p. 17.



est nettement distincte de l'évolutionnisme postulé par le socialisme scientifique<sup>30</sup>.

## L'utopie et le mythe d'une société réconciliée

Le caractère téléologique de l'utopisme d'Ernst Bloch n'est toutefois pas sans poser problème, comme l'a mis en évidence Hans Jonas dans *Le principe responsabilité*, dont le titre est bien évidemment une allusion directe au « principe espérance ». Hans Jonas présente ainsi l'« utopisme marxiste » blochien comme « une eschatologie sécularisée et l'héritier de la religion »<sup>31</sup>. Il ajoute qu'il ne se donne dès lors pas pour but principal l'amélioration des conditions d'existence, mais bien plutôt une « transformation exaltante de l'homme »<sup>32</sup> lui-même. Le *telos* utopique, son but absolu, serait ainsi une mutation anthropologique permettant enfin à l'homme de se réaliser pleinement. Or, selon Hans Jonas, il s'agit là d'une « erreur anthropologique »<sup>33</sup>, dans la mesure où il n'y a pas à espérer qu'un homme « plus authentique », ou une vie débarrassée de l'insatisfaction et du malheur, puissent exister à l'avenir. La pensée utopique ne peut ainsi que développer des attentes excessives et irréalistes, et mener à une dénégation du présent dangereuse et mortifère.

Il est hautement nécessaire de libérer l'exigence de la justice, de la bonté et de la raison de l'appât de l'utopie. Pour son propre bien, de manière ni pessimiste, ni optimiste, mais de manière réaliste, il faut lui obéir, sans se laisser enivrer par une attente excessive, sans se laisser tenter par le prix excessif que le chiliisme – « totalitaire » par nature – est disposé à faire payer à ceux qui vivent à l'ombre anticipée de la Survenue<sup>34</sup>.

On reconnaît ici la deuxième critique classique adressée à l'utopie : celle qui y voit une vision totalitaire ou « proto-totalitaire », reconduisant sous des formes diverses une illusion de perfection ou de pureté. Dans la pensée utopique convergeraient ainsi le fantasme d'un homme parfait et celui d'une société réconciliée : « Ici réside la faute, la très grande faute de l'esprit utopique, toutes variétés d'utopies confondues : la croyance en une société sans contradiction, purgée du mal, une société réconciliée, transparente, bonne, et de laquelle Satan serait banni »<sup>35</sup>.

---

30. La nature de ce progressisme philosophique est bien mise en avant par Arno Münster, qui écrit notamment qu'Ernst Bloch « défend – contre vents et marées – l'idée du progrès et d'un *telos* humain et historique encore à atteindre ». Cf. A. Münster, *Principe responsabilité ou principe espérance*, Lormont, Éditions Le bord de l'eau, 2010, p. 65.

31. H. Jonas, *Le principe responsabilité*, op. cit., p. 332.

32. *Ibid.*, p. 333.

33. *Ibid.*, p. 412.

34. *Ibid.*, p. 415.

35. G. Lapouge, *Utopie et civilisation*, op. cit., p. 277.

Cette critique est indéniablement pertinente dans sa mise en lumière des dangers escortant toute vision fondée sur le *telos* d'une humanité réconciliée. Appliquée à Ernst Bloch, elle est sans doute un peu sévère<sup>36</sup>, mais non dénuée de fondement eu égard à certaines formulations de ce dernier, qui évoque par exemple un « ordre purifié de toute aliénation dans la meilleure de toutes les sociétés possibles »<sup>37</sup>. En revanche, il paraît peut-être excessif d'affirmer que toute utopie doit être assimilée à une pensée de la réconciliation, ou à une tentation totalitaire.

Rien n'interdit en effet de penser une modification radicale de l'ordre social existant, sans asseoir cette pensée sur une téléologie et/ou la rattacher à l'illusion d'une humanité qui serait purgée du Mal. Réciproquement, « le mythe de la bonne société dénoncé, aucune nécessité logique ne commande de renoncer au projet d'une société qui lutterait en permanence contre l'inégalité et la domination »<sup>38</sup>. Ainsi, entre l'acceptation du monde tel qu'il est et les dangereux fantasmes de pureté ou de perfection, il existe un vaste espace, qui est précisément celui que doit investir théoriquement et pratiquement l'utopie. Elle l'a parfois déjà investi par le passé. On suivra ainsi Miguel Abensour, lorsqu'il soutient que la domination totalitaire s'est souvent construite, non pas à *partir* de l'utopie, mais *contre* celle-ci : « Ainsi en URSS, tout ce qui avait un caractère d'altérité utopique – dans le champ politique les conseils ; dans le domaine des mœurs, les jardins d'enfants, la liberté sexuelle – a été systématiquement détruit, au fur et à mesure que s'est imposée la domination du parti bolchevique »<sup>39</sup>. Par ailleurs, on remarquera qu'il existe une tradition de la pensée utopique, qui ne saurait être réduite au mythe de la réconciliation, ou à la volonté de contrôler chaque aspect de l'existence afin d'en bannir tout désordre. On citera ainsi l'utopisme démocratique de Pierre Leroux, ou les utopies décentralisatrices du XIX<sup>e</sup> siècle qui mettent en leur cœur l'expérimentation et l'effervescence sociales (Robert Owen, Pierre-Joseph Proudhon, Gustav Landauer)<sup>40</sup> ; on insistera aussi sur la dimension humoristique de l'utopie

36. Arno Münster soutient ainsi qu'Hans Jonas rejette trop rapidement et massivement les concepts clés de la philosophie blochienne, et que sa critique se fonde sur certains « malentendus ». Cf. A. Münster, *Principe responsabilité ou principe espérance*, *op. cit.*, p. 37-65.

37. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. II, *op. cit.*, p. 216.

38. M. Abensour, *Le procès des maîtres rêveurs*, Arles, Éditions Sulliver, 2000, p. 53.

39. M. Abensour, « Persistance de l'utopie », *Vacarme*, n° 53, automne 2010, p. 34-40.

40. Nous nous appuyons ici sur l'interprétation proposée par Martin Buber : « Les socialistes "utopistes" ont dans une mesure croissante aspiré à une restructuration de la société [...] en lien avec les contre-tendances décentralisatrices, perceptibles dans les profondeurs du devenir économique et social, et en lien aussi avec le soulèvement le plus intérieur à tous les soulèvements, qui croît lentement dans les profondeurs de l'âme humaine, le soulèvement contre la solitude massifiée et collectivisée. [...] Le socialisme "utopique" lutte au sein d'une restructuration de la société pour le plus haut degré de l'autonomie communautaire » (M. Buber, *Utopie et socialisme*, traduit de l'allemand par Paul Corset et François Girard, Paris, Aubier Montaigne, 1977, p. 36-37).

d'un Charles Fourier, pour qui seuls les imbéciles et les philosophes prennent au pied de la lettre les figures utopiques<sup>41</sup>.

Il est ainsi possible de penser les fantasmes de pureté ou de perfection, non pas comme des attributs de l'utopie, mais comme des forces qui ne cessent de l'éroder, ou plutôt de la travailler de l'intérieur, jusque – parfois – à en absorber le potentiel émancipateur. Walter Benjamin a été particulièrement sensible à ces périls. Ce qui apparaît dans ses écrits est en effet la nature duale ou composite de l'utopie : projection dans un futur possible visant à dépasser concrètement les aliénations du présent ; tentation d'un retour vers un passé originaire (*Urgeschichte*), reconduisant le mythe éternel d'une société réconciliée.

Dans le rêve où chaque époque a sous les yeux en images l'époque suivante, celle-ci apparaît mêlée à des éléments de l'histoire originaire (*Urgeschichte*), c'est-à-dire d'une société sans classe. Les expériences relatives à cette société, entremêlées dans l'inconscient du collectif, donnent naissance, avec la compénétration du Nouveau, à l'utopie [...] <sup>42</sup>.

Ces éléments mythiques n'inclinent pas nécessairement à la conservation de l'existant : la volonté de dépasser les aliénations du présent peut y trouver un élan. Walter Benjamin décrit alors l'utopie comme une composition subtile, dont les ingrédients sont aussi bien le passé le plus ancien que le nouveau le plus absolu. Il pointe toutefois les risques propres à ce mélange, qui peut aussi produire de « fausses synthèses ». Bien loin de pousser au dépassement de l'existant, celles-ci ne font que recouvrir les contradictions dans lesquelles est tissé le présent. Tel est le danger propre à ce que Walter Benjamin nomme les « fantasmagories » : alliages *kitsch* de l'antique et du moderne, images de réconciliation dans lesquelles les conditions actuelles sont refoulées.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, les « fantasmagories » ont été nombreuses : l'intérieur bourgeois, le *Modern style*, les passages, les Expositions universelles, etc. Pour Walter Benjamin, elles apparaissent comme les gardiennes de l'ordre bourgeois, et comme l'expression de l'incapacité du XIX<sup>e</sup> siècle à répondre aux nouvelles virtualités techniques par un ordre social nouveau <sup>43</sup>. Elles sont finalement le symbole de la défaite connue par la pensée utopique. Formes contemporaines du mythe, elles ont « superficiellement l'éclat de l'utopie et profondément la fonction de l'idéologie » <sup>44</sup>.

---

41. Cf. M. Abensour, *Le procès des maîtres rêveurs*, op. cit., p. 36.

42. W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX<sup>e</sup> siècle : le livre des passages*, « Exposé de 1935 », traduit de l'allemand par Jean Lacoste, Paris, Les Éditions du Cerf, 1989, p. 36 (traduction modifiée).

43. *Ibid.*, « Exposé de 1939 », op. cit., p. 59.

44. M. Berdet, *Mouvement social et fantasmagories dans Paris, capitale du XIX<sup>e</sup> siècle. La démarche historico-sociologique d'un chiffonnier*, thèse de sociologie dirigée par Alain Gras, Université Paris 7/Université Paris 1, soutenue le 8 juin 2009, p. 489. Dans ce magistral

Les fantasmagories analysées par Walter Benjamin traduisent un processus de mythologisation de l'utopie, travestissant celle-ci au point de lui retirer toute portée subversive. Elles sont l'expression d'un danger : celui des images de réconciliation, occultant la singularité d'une situation historique donnée et désamorçant toute conflictualité sociale. La « véritable tâche critique »<sup>45</sup> – comme le dit Miguel Abensour – est dès lors de préserver l'utopie de sa réduction au mythe. Elle consiste à débusquer les diverses manifestations du mythe derrière les séductions de l'utopie, et à prendre garde à ce qui ruine celle-ci de l'intérieur, en faisant passer les mirages d'une nature éternelle pour l'histoire d'une émancipation.

Cette menace que le mythe fait peser sur l'utopie peut sans doute se dire plus classiquement – et peut-être de façon plus générale – à travers la tension entre utopie et idéologie. La puissance subversive de l'utopie menace sans cesse de s'épuiser, et son altérité – le *pas de côté* qu'elle représente par rapport à l'ordre existant – d'être étouffée par la réduction au même. Ainsi, lorsque l'utopie se dégrade en idéologie, le présent que l'on pensait congédier fait retour, mais paré du caractère désirable que l'on attribue d'ordinaire au futur utopique. L'idéologie se présente alors comme une puissance de légitimation du « système d'autorité tel qu'il est »<sup>46</sup>, c'est-à-dire comme une interprétation du présent dont la fonction est de produire de l'adhésion et du consentement. Elle est l'envers de l'utopie, d'autant plus efficace qu'elle garde de celle-ci l'éclat.

## Conclusion : quelle « utopie concrète » ?

La philosophie d'Ernst Bloch offre de dépasser les deux reproches traditionnellement adressés à l'utopie, mais elle se révèle aussi quelque peu décevante pour mener à bien cette entreprise. Elle promet tout d'abord de montrer que l'utopie n'est pas consubstantiellement irréaliste, qu'elle peut au contraire trouver dans le monde les conditions pour devenir « concrète ». Dans *Le principe espérance*, ce résultat se paie toutefois du recours à une forme de téléologie. Même si elle se distingue des formes vulgaires de « socialisme scientifique », la pensée blochienne de l'histoire demeure ainsi marquée par une fascination pour l'achèvement. Cela explique également pourquoi Ernst Bloch, bien qu'il mette l'accent sur les pratiques effectives de transformation du réel, ne parvient pas à congédier totalement le mythe d'une société réconciliée. En effet, dès lors que les pratiques utopiques sont intégrées à une vision progressiste de l'histoire dont le *telos* est désigné

---

travail sur Walter Benjamin, Marc Berdet fait clairement apparaître comment l'utopie socialiste a succombé au XIX<sup>e</sup> siècle à son travestissement fantasmagorique.

45. M. Abensour, *Le procès des maîtres rêveurs*, op. cit., p. 10.

46. P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, traduit de l'américain par Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman, Paris, Seuil, 1997, p. 34.

comme le « lieu de l'identité avec soi-même et avec les choses », la mise à distance des rêves de perfection ne peut jamais être que provisoire. Les réflexions de Walter Benjamin fournissent un autre éclairage sur cette attirance de l'utopie pour le mythe, et sur les dangers que celui-ci fait courir à celle-là. Les « fantasmagories » du XIX<sup>e</sup> siècle offrent ainsi un exemple frappant de la séduction exercée par des images où le plus ancien se mêle au plus moderne, images dont la fonction semble être d'occulter les contradictions du présent plutôt que de les dépasser.

Tout ce qui se donne pour nouveau n'est donc pas utopique, loin s'en faut. Il existe néanmoins à chaque époque une aspiration à l'utopie, conformément à ce qu'Ernst Bloch analyse, justement nous semble-t-il, comme le propre de la « conscience anticipante ». Mais cette aspiration n'a d'autre garantie de succès que l'élan qu'elle réussit – et souvent ne réussit pas – à inspirer. À rebours de toute téléologie, on peut donc considérer l'utopie dans le cadre d'une appréhension de l'histoire radicalement non-déterministe, ouverte à la créativité individuelle et collective. Renoncer à un *telos* de l'histoire n'équivaut alors nullement à renoncer à l'utopie, le refus de penser un aboutissement de l'aventure humaine n'impliquant pas l'impossibilité d'œuvrer pour un futur appréhendé comme plus désirable que le présent.

L'aspiration à l'utopie se trouve privée de garantie de réalisation, mais elle s'ouvre également à la diversité de ses manifestations possibles, et au foisonnement de projets qu'elle peut engendrer. Il existe en effet une multitude de réponses possibles aux questions qui portent sur la société la plus désirable, et sur les moyens d'approcher celle-ci autrement qu'en imagination. L'enjeu est que ces questions soient posées dans toute leur profondeur, et que les différentes réponses soient audibles, même les plus difficiles à entendre. Il importe aussi que ces divers projets de transformation sociale suscitent des actions à même d'influer véritablement sur le cours des choses. Il s'agit bien d'inscrire la pensée de l'*autre* social dans la matérialité du monde, comme le proclament avec un souffle peu commun les écrits d'Ernst Bloch.

On pourra dès lors reprendre à celui-ci cette expression à la fois étrange et évocatrice d'« utopie concrète », tout en se montrant critique sur certains aspects de la philosophie dont elle est issue. Le contexte contemporain invite en effet à retrouver le chemin de l'utopie concrète, avec inventivité théorique et détermination pratique pour bagages. Au moment où la contestation croissante du modèle de développement des pays occidentaux et de la régulation néolibérale du capitalisme peine encore à ouvrir la voie à des changements véritables, il n'est pas si déraisonnable de garder à portée de main la boussole de l'utopie.



## Temps de la guerre civile, temps de l'intervention, selon John Stuart Mill

Aurélie Knüfer

On trouverait difficilement une théorie de la guerre civile chez John Stuart Mill : les nombreux articles qu'il consacre aux conflits intra-étatiques, aux guerres de libération et aux insurrections de son temps ne visent pas à découvrir sous la multiplicité des conflits, une essence de la guerre civile, mais ils doivent plutôt se lire, semble-t-il, comme des analyses circonstanciées de luttes singulières, ayant chacune ses enjeux, ses protagonistes et ses traits propres<sup>1</sup>. Spectateur parfois enthousiaste, parfois critique de ces conflits, il n'entend donc pas les penser en rapport avec l'essence de la politique, ou avec celle des guerres interétatiques et il souhaite les juger en toute impartialité<sup>2</sup>.

---

1. Il n'est pas possible d'énumérer ici l'ensemble des textes dans lesquels Mill évoque les conflits et les guerres civiles de son temps, tant les occurrences de cette question sont nombreuses dans son œuvre, en particulier dans ses articles et dans ses lettres. L'entrée de l'expression *civil war*, dans l'index des œuvres complètes permet de mesurer l'importance de ce problème (John Stuart Mill, *Indexes, Collected Works*, London, Routledge, 1991, vol. XXXIII, p. 503). Remarquons cependant que ce que nous entendons ici par « guerre civile » reçoit chez Mill plusieurs noms. Il emploie en effet indistinctement, pour désigner les conflits intra-étatiques, les termes suivants : *civil war*, *contest*, *insurrection* et *rebellion*. Il n'existe pas de définition en bonne et due forme de la guerre civile chez Mill, ou d'interrogation sur les différentes modalités d'affrontement ou de déchirement d'un peuple. Nous entendons donc par « guerre civile », d'une manière très générale, toute lutte armée mettant aux prises plusieurs fractions d'un État ou d'une nation.

2. Dans son livre intitulé : « The Contest in America », Mill écrit : « Je n'ai pas peur du mot rébellion. Je n'ai aucun scrupule à dire que j'ai sympathisé plus ou moins ardemment avec la plupart des rébellions, victorieuses ou non, qui ont eu lieu à mon époque ». Il rajoute cependant : « Mais je n'ai pour autant jamais pensé que le simple fait de se rebeller constituait un titre suffisant pour recevoir ma sympathie, ou que le fait de prendre les armes contre ses concitoyens était méritoire en lui-même [...]. Il me semble que la doctrine selon laquelle l'action humaine la plus sérieuse et la plus responsable n'obligerait pas ceux qui

Il est cependant possible de trouver, entre ces analyses, un dénominateur commun. En effet, il s'agit presque à chaque fois pour Mill d'étudier les guerres civiles non pas pour elles-mêmes, comme si elles pouvaient être soustraites à l'ordre du monde et que leur issue n'engageait que l'avenir de leur État ou de leur nation, mais plutôt comme étant déjà prises dans une totalité, et comme concernant au plus haut point l'ensemble des autres peuples. Il faut même aller plus loin et dire que si les guerres civiles sont analysées c'est, d'une part, à travers le prisme de leur réception, de la manière dont elles sont perçues et dont elles agissent sur les autres peuples, et d'autre part, sous l'horizon de la question de savoir comment des États, ou des peuples déjà libres, peuvent ou doivent se comporter face à des peuples qui se libèrent du joug de leur tyran. Autrement dit, les guerres civiles, chez Mill, engagent d'emblée les autres États et les autres peuples en ce qu'elles les obligent à penser aux conflits qui adviennent hors de leurs frontières, à les juger sur le plan moral, mais aussi à se demander ce que les guerres civiles exigent d'eux, sur le plan pratique, politique, et militaire.

C'est donc sous cet angle que nous voudrions interroger trois textes de John Stuart Mill : « Vindication of the French Revolution of February 1848 » (datant de 1849)<sup>3</sup>, « Few Words on Non-Intervention » (1859)<sup>4</sup>, et « The Contest in America » (1862)<sup>5</sup>. Si ces trois textes présentent les traits communs que nous venons de signaler, ils constituent cependant trois modèles distincts du rapport qu'un peuple libre, ou qu'un gouvernement libre, devrait entretenir, pour Mill, avec un peuple qui se libère dans une guerre civile. Bien qu'on retienne le plus souvent de John Stuart Mill son texte fameux de 1859, qui vise à fonder en raison la non-intervention<sup>6</sup>, l'étude de ces textes pourra donner à voir les ambiguïtés, voire la réversibilité de son opposition à l'intervention militaire. Or, ce que nous voudrions montrer ici, c'est que les réponses distinctes, ou contradictoires,

---

l'accomplissent à montrer qu'ils ont un véritable motif de plainte, est bien étrange [...] ». (*Essays on Equality, Law and Education, CW*, vol. XXI, p. 137).

3. J. S. Mill, « Vindication of the French Revolution of February 1848 », in *Essays on French History and Historians, CW*, vol. XX, p. 319-363.

4. J. S. Mill, « A Few Words on Non-Intervention », in *Essays on Equality, Law, and Education, CW*, vol. XXI, p. 111-124.

5. J. S. Mill, « The Contest in America », in *CW*, vol. XXI, p. 127-142.

6. C'est Michael Walzer qui, semble-t-il, a d'abord redonné une actualité à ce texte de Mill (M. Walzer, *Guerres justes et injustes*, trad. S. Chambon et A. Wicke, Paris, Gallimard, 2006 [1975], p. 183-219). Après lui, on peut penser à l'ouvrage de Charles R. Beitz, *Political theory and International relations*, Princeton, Princeton University Press, 1999 [1979], p. 83-115. Plus récemment, Micheal Doyle a examiné dans un article le principe de non-intervention et l'intervention à partir du texte de Mill (M. Doyle, « The New Interventionism », *Metaphilosophy*, Vol. 32, Janvier 2011, p. 214-221. Enfin, Arthur Isak Applbaum, a analysé la question de savoir s'il est possible de forcer un peuple à être libre, en s'appuyant sur les analyses de Mill (A. I. Applbaum, « Forcing a People to Be Free », *Philosophy and Public Affairs*, 35, n° 4, 2007, p. 359-400). Le point commun entre ces textes est qu'ils évoquent seulement « A Few Words on Non-Intervention », sans prendre la peine d'interroger les autres textes consacrés par Mill à cette question.



apportées par Mill à la question de l'intervention dans une guerre civile étrangère, sont étroitement corrélées à la façon dont il pense la *temporalité* de la guerre civile, c'est-à-dire la manière dont la liberté s'y réalise dans le temps. Aussi, si ces trois textes apportent des réponses différentes au problème de l'intervention militaire, ce serait parce qu'ils pensent différemment la manière dont la liberté s'actualise, se crée, ou se régénère dans le temps de la guerre civile.

## « Vindication of the French Revolution of February 1848 » : la guerre civile comme actualisation du libéralisme

### L'âge des « sympathies libérales »

Notre premier texte, « Vindication of the French Revolution of February 1848 », est une défense de la Révolution de février, contre les attaques de pamphlétaires anglais. Il s'agit notamment pour Mill de défendre la politique extérieure de Lamartine, accusé par ses détracteurs d'avoir l'intention d'exporter la révolution et d'aider les peuples à renverser leurs gouvernements. L'enjeu du texte de Mill est double : il veut à la fois montrer que les intentions de Lamartine sont pacifiques et que celui-ci n'a pas pour but d'interférer dans les affaires intérieures des autres États en provoquant des guerres civiles, mais il souhaite également défendre le droit d'intervention, en montrant qu'il devrait avoir sa place dans un nouveau droit des gens, adapté à une époque nouvelle. Il écrit :

Y a-t-il une exigence [...] plus forte – y a-t-il un motif d'intervenir d'un caractère plus contraignant – que celui d'empêcher que la liberté d'une nation, qui se soucie suffisamment de la liberté pour la revendiquer en prenant les armes, soit écrasée et piétinée par ses oppresseurs tyranniques, qui n'ont ni le même nom, ni le même sang qu'elle, mais qui sont des conquérants étrangers ? Les coutumes, faussement appelées droit des gens, établies dans les livres, ont été faites pour un âge comme celui de Louis XIV, et pour empêcher les despotes puissants et ambitieux d'avaloir les États plus petits. Elles étaient bien adaptées à ce but. Mais les grands intérêts des nations civilisées, aujourd'hui, ne consistent pas dans l'attaque et la défense du territoire, mais dans la liberté, la justice du gouvernement, et la sympathie de l'opinion. Ce n'est pas pour cet état de choses que le droit des gens a été fait [...]. Il y a eu autrefois en Europe un temps où, comme aujourd'hui, les intérêts les plus forts des nations, aussi bien sur le plan domestique que sur le plan des relations étrangères, étaient les intérêts de l'opinion : c'était l'ère de la Réforme. Quelqu'un prêta-t-il alors la moindre attention au principe de non-intervention ? La sympathie religieuse n'était-elle pas considérée comme une justification suffisante pour apporter son aide ? Les protestants n'aidaient-ils pas les protestants, quand ils étaient menacés par leur propre gouvernement ? Les catholiques n'aidaient-ils pas les catholiques à supprimer l'hérésie ? Ce que les sympathies religieuses étaient alors, les sympathies politiques le sont à présent ; et tout gouvernement ou tout peuple libéral a le droit d'aider le libéralisme en lutte, par la médiation, par

l'argent, par les armes, dès lors qu'il peut le faire avec prudence ; de même que tout gouvernement despotique, quand on l'appelle à l'aide, n'a jamais de scrupules à aider les gouvernements despotiques<sup>7</sup>.

On peut se demander ce que Mill entend exactement par « liberté », « justice du gouvernement » et « sympathie de l'opinion », qui constitueraient les nouveaux « intérêts » des États. Alors qu'à l'âge de Louis XV, c'était les questions de territoire qui intéressaient les despotes, à l'époque de l'extension de la démocratie, ou de la liberté, le souci d'un État serait d'abord de savoir s'il est entouré d'États libres ou pas. Si Mill n'explique pas ce point, on pourrait penser que pour lui, suivant en cela la thèse de Kant dans *Vers la paix perpétuelle*, les Républiques ou les gouvernements populaires, seraient moins enclins à faire la guerre<sup>8</sup>. Dès lors, il y aurait un intérêt pour les États à s'assurer qu'ils sont bien entourés de gouvernements justes, et de peuples libres, puisque seule une telle configuration leur garantirait la sécurité. Cependant, ce que Mill entend par « sympathie de l'opinion » n'est pas clair. Ceci signifie-t-il que les gouvernements devraient faire en sorte de défendre les peuples pour lesquels l'opinion aurait de la sympathie, ou bien qu'ils devraient protéger les peuples qui partageraient la même opinion, à savoir l'opinion libérale ? En outre, avoir de la « sympathie politique », est-ce simplement se reconnaître des points communs ou un air de famille avec certaines aspirations et luttes politiques, ou bien est-ce partager les mêmes principes, les mêmes convictions et les mêmes croyances ? Le texte ne semble pas permettre, à première vue, de lever ces ambiguïtés. Cependant, on peut remarquer qu'en affirmant la priorité de la « liberté » et de la « sympathie » sur les questions de territoire, tout se passe comme si Mill faisait éclater les frontières des États, *et rendait la notion même de guerre civile problématique*, en ce que tout conflit pour la liberté engagerait immédiatement les autres peuples et les autres gouvernements. Autrement dit, l'idée même d'un conflit intra-

---

7. J. S. Mill, *op. cit.*, p. 346.

8. Dans le « premier article définitif pour la paix perpétuelle », Kant écrit en effet : « [...] la constitution républicaine offre, outre la pureté de son origine, puisqu'elle provient de la source pure du concept de droit, également la perspective de conduire au résultat souhaité, à savoir la paix perpétuelle ». La raison en est, selon Kant, que les citoyens, dont le consentement est exigé en République, ne déclareront jamais la guerre pour des motifs insignifiants, puisque précisément ce sont eux qui en supporteraient la charge (E. Kant, *Vers la paix perpétuelle*, trad. M. Marcuzzi, Paris, Vrin, 2007, p. 26). Il ne semble pas cependant que Mill ait eu connaissance de ce texte, qu'il ne cite jamais. Notons que l'idée d'un lien intrinsèque entre république et paix apparaît également chez Montesquieu. Exposant les avantages de la constitution fédérative et montrant qu'elle « doit être composée d'États de même nature », il écrit : « L'esprit de la monarchie est la guerre et l'agrandissement : l'esprit de la république est la paix et la modération. Ces deux formes de gouvernement ne peuvent, que d'une manière forcée, subsister dans une république fédérative. » (Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, IX, 2, p. 267) Rien ne nous permet d'affirmer, cependant, que Mill ait eu connaissance de ces lignes : les références qu'il fait à *L'Esprit des lois* dans son œuvre laissent penser que sa connaissance de Montesquieu est assez superficielle et peut-être seulement de seconde main.

étatique semble caduque, puisque toute guerre civile a d'emblée une dimension internationale.

### « Libéralisme en lutte » et souci de la liberté

L'expression que Mill emploie à la fin de notre texte, lorsqu'il écrit que « tout gouvernement et tout peuple libéral a le droit d'aider le libéralisme en lutte [*struggling liberalism*] », peut nous permettre de répondre à la question que nous avons posée plus haut au sujet de la sympathie. Parler de « libéralisme en lutte », plutôt que de « peuple luttant pour sa liberté », semble indiquer que pour Mill, les guerres civiles ne sont que le moment de l'actualisation d'un même principe politique. Autrement dit, loin de constituer des mouvements indépendants et singuliers, les guerres civiles permettraient de faire émerger sur la scène européenne ce qui y serait déjà à l'œuvre souterrainement, à savoir le libéralisme. Ainsi, nous n'aurions pas affaire, à chaque fois, à un peuple qui se bat pour assurer son autonomie, mais ce serait le « libéralisme » lui-même qui combattrait dans les guerres civiles la tyrannie.

Il faut remarquer que Mill ne propose pas ici de définition du libéralisme. On trouverait d'ailleurs difficilement une définition du libéralisme dans l'ensemble de son œuvre. On peut penser cependant que par libéralisme, il entend la doctrine politique qui défend l'égalité des droits et des conditions, c'est-à-dire la démocratie – une telle équivalence apparaît en tout cas dans l'essai qu'il consacre à Tocqueville en 1830<sup>9</sup>. Or, ce qui apparaît clairement ici, c'est que si la démocratisation ou la libéralisation peut prendre différentes formes, s'établir selon des rythmes distincts, ce serait un même principe qui serait à l'œuvre chez tous les peuples et tous les États civilisés. Ainsi, la différence entre les modalités d'actualisation de cette liberté serait contingente au regard de l'univocité de la liberté qui se réalise.

C'est d'ailleurs cette « univocité » de la liberté ou du libéralisme qui semble autoriser les gouvernements et les peuples à voir dans le simple soulèvement des insurgés le signal que le mouvement de libération ou de libéralisation est en marche. Aussi, le simple fait que le peuple « prenne les armes », comme l'écrit Mill au début de notre texte, peut être

---

9. Au début de l'essai, Mill montre en effet que l'impartialité de Tocqueville, à l'égard de la *démocratie* et de l'aristocratie, est le fruit d'une double éducation, qui lui aurait permis de connaître et d'apprécier ces deux formes de gouvernement. Il écrit en effet : « Mais entre l'aristocratie et la démocratie, il maintient la balance égale, avec cette entière absence de passion que l'on attend d'un observateur scientifique. Il était assurément très bien placé pour considérer chacune des deux positions de cette grande controverse avec un jugement impartial. Les sentiments de sa première éducation étaient royalistes, alors que le libéralisme constitue le courant prédominant dans la société de notre siècle. » (J. S. Mill, « M. de Tocqueville et la démocratie en Amérique [I] », in *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, trad. P.-L. Autin, M. Garandau, E. Marquer, E. Mignot et P. Thierry, Paris, Vrin, 1994, p. 52).

immédiatement interprété par les spectateurs étrangers comme le signe d'un « souci de la liberté » [*care for liberty*]. Tandis que la guerre civile dans les « A Few Words on non-intervention » deviendra le moment où le peuple apprend progressivement à aimer ou à désirer la liberté, ici, le simple fait du soulèvement constituerait un signe suffisant de l'intérêt qu'un peuple lui accorderait. Parce qu'il prendrait le risque de mourir, ou parce qu'il placerait la liberté au-dessus de la vie, le peuple ferait la démonstration immédiate, et par la force, de sa maturité politique. C'est pourquoi l'intervention des peuples libres dans les guerres civiles étrangères peut être elle-même immédiate : parce que la guerre civile ne fait qu'actualiser la liberté qui se réalise nécessairement dans l'histoire, et parce que, de ce fait, les peuples ont les uns pour les autres une sympathie, l'intervention est non seulement légitime, mais souhaitable.

### **« A Few words on Non-Intervention » : la guerre civile comme « test »**

#### **De « Vindication » à « A Few Words » : la différence temporelle**

De l'article de 1849 à celui de 1859, il semble y avoir un renversement total de perspectives : tandis que « Vindication » défendait l'intervention dans les guerres civiles en vertu d'une « sympathie » entre les peuples libéraux, voire d'une identité du « libéralisme » en lutte, « A Few Words » se prononcent clairement contre l'intervention militaire. Mill en énonce ainsi la raison :

[...] On ne peut atteindre que rarement une quelconque assurance que l'intervention, même si elle est réussie, se fasse au profit des gens eux-mêmes. La seule chose qui vaut réellement pour preuve qu'un peuple est devenu capable de vivre sous des institutions populaires [*the only test possessing any real value, of a people's having become fit for popular institutions*] est que le peuple, ou une partie suffisamment importante pour prendre l'ascendant dans la lutte, soit prêt à braver l'effort et le danger pour sa libération<sup>10</sup>.

Ces quelques lignes permettent de mesurer tout l'écart qui existe entre l'article de 1849 et celui de 1859. En effet, ce qui les distingue du texte que nous avons cité plus haut, c'est bien la prise en compte de la temporalité de l'intervention et de la guerre civile. Cette prise en compte est perceptible, semble-t-il, en quatre endroits.

C'est en premier lieu l'issue probable de l'intervention qui est interrogée ici, ou encore son avenir. Ce qui devrait être pris en compte dans l'intervention, ce n'est pas simplement la victoire militaire que le peuple en armes, assisté de l'armée d'un autre État, pourrait obtenir sur son

---

10. J. S. Mill, *Op. cit.*, p. 122.

gouvernement tyrannique, mais c'est également la pérennité, la permanence, de sa liberté nouvellement acquise. Autrement dit, ce que suggère Mill ici, c'est que pour justifier une intervention, il ne serait pas suffisant de renvoyer à une histoire libérale commune, mais il faudrait être en mesure d'anticiper et de montrer que la liberté que l'on offre au peuple en lutte est durable, et qu'il ne sera pas réduit en esclavage « en quelques années ou en quelques mois ». Or, comme il le montre, cette anticipation n'est pas possible au début de la guerre civile.

C'est ensuite la « capacité » politique, ou encore « l'aptitude » à avoir des institutions libres qui est pensée dans sa dimension temporelle. Cette idée « d'aptitude » à la liberté pose des problèmes particuliers, que nous n'aborderons pas ici. On peut néanmoins noter que ce que la formule « est devenu capable » [*having become fit*] indique, c'est que cette « capacité » ou cette « aptitude » n'est pas une donnée naturelle, qui riverait chaque peuple à un type de gouvernement déterminé, mais qu'elle est susceptible de progrès. Or, ce progrès ne se laisse pas reconnaître immédiatement de l'extérieur, mais il doit être vérifié par une mise à l'épreuve, ou, pour reprendre les termes de Mill, par un « test ».

C'est bien la « guerre civile » en son entier qui constitue d'autre part ce test. Or, tandis que dans « Vindication », le simple fait de « prendre les armes » constituait un signe suffisant du « souci » de la liberté, ici c'est la guerre civile prise dans sa continuité et dans sa durée qui permettrait d'appréhender l'« aptitude ». Dire que le peuple doit être prêt à « braver l'effort et le danger », c'est dire en effet qu'il doit pouvoir persévérer dans la lutte, en dépit de ses difficultés, et assumer tous les moments qui composent la guerre civile.

Enfin, c'est la liberté elle-même qui est pensée ici comme processus : alors que dans « Vindication », Mill parlait de « liberté » ou de « libéralisme en lutte », c'est bien de « libération » qu'il est question ici. Car la guerre civile n'est pas seulement comprise comme un « test », pour les spectateurs étrangers, de l'aptitude à la liberté d'un peuple autrefois esclave, mais elle est également le moment où le peuple devient libre – ou se libère par lui-même.

Ainsi, la conclusion paradoxale à laquelle semble conduire l'argumentation de Mill, consiste à dire que si l'intervention est possible, ce ne serait qu'à la fin de la guerre civile, après que le peuple a fait la démonstration de son « aptitude à la liberté » en se libérant. Autrement dit, pour intervenir, nous devrions attendre que le peuple soit devenu libre, c'est-à-dire qu'il ait réussi à soutenir suffisamment longtemps la lutte pour aimer la liberté.

## Guerre civile et amour de la liberté

Ce qui distingue en effet « Vindication » et « A Few Words », c'est bien l'introduction du concept d'« amour de la liberté ». Le problème historique

et politique posé par l'échec du printemps des peuples et ayant rendu nécessaire l'introduction de cette idée pourrait se formuler ainsi : comment expliquer que des peuples qui sont allés jusqu'à « prendre les armes » pour se libérer, retombent si facilement dans la tyrannie ? Mill formule ainsi sa réponse :

[Si le peuple] n'aime pas la liberté [*love of liberty*] au point d'être capable de l'arracher à ses oppresseurs entièrement domestiques, la liberté qui lui est dispensée par d'autres mains n'aura rien de réel, rien de permanent. [...] Si un peuple a eu le malheur d'être dirigé par un gouvernement sous lequel les sentiments et les vertus nécessaires au maintien de la liberté ne pouvaient se développer, c'est au cours d'un rude combat pour être libre que ces vertus ont la meilleure chance d'éclorre. Les hommes s'attachent à ce pour quoi, pendant longtemps, ils ont lutté et fait des sacrifices, car ils apprennent à apprécier ce vers quoi leur pensée s'est beaucoup tournée ; et un conflit au cours duquel ceux qui ont été appelés à se dévouer pour leur pays sont nombreux est une école qui leur apprend à donner une valeur plus grande aux intérêts de leur pays qu'au leur<sup>11</sup>.

On peut faire ici trois remarques. Premièrement, si l'« amour de la liberté » semble être ici ce qui donne à la liberté sa consistance, ou son contenu réel, Mill n'explique pas vraiment en quoi il consiste. Ce que Castoriadis écrit sur la *stasis*, dans un cours de 1985 consacré à Thucydide, peut nous éclairer sur ce point<sup>12</sup>. Montrant que la guerre civile ne suffit pas à faire advenir la démocratie, il écrit : « Le grand nombre, le peuple, n'instaure son pouvoir que quand à la fois il prend conscience de sa force et que naît en lui le désir non seulement de ne pas être opprimé [...] mais de se gouverner soi-même » (p. 269). Il rajoute quelques lignes plus bas : « [...] pour qu'il y ait démocratie, il faut dépasser le simple désir d'être protégé contre l'oppression : il faut que naisse le désir de se gouverner soi-même » (p. 270). Le texte de Castoriadis semble faire parfaitement écho au texte de Mill que nous avons cité plus haut. En effet, l'accent est mis dans les deux cas sur la nécessité, pour l'avènement de la démocratie, d'un désir, ou d'un amour, qui ne serait pas négatif – « être protégé contre l'oppression », ou renverser la tyrannie – mais de part en part positif. Autrement dit, ce que nos deux auteurs semblent montrer, c'est qu'il ne suffit pas de vouloir la liberté pour être libre, mais qu'il faut également désirer l'être par soi-même.

Un autre trait semble autoriser la rencontre entre Mill et Castoriadis. En effet, pour l'un comme pour l'autre, l'avènement de la démocratie n'est pas d'abord fonction d'un rapport de forces qui lui serait favorable, mais bien plutôt d'un désir. Pour Castoriadis, la « prise de conscience de sa force » par le peuple semble strictement contemporaine du désir de se gouverner – on pourrait dire ainsi que c'est seulement à partir du moment où le peuple fait le

11. J. S. Mill, *ibid.*, p. 122.

12. C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce (3). Thucydide, la force et le droit : séminaires 1984-1985*, Paris, Seuil, 2010.

projet de se libérer par lui-même qu'il découvre sa propre force, et qu'il peut l'actualiser. Dans le texte de Mill que nous venons de citer, la question du rapport de force, ou du nombre des belligérants, semble également secondaire. Mill écrit bien que ceux qui sont appelés à se battre pour la liberté doivent être « nombreux », et il insiste également sur le fait que les « forces » contre lesquelles le peuple doit se battre dans la guerre civile doivent être « domestiques ». Cependant, le nombre et la force apparaissent comme des conditions nécessaires mais non suffisantes, puisqu'elles ne garantissent ni la victoire militaire ni le succès politique : seul un attachement affectif à la liberté autorise la libération véritable, qui est tout autant transformation de soi que victoire sur l'adversaire.

Deuxièmement, c'est la désignation de la guerre civile comme « école » qui doit retenir notre attention. Rappelons que pour Mill, l'éducation du peuple par des élites éclairées est un enjeu majeur du gouvernement populaire. Dans son essai de 1830 sur Tocqueville, Mill montrait déjà que l'égalité des conditions, en se généralisant à l'ensemble des pays dits « civilisés », pouvait donner lieu aussi bien à des gouvernements démocratiques qu'à des gouvernements tyranniques. Mill écrivait en effet : « [...] lorsqu'il ne restera plus d'individu ni de classe capable de présenter séparément un obstacle sérieux à la volonté du gouvernement, alors, à moins que le peuple ne soit apte à gouverner, le monarque sera un autocrate aussi parfait que dans la situation d'égalité qui est celle du despotisme asiatique. Lorsque tous sont égaux, il faut qu'ils soient identiquement libres ou esclaves. » (p. 53). De cet essai de 1830 à « A Few Words », une même intuition est à l'œuvre : les institutions libres reposent sur une « aptitude » à la liberté, elles sont donc précaires et fragiles, et peuvent facilement se renverser en tyrannie. L'éducation du peuple devient alors, dans les deux cas, le seul moyen de le rendre apte à se gouverner lui-même. Dans l'essai de 1830, commentant les analyses de Tocqueville, Mill montrait qu'en Amérique, c'était les institutions municipales qui rendaient possible « l'éducation politique du peuple » (p. 58) : la participation politique aux affaires communales rendant ainsi possible « la genèse du patriotisme et de l'esprit public » (p. 60). L'instruction scolaire ne jouait en vérité dans l'apprentissage de la vie démocratique qu'un rôle mineur : c'est plutôt la participation habituelle aux affaires municipales qui permettrait la « diffusion de l'intelligence et des activités intellectuelles [rendant le peuple] capable de contrôler avec fermeté et pertinence le fonctionnement de son gouvernement ou d'exercer quelque pouvoir dans les affaires nationales autrement qu'à travers des poussées d'humeur et comme instrument des mains d'autrui » (p. 58).

La guerre civile, pour autant qu'elle soit « longue » et « rude », jouerait ainsi le rôle des « institutions municipales » en démocratie. Cependant, leur fonction n'est pas tout à fait la même : tandis que la participation aux institutions communales vise à faire comprendre au peuple les règles et les enjeux de la vie démocratique, la guerre civile a pour fin de les lui faire *aimer*. En outre, tandis que les institutions municipales permettent

d'entretenir une liberté déjà acquise, la guerre civile est véritablement ce qui la fait émerger : elle transforme un simple projet politique abstrait – se libérer du joug d'un tyran –, en un désir ou en un amour, et par là elle modifie l'être de ceux qui luttent. Ceci ne signifie pas qu'elle soit à chaque fois l'occasion d'une telle libération – mais simplement qu'elle est le moment nécessaire de cette médiation. Intervenir dans la guerre civile, pour aider un peuple en lutte pour sa liberté, ce serait donc l'empêcher de s'approprier cette liberté qui est pourtant son projet.

Troisièmement, comme nous l'avons déjà noté, la guerre civile, pour produire, cette différence politique doit durer : « Les hommes s'attachent à ce pour quoi, pendant longtemps, ils ont lutté et fait des sacrifices [*Men become attached to that which they have long fought for and made sacrifices for*] », écrit Mill dans ce texte déjà cité. Que l'auteur des « Few Words » ne donne pas de limites *a priori* à cette durée pourrait s'expliquer aisément : si aucune borne n'est assignable, ou encore si ce temps ne connaît pas de mesure, c'est précisément parce que chaque peuple doit se libérer selon un rythme qui lui est propre. Cependant, quelques lignes plus haut, avant de justifier le principe de non-intervention, Mill évoquait les circonstances dans lesquelles une intervention était souhaitable. Il écrivait alors :

Un cas qui mérite l'attention est celui d'une guerre civile prolongée [*a protracted civil war*], au cours de laquelle les parties en conflit sont si équilibrées qu'aucune issue rapide n'est probable ; ou bien quand la partie victorieuse ne peut espérer dominer la partie vaincue sinon par des traitements qui répugnent à l'humanité et qui dégradent durablement les conditions d'existence<sup>13</sup>.

On voit donc apparaître ici une tension : d'un côté la longueur de la guerre, libératrice, serait affectée de positivité ; de l'autre, le prolongement de la guerre serait compris négativement comme enlèvement. Ainsi, la guerre civile, dans son prolongement, pourrait aussi bien être le temps de la liberté que celui de la violence la plus radicale : puisque seule la cruauté – « des traitements qui répugnent à l'humanité » – pourrait permettre à une guerre civile qui excède son temps de se terminer. Toute la question est alors de savoir comment juger du bon temps de la guerre civile, ou encore comment déterminer quand le temps libérateur peut se renverser en temps de la cruauté. La frontière entre l'intervention et la non-intervention semble par là même mouvante, puisqu'elle repose en dernière instance sur la capacité à anticiper l'issue de la guerre civile, ou encore à déterminer sa durée « probable ». De même que le gouvernement libre peut rapidement se renverser en tyrannie, et que la libération dans la guerre civile peut conduire au massacre, de même, la non-intervention apparaît profondément réversible. Tout se passe donc comme si le passage de la non-intervention à celui de l'intervention était toujours possible dans le temps de la guerre civile.

---

13. J. S. Mill, *ibid.*, p. 121.



## « The Contest in America » : la guerre civile comme régénération

### Prolongement de la guerre et « montée aux extrêmes »

La question du prolongement de la guerre civile est également au cœur de l'article que Mill consacre à la guerre de Sécession américaine, en 1862 : « The Contest in America ». Ce conflit occupe une place importante dans sa pensée : il le commente abondamment dans sa correspondance, et il est le seul auquel il consacre un développement conséquent dans son *Autobiographie*<sup>14</sup>. C'est que cette guerre, loin de concerner seulement l'Amérique, constitue pour Mill un moment décisif dans l'histoire mondiale. Il écrit en effet : « Mes sentiments les plus forts étaient engagés dans cette lutte, laquelle, je le sentais depuis le début, était destinée à constituer un tournant, en faveur du bien ou du mal, du cours des affaires humaines pour une durée indéfinie » (p. 266).

Spectateur attentif de cette guerre, Mill s'efforce d'en saisir la nature. Or, une des thèses essentielles de son article consiste à dire que le conflit est voué à se transformer dans le temps. Cette thèse, fondée sur l'observation et sur une connaissance des « lois de la nature humaine », fonde alors chez Mill une attente : celle que la guerre dure « suffisamment longtemps » pour produire une telle transformation. Il écrit en effet :

Mais les partis, dans une guerre civile prolongée [*a protracted civil war*], finissent presque invariablement par adopter des principes plus extrêmes, pour ne pas dire plus élevés, que ceux avec lesquels ils avaient commencé. Les partis modérés et les amis du compromis sont rapidement laissés en arrière [...]. Sans avoir la moindre prétention à voir davantage dans le futur que les autres, j'ai néanmoins prévu et annoncé depuis le début que si le Sud n'était pas rapidement écrasé [*if the South were not promptly put down*], le conflit deviendrait distinctement anti-esclavagiste [*the contest would become distinctly an anti-slavery one*]; et je pense qu'aucune personne, habituée à réfléchir au cours des affaires humaines dans les temps troublés, ne peut s'attendre à autre chose. Ceux qui ont lu, même rapidement, le témoignage le plus valable auquel le public anglais ait accès, en ce qui concerne l'état réel de la situation en Amérique – les lettres du correspondant du *Times*, M. Russel – doivent avoir observé comment il est arrivé tôt et rapidement à la même conclusion, et avec quelle emphase croissante il la répète maintenant continuellement. Dans un de ces courriers récents, il désigne la fin de l'été prochain comme étant la période à laquelle la guerre, si elle ne s'est pas terminée plus tôt, adoptera un caractère anti-esclavagiste complet [*he names the end of the next summer as the period by which, if the war has not sooner terminated, it will have assumed a complete anti-slavery character*]. Que le terme de cette guerre arrive si tôt correspond, je le confesse, à mes espoirs les plus optimistes ; mais si M. Russel a raison, que le ciel nous préserve que la guerre cesse plus tôt, car si elle dure jusque là, il est tout à fait possible qu'elle permette la régénération du peuple américain [*for*

14. J. S. Mill, *Autobiography*, in *Autobiography and Literary Essays, CW*, vol. I, p. 1-290.

*if it lasts till then it is quite possible that it will regenerate the American people]<sup>15</sup>.*

Ce texte appelle deux remarques. Rappelons premièrement que dès le début de cet article, Mill s'efforce de prouver que le Nord n'avait pas initialement l'intention de s'attaquer à l'institution de l'esclavage, défendue par les États du Sud. Il aurait été question, pour le Nord, non de s'en prendre à cette institution, qui relevait des affaires internes des États du Sud, mais plutôt de lutter contre son extension à de nouveaux territoires<sup>16</sup>. On peut se demander ce qui rend si urgente une telle démonstration. Car, si pour Mill, la lutte contre l'esclavage, n'est au fond qu'une lutte du « bien » contre le « mal », ou encore de la « civilisation » contre la barbarie, alors on ne voit pas ce qui l'empêche de proclamer dès le début le caractère abolitionniste de la lutte menée par les États du Nord. L'obstacle théorique ou conceptuel à une telle reconnaissance réside, semble-t-il, dans le principe de non-intervention. En effet, comme Mill le rappelle quelques lignes avant notre texte, la constitution américaine interdit l'interférence du Congrès contre l'esclavage dans les États qui le pratiquent<sup>17</sup>. Dire que le Nord était dès le début abolitionniste, ce serait affirmer qu'il ne reconnaît pas la Constitution et le principe sur lequel elle repose, et par là, reconnaître un droit d'intervention. Tout se passe donc comme si la guerre civile américaine n'était pas seulement considérée par Mill comme mettant aux prises le

---

15. J. S. Mill, *Op. cit.*, p. 135.

16. L'analyse de Mill apparaît sur ce point assez pertinente. En effet, comme le remarque Farid Aneur dans *La Guerre de Sécession*, le problème de la genèse de la guerre civile et la question de savoir si l'esclavage a été « l'agent moteur de la désunion », continue de se poser et d'animer les débats entre historiens. Cependant, il apparaît que c'est bien contre l'extension de l'esclavage aux nouveaux territoires de l'Ouest que Lincoln et le parti républicain entendaient d'abord lutter. À propos de la convention républicaine de 1860, Farid Aneur écrit : « [...] il n'entre pas dans les intentions du parti de chercher à abolir l'esclavage dans les États de l'Union où il existe déjà. En revanche, son objectif est de circonscrire le mal en s'opposant farouchement à son extension dans les nouvelles terres, pour y faire triompher le principe du travail libre ». (F. Aneur, *La Guerre de Sécession*, Paris, PUF, 2004, p. 36).

17. Mill écrit en effet : « Les membres du parti républicain ont pris position sur la loi et sur la Constitution existante de l'Union. Ils ont rejeté le droit d'entreprendre tout ce qu'elle interdit. Celle-ci interdit en effet l'interférence du Congrès fédéral contre l'esclavage dans les États esclavagistes ; mais elle n'interdit pas de l'abolir dans la région de Columbia ; et c'est ce qu'ils viennent de faire en votant, comme je l'ai compris, un million de dollars d'indemnités pour les propriétaires d'esclaves de la région [...]. Selon les Républicains, la Constitution n'exige pas non plus qu'ils autorisent l'introduction de l'esclavage dans les territoires qui ne sont pas encore des États. C'est pour empêcher ceci que le parti républicain a été créé et qu'il se bat maintenant, de même que les propriétaires d'esclaves luttent pour l'imposer » (p. 132). C'est à la Constitution de 1787 que Mill pense ici, et en particulier à la section 9 de l'article I, où l'on peut lire : « L'immigration ou l'importation de telles personnes telles que l'un quelconque des États actuellement existants jugera convenable d'admettre ne pourra être prohibée par le Congrès avant l'année mille huit cent huit, mais un impôt ou un droit n'excédant pas 10 dollars par tête pourra être levé sur cette importation ». Notons que dans cette section de la Constitution, qui interdit au Congrès de prohiber la traite des esclaves, le terme d'interférence ou d'intervention n'apparaît pas.

« bien » et le « mal », mais également le principe de non-intervention et son contraire. Autrement dit, la guerre civile américaine devient un test pour le principe de non-intervention<sup>18</sup>. Cette hypothèse appelle cependant une autre question : en effet, si Mill tient à montrer qu'à l'origine, la lutte menée par le Nord contre le Sud n'avait pas pour fin l'abolition de l'esclavage, la transformation progressive de la guerre civile en guerre contre l'esclavage, ne fait-elle précisément pas basculer la guerre en une guerre d'intervention ? Notons que l'auteur des « Few Words », passe ce problème sous silence. Il semble cependant qu'il y ait là encore une manifestation de la réversibilité de la non-intervention, dont on pourra voir un autre exemple plus loin.

Deuxièmement, le prolongement de la guerre est ici compris de manière positive. Il n'est plus question dans ce texte, comme dans « A few words », d'enlèvement, ou de durée indéfinie qui ne pourrait être rompue que par la violence. L'expression « protracted civil war », qui apparaissait dans les « Quelques mots » pour désigner les guerres civiles appelant l'intervention, est ici affectée de positivité. En outre, la durée de la guerre n'est pas ce qui permet ici à « l'amour de la liberté » d'apparaître – elle est plutôt la cause d'une *moralisation* de la guerre, moralisation qui se comprend comme un *retour* aux principes qui fondent la démocratie américaine.

Les termes utilisés ici par Mill peuvent rappeler la manière dont Clausewitz, dans *De la Guerre*, décrit le passage « aux extrêmes » de la guerre, par l'action réciproque des adversaires<sup>19</sup>. Cette « ascension », décrite dans le chapitre I du Livre I, repose sur « l'action réciproque des forces et des volontés aux prises, chacune cherchant à imposer sa loi à l'autre »<sup>20</sup>. Analysant conceptuellement la guerre, en l'isolant « de ses origines et de ses fins », Clausewitz montrait d'abord qu'elle conduisait logiquement à la plus grande violence, avant de donner à voir comment la guerre réelle était toujours soumise à une volonté politique, et ne correspondait donc jamais à son concept.

Le point de vue de Mill est cependant tout autre : il n'analyse pas le concept de la guerre civile, et ses propos se fondent, comme il l'écrit dans notre texte, sur une réflexion effectuée à partir d'un matériau empirique, « les affaires humaines dans les temps troublés ». Dans son *Autobiographie*, il précisera d'ailleurs que l'idée selon laquelle le prolongement de la guerre civile en modifierait les raisons ou les motifs repose sur « les lois de la nature humaine et l'expérience des révolutions ».

En outre, ce qu'il cherche à montrer, ce n'est pas que la guerre civile aurait tendance à devenir de plus en plus violente, ou encore que ses différents partisans tendraient progressivement à vouloir anéantir leur adversaire, mais plutôt que leurs principes deviennent de plus en plus clairs :

---

18. Ce texte met en outre en lumière l'articulation entre non-intervention militaire et non-intervention économique – mais nous n'aborderons pas cette question ici.

19. C. Von Clausewitz, *De la Guerre*, trad. D. Naville, Paris, Éd. de Minuit, 1955, p. 53-54.

20. R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, I, *L'âge européen*, Paris, Gallimard, 1976, p. 110.

la guerre civile adopte peu à peu un « caractère anti-esclavagiste bien distinct », ou « complet », écrit Mill. La guerre civile révélerait donc peu à peu à ses protagonistes leurs propres motivations, leur permettant ainsi de les assumer complètement. Que la démocratie américaine soit profondément, ou essentiellement, anti-esclavagiste, va pour Mill de soi : mais c'est cette évidence que la guerre civile rappelle, quand elle se prolonge, aux partisans du Nord, leur permettant ainsi de faire retour à leur origine, ou de se régénérer.

### **De la non-intervention à la croisade : le « dilemme » de John Stuart Mill**

Ainsi, il ne saurait être question, pour John Stuart Mill, d'intervenir dans cette guerre civile : même si on peut souhaiter qu'elle se termine vite, il faut en même temps espérer qu'elle ne s'achève pas trop tôt. L'opposition à l'intervention semble à première vue plus radicale que dans « A Few Words », puisque Mill n'envisage pas la situation où la guerre civile excéderait son temps propre. Cependant, dans les dernières pages du texte, il semble adopter une tout autre perspective. Il écrit en effet :

Comme il est nécessaire de se préparer à toutes les possibilités, envisageons-en une autre. Imaginons la pire issue possible de cette guerre [...]. Supposons que le Nord s'abaisse à reconnaître la nouvelle confédération selon ses propres termes, en lui laissant la moitié des territoires, qu'elle soit reconnue par l'Europe, et prenne sa place comme un membre admis de la communauté des nations [...]. Devrions-nous regarder cette armée victorieuse autorisée à propager sa foi nationale à coups de fusil à travers le Mexique et l'Amérique centrale ? Devrions-nous accepter de voir le feu et l'épée portés à Cuba et Porto Rico, Haïti et le Libéria conquis et ramenés à l'esclavage ? [...] Le temps pourrait venir où le pouvoir barbare et barbarisant, dont notre soutien moral a favorisé l'existence, rendra nécessaire une croisade générale de l'Europe civilisée, pour anéantir le mal qu'elle a permis, et que nous avons concouru à faire émerger, au milieu de notre civilisation [*The time might come when the barbarous and barbarizing Power, which we by our moral support had helped into existence, would require a general crusade of civilized Europe, to extinguish the mischief which it had allowed, and we had aided, to rise up in the midst of our civilization*]<sup>21</sup>.

Ainsi, si l'intervention n'est pas possible pendant la guerre civile, parce qu'il faut lui laisser l'occasion de révéler les principes moraux qui la sous-tendent, elle devient nécessaire, le cas échéant, après le conflit. On peut donc dire, d'abord, que *la non-intervention chez Mill n'équivaut pas à la neutralité* : c'est précisément parce qu'il veut voir les principes défendus par le Nord triompher qu'il s'oppose à l'intervention pendant la guerre civile – mais c'est pour la même raison qu'il se prononce en faveur d'une intervention si les partisans de l'esclavagisme triomphaient. Il faut noter,

---

21. J. S. Mill, *ibid.*, p. 140-141.

ensuite, que Mill ne parle pas en fait d'« intervention », dans notre texte, mais de « croisade ». Il assume donc ici une idée qu'il refusait dans *De la Liberté*, puisqu'il y critiquait l'idée d'une « civilisade », c'est-à-dire d'une « croisade civilisatrice » contre les Mormons. La question de savoir si l'intervention est une forme moderne de la croisade, si elle en est la continuation ou la reprise, occupe une place importante dans les débats philosophiques sur l'« interférence » au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>22</sup>. Nous ne nous attarderons pas sur ce point ; mais nous ferons plutôt remarquer que si Mill parle ici de « croisade » plutôt que d'« intervention », ce n'est pas simplement pour produire un effet rhétorique, mais parce que la guerre qu'il préconise excède la simple intervention.

La guerre civile américaine, on l'a dit, a pour Mill une importance cruciale : elle engage en effet la possibilité de la régénération de la démocratie américaine, mais aussi et surtout l'avenir de la civilisation. Les esclavagistes ne sont pas simplement les « ennemis » des États du Nord, ils sont également des « ennemis du genre humain » (p. 163) : la guerre civile n'est donc pas simplement locale, mais elle est une « guerre de principe » qui met aux prises la justice et l'injustice. Dans les dernières lignes de son article, Mill écrit en effet : « Aussi longtemps que la justice et que l'injustice n'ont pas terminé *leur* combat sans cesse renouvelé pour l'ascendance dans les affaires humaines, les êtres humains doivent vouloir, quand cela est nécessaire, se battre pour l'une contre l'autre. » (p. 167). Ainsi, alors que les guerres civiles évoquées dans « Vindication » ou « A Few Words » avaient pour enjeu la libération régionale des peuples, celui de la guerre civile américaine n'est autre que le triomphe de la « justice » au sein de la civilisation. Parce que la civilisation est une, et qu'elle ne peut tolérer ce qui, en son sein, va à rebours du progrès, on peut dire qu'il n'existe plus vraiment de guerre civile, au sens d'un conflit qui se déroulerait à l'intérieur des frontières d'un Etat : la guerre civile a tendance, pour reprendre les termes de Carl Schmitt à devenir « mondiale », et l'intervention, par là même, généralisée<sup>23</sup>.

---

22. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à un article que nous avons publié récemment : « “Civilisade” et intervention chez les peuples barbares selon John Stuart Mill », in *Implications philosophiques*, Janvier 2011 (<http://www.implications-philosophiques.org>).

23. Comme le rappelle Céline Jouin dans une préface, l'expression « guerre civile mondiale » [*Weltbürgerkrieg*] apparaît pour la première fois dans un essai de Schmitt publié en 1943, *Changement de structure du droit international*. Ce qui est visé par cette expression, explique-t-elle, ce sont « les institutions internationales qui disloquent les États-nations et ouvrent une ère sanglante de guerres post-nationales menées au nom de la paix, de la justice et de la démocratie » (C. Schmitt, *La Guerre civile mondiale, essais 1943-1978*, trad. C. Jouin, Paris, Ère, 2007, p. 13). Il faudrait comparer avec les textes de Mill, la genèse de la « guerre civile mondiale » et de l'interventionnisme, proposée par Carl Schmitt dans l'essai de 1943, et approfondie dans *Le Nomos de la terre* en 1955. Il nous semble en effet que cette comparaison pourrait mettre en lumière les limites de la reconstruction historique proposée par Carl Schmitt, au sens où le « dilemme entre neutralité et interventionnisme », contemporain, selon lui, de l'émergence de la puissance américaine à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, nous paraît être déjà présent dans les textes de John Stuart Mill.

## Conclusion

Quels sont donc les trois modèles du rapport qu'un État libre devrait entretenir avec un peuple qui se libère dans une guerre civile ?

Le premier serait celui de la participation immédiate au conflit : parce que les guerres civiles ne seraient que l'actualisation d'un « libéralisme » vers lequel les peuples s'achemineraient nécessairement, il serait légitime qu'ils s'assistent mutuellement dans le conflit. Toute guerre deviendrait alors guerre de la liberté contre la tyrannie – la question d'identifier « qui lutte et contre qui » devenant ici secondaire.

Le second serait celui de la suspension de l'action, et de la non-intervention : la guerre civile étant le temps dans lequel un peuple autrefois esclave peut apprendre à être libre et à l'être de façon durable, il s'agirait de ne pas contrevenir à ce mouvement. Chaque guerre civile constituerait ainsi un moment propre, absolument singulier dans lequel, à chaque fois, la possibilité de la liberté se rejouerait.

Enfin, le troisième modèle serait celui de l'attente et de l'intervention différée : ce que le spectateur d'une guerre civile attendrait, en effet, ce serait que le conflit conduise les partisans à préciser leurs positions et à les rendre morales. Il y aurait ainsi un devenir moral de la guerre civile<sup>24</sup>, et c'est la raison pour laquelle il serait nécessaire de lui laisser suivre son cours. Cependant, ce serait précisément parce qu'elle aurait bientôt pour enjeu la victoire d'un principe moral sur l'autre, qu'elle pourrait appeler, en cas de victoire du « mal » ou de « l'injustice », l'intervention militaire. La civilisation à laquelle appartiendraient les États libres ne pourrait en effet admettre aucune régression, et quand les guerres civiles régénératrices échoueraient, elle devrait se lancer dans des croisades contre ce qui la menace.

Il faudrait se demander ce qui conduit Mill à adopter progressivement ces trois modèles – ou encore pourquoi il pense d'abord la guerre civile sous l'horizon du mouvement historique du libéralisme, pour ensuite la penser dans sa durée propre comme temps même de l'émancipation, et pour la concevoir enfin comme enjeu moral pour la civilisation. Notons que ces trois modèles semblent encore jouer dans les débats qui continuent à agiter

---

24. Michael Walzer, dans *Guerres justes et injustes*, parle d'une « réalité morale de la guerre » : loin que la morale constitue un ensemble de normes, édictées par des théoriciens extérieurs au conflit, le langage moral serait au contraire celui que les participants au conflit utilisent pour décrire leurs propres expériences. Il écrit ainsi : « Répétés au cours du temps, nos arguments et nos jugements ont fini par façonner la *réalité morale de la guerre* – c'est-à-dire, toutes ces expériences que décrit le langage de la morale ou au cours desquelles son usage se révèle indispensable. » (p. 66-67) Pour Mill, cependant, la guerre civile n'a pas d'emblée une véritable dimension morale : la « réalité morale » de la guerre civile, pour l'auteur de « The Contest in America », ne consisterait donc pas dans le fait que ses protagonistes utiliseraient toujours le langage de la justification, pour évaluer les responsabilités de chacun, mais plutôt dans la manière dont ils seraient progressivement amenés à saisir les enjeux essentiellement moraux de la lutte.

aujourd'hui l'opinion internationale au sujet de l'intervention militaire. Ce qui apparaît en tout cas ici, c'est la nécessité, lorsqu'on veut penser la non-intervention de façon conséquente, de concevoir la liberté non comme un contenu politique pré-donné, constituant un modèle à reproduire, mais comme un processus réellement autonome, ou encore comme une « création », que la guerre civile pourrait faire émerger.





## Le problème de la composition politique chez Spinoza : hypothèses ontologiques et perspectives pratiques

Sophie Laveran

La quatrième partie de l'*Éthique* est traversée par un mouvement tout à fait singulier : l'analyse de la condition passionnelle de l'homme y est exposée en relation dynamique avec une rigoureuse évaluation des affects, destinée à repérer ceux qui peuvent aider l'effort vers la vie libre. Ces deux directions peuvent sembler hétérogènes, l'une relevant de la description anthropologique et l'autre étant ordonnée à une visée normative proprement éthique ; leur articulation requiert donc certains aménagements et précautions. À cet égard, le scolie de la proposition 18 est tout à fait symptomatique de cette interpénétration des problématiques et des objectifs de Spinoza dans cette quatrième partie. En effet, il introduit une série de propositions dont le but sera de « montrer ce que la raison nous prescrit, et quels sont les affects qui conviennent avec les règles de la raison humaine, et quels sont, au contraire, ceux qui leur sont contraires »<sup>1</sup> : il se situe ainsi au moment stratégique du passage de l'anthropologie à l'éthique. Or cette transition est fort délicate, à tel point que Spinoza interrompt la continuité du raisonnement lui-même :

Mais avant de commencer à procéder à ces démonstrations selon notre proluxe ordre Géométrique, j'aimerais d'abord montrer brièvement ici ce que nous dicte la raison, pour que chacun perçoive plus aisément ce que je pense<sup>2</sup>.

Ce scolie se présente donc comme un texte à mi-chemin entre le programme, le résumé pédagogique et le manuel provisoire des prescriptions de la raison, destiné aux hommes en tant qu'ils sont marqués par la servitude

---

1. *Éthique*, IV, 18, scolie. Pour le texte de l'*Éthique*, nous citons la traduction de B. Pautrat (Paris, Seuil, 1988).

2. *Ibid.*

et soumis aux affects – comme l’indique le titre de cette quatrième partie<sup>3</sup>. Cette synthèse pourrait résonner comme un écho des méthodes stoïciennes ou épicuriennes, qui intégraient, aux côtés de longs traités, l’usage actif de courtes lettres, maximes ou articles pour favoriser l’inscription dans la mémoire des principes philosophiques et faciliter leur mise en pratique. Mais si la démarche nous semble familière, la conclusion à laquelle parvient Spinoza constitue l’un de ces moments où tous les repères conceptuels semblent brouillés :

Il n’est rien, dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout, en sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps, de s’efforcer tous ensemble de conserver leur être, autant qu’ils peuvent, et de chercher tous ensemble et chacun pour soi l’utile qui est commun à tous<sup>4</sup>.

Cette fin de texte ne peut manquer de nous plonger dans une certaine perplexité : à quoi correspond cet étrange processus de composition auquel nous invite Spinoza ? Que signifie « se convenir tous en tout » et devenir « pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps » ? Peut-on vraiment envisager sans contradiction la possibilité de chercher l’utile à la fois « tous ensemble » et « chacun pour soi » ? Pour le dire en un mot, ce scolie, qui se présentait à l’origine comme une pause didactique, une respiration permettant d’appréhender plus aisément la suite des démonstrations, s’achève sur cette déroutante vision, à mi-chemin entre la physique et la politique, d’une unification psychophysique de la société comme horizon ultime de l’effort rationnel.

Sur ce point précis, les études spinozistes – pourtant si prolifiques en matière de politique – semblent relativement silencieuses : si la réflexion sur le concept de multitude dans le *Traité politique* a récemment donné lieu à de passionnantes analyses<sup>5</sup>, il semble que la « composition » présentée dans ce passage comme objet de prescription éthique n’ait, en tant que telle, guère retenu l’attention des commentateurs de Spinoza<sup>6</sup>. Et pourtant, cette

3. *De la servitude humaine, autrement dit, des forces des affects*.

4. *Éthique*, IV, 18, scolie.

5. Cf. par exemple : V. Morfino, *Le temps de la multitude*, Paris, Éditions Amsterdam, 2010 ; F. Del Lucchese, *Tumultes et indignation : conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009 ; C. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008 ; Y. Citton et F. Lordon, *Spinoza et les sciences sociales : De la puissance de la multitude à l’économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008 ; S. Ansaldi, « Conflit, démocratie et multitude : l’enjeu Spinoza-Machiavel », *Multitudes*, 2006/4 n° 27, p. 217-225 ; W. Montag, « Chi ha paura della multitudine ? », *Quaderni materialisti*, n° 2, 2003 ; E. Balibar, « Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur », M. Senn et M. Walther (dir.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zürich, Schulthess, 2001, p. 105-137.

6. A. Matheron dans son chapitre consacré aux « Fondements de la vie raisonnable » (*Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988 (1<sup>ère</sup> édition : 1969), p. 241-284), envisage certes la constitution de cet « Individu unique » (p. 265) à partir de ce qu’il appelle la « convergence des *conatus* » (p. 264) et l’« égo-altruisme biologique » (p. 266). Pour autant

caractérisation ne va de soi ni dans l'économie de la pensée spinozienne, ni au regard des problèmes philosophiques, à première vue extrêmement hétérogènes, qu'elle réactive :

- Quels seraient les fondements, les causes et les modalités de ce processus de composition ?
- Quel statut ontologique accorder au Corps/Esprit unique ainsi composé ?
- Comment défendre l'idée que l'utile est toujours, et sans ambiguïté, « commun à tous » ?

Pour affronter ces difficultés, nous nous proposons d'explorer une piste ouverte par le scolie lui-même : si, comme le suggère le passage cité, la raison nous invite d'abord à *souhaiter* cette union inédite entre les hommes, notre enquête pourra commencer par explorer la disposition à la fois affective et réflexive qu'elle implique. Comment naît le *désir* de composer un seul Esprit et un seul Corps ? Nous pourrions, à partir de là, essayer de caractériser la spécificité de cette composition, en la distinguant, notamment, des autres processus interhumains. Ce travail nous invitera alors à ressaisir les enjeux de la réflexion politique spinozienne, en tant qu'elle occupe une place tout à fait stratégique dans l'articulation entre anthropologie et éthique.

### Un obscur objet du désir...

Reprenons donc la lecture du passage qui nous intéresse à partir de l'étrange désir qui y est évoqué, et dont Spinoza considère qu'il est le plus à même de permettre aux hommes de « conserver leur être » : « souhaiter (*optare*) (...) de se convenir tous en tout ». Le fait même que la prescription rationnelle – puisqu'il est question dans ce scolie d'introduire une réflexion sur « les affects qui conviennent avec les règles de la raison humaine » – se formule en termes de souhait ne peut manquer d'attirer notre attention : le désir constitue le moteur de la conduite rationnelle comme de toute autre action humaine. Si donc le souhait en est la forme la plus réfléchie, comme l'indique le verbe *optare*, qui se distingue à cet égard du terme *appetere* (beaucoup plus fréquent sous la plume de Spinoza, et plus propre à désigner le déploiement spontané des volitions), il reste bien dans le champ du désir. L'homme raisonnable se caractérise ainsi d'emblée par son aptitude à « bien désirer » : dans cette perspective, ce scolie n'a rien d'original, ni

---

il n'explicite pas vraiment le concept de composition qui y est en jeu. Quant à C. Ramond, il intègre cette composition à « La hiérarchie des choses singulières » (*Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 211-213) en appliquant à la société humaine le modèle des « pendules composés » de M. Gueroult (*Spinoza. L'âme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 171-185), mais ne l'articule pas – parce que tel n'est pas son objet – à la visée prescriptive qui l'anime.

du point de vue de l'histoire de la philosophie, ni au regard de l'œuvre spinozienne dans son ensemble<sup>7</sup>. Quelle est donc la nouveauté introduite par ce texte de l'*Éthique* ? En premier lieu, il explicite le principe et le contenu du lien qui unit la raison au désir :

La raison ne demande rien contre la nature, c'est donc elle-même qui demande que chacun s'aime lui-même, recherche ce qui lui est utile, ce qui lui est véritablement utile, et aspire à tout ce qui mène véritablement l'homme à une plus grande perfection, et, absolument parlant, que chacun s'efforce, autant qu'il est en lui, de conserver son être. [...] Ensuite, puisque la vertu (*par la Défin. 8 de cette p.*) n'est rien d'autre qu'agir d'après les lois de sa propre nature, et que nul ne s'efforce (*par la Prop.7 p.3*) de conserver son être sinon d'après les lois de sa propre nature, de là suit, *premièrement*, que le fondement de la vertu est l'effort même pour conserver son être propre<sup>8</sup>.

Deux éléments importants sont à relever ici. En premier lieu, la continuité entre nature et raison : les prescriptions éthiques s'enracinent dans le *conatus*, ou « effort pour persévérer dans l'être », qui n'est « rien d'autre que l'essence même de l'homme »<sup>9</sup>, et dont le désir est une des modalités<sup>10</sup>. Deuxièmement, les règles de la raison peuvent toutes se ramener à la recherche de l'utilité véritable, elle-même définie comme l'ensemble des moyens de notre perfectionnement. Ce qui articule la rationalité au désir est donc la considération de l'utile. Reste bien sûr à déterminer selon quels critères il sera judicieux de discriminer l'« utile véritable », et par voie de conséquence, la valeur rationnelle des différents objets de désir.

Nous pouvons néanmoins déjà noter que, d'après ce passage, la sagesse est littéralement *fondée* dans l'essence humaine, la puissance qu'elle enveloppe, et consiste à favoriser autant que possible son déploiement. Or celui-ci se trouve pris dans une condition irréductible, à savoir, l'inscription de l'homme dans la nature, qui le place d'emblée au milieu des autres choses, susceptibles d'aider ou de contrarier son effort, comme l'indique la suite du scolie :

Du Postulat 4 p. 2 il suit que nous ne pouvons jamais faire de n'avoir pas besoin de quelque chose d'extérieur à nous pour conserver notre être, et de vivre sans avoir commerce avec les choses qui sont à l'extérieur de nous<sup>11</sup>.

---

7. Par exemple, le *Traité de la réforme de l'entendement* s'ouvre sur un célèbre prologue qui retrace le chemin de discrimination des objets du désir pour parvenir à la recherche philosophique.

8. *Éthique*, IV, 18, scolie.

9. *Éthique*, III, 9, scolie.

10. Puisqu'il est défini comme l'appétit (c'est-à-dire le *conatus* rapporté à la fois au corps et à l'esprit) accompagné de la conscience de l'appétit (*Éthique*, III, 9, scolie).

11. *Éthique*, IV, 18, scolie.

Toute la difficulté philosophique est là : tenir ensemble, à la fois cette puissance spontanée qui rend apte à la vertu, et la finitude, qui rend impossible la vertu solitaire. C'est précisément au point de rencontre entre ces deux dimensions de la condition humaine que peut se former le souhait de « se convenir tous en tout, en sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps » : parce que quelque chose nous en rend capables, et parce que quelque chose y fait obstacle, il relève d'un questionnement éthique et appelle une stratégie.

Avant de nous interroger sur le sens de cette convenance et de cette composition, notons que la référence au postulat 4 de la partie II de l'*Éthique* situe la réflexion dans le cadre de la physique spinozienne. Une de ses implications majeures relativement au corps humain est en effet qu'il « a besoin d'un très grand nombre d'autres corps »<sup>12</sup> pour se conserver. Ce renvoi à la conception des corps et de leurs interactions appelle deux remarques :

– La compréhension de la composition psychophysique des corps et esprits humains, dont il est question quelques lignes plus loin, pourra s'appuyer sur les développements de la « petite physique », qui se trouvent dans la deuxième partie de l'*Éthique*, entre les propositions 13 et 14, et contiennent les linéaments d'une théorie de la composition des corps.

– Dans un texte dont la visée est prescriptive, il confirme ce que nous avons souligné en introduction, à savoir la circulation et l'enclassement incessants des plans descriptif et normatif dans la quatrième partie de l'*Éthique*.

L'étude de la nature révèle donc l'impossibilité de concevoir un individu sans ses relations avec les autres : le commerce constitue la condition fondamentale des choses singulières, sans laquelle elles ne pourraient subsister. Pourtant, de cette situation de besoin à l'égard de l'extériorité, Spinoza ne conclut pas à l'impuissance. Les échanges avec les autres choses, loin d'indiquer un déficit de notre être, ouvrent les voies de son perfectionnement :

Si, par ailleurs, nous regardons notre Esprit, il est sûr que notre intellect serait plus imparfait si l'Esprit était seul, et n'avait rien d'autre à comprendre que soi. Il y a donc hors de nous bien des choses qui nous sont utiles, et auxquelles, pour cette raison, il faut aspirer<sup>13</sup>.

Le désir de composition des corps et des esprits prend donc naissance dans ce contexte de dépendance, qu'il réinvestit à la lumière de la compréhension rationnelle de l'utilité proprement humaine. C'est en effet parce qu'il n'y a rien qui lui soit « plus utile que l'homme »<sup>14</sup> que l'homme

---

12. *Éthique*, II, postulat 4 (post proposition 13).

13. *Éthique*, IV, 18, scolie.

14. *Ibid.*

ne peut rien souhaiter de mieux que cette unification psychophysique. La recherche de l'utile est bien le principe, immanent au *conatus* humain, qui fonde la prescription rationnelle de former collectivement « pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps ». Si donc il existe bien quelque chose comme un « utilitarisme » chez Spinoza, il faut, nous semble-t-il, se garder de lui donner un sens trop rigoureusement individualiste, voire proto-libertarien, comme le font certains commentateurs de la politique spinozienne<sup>15</sup>. Nous y reviendrons lorsque nous interrogerons le sens du verbe *convenir*, dans l'expression « convenir tous en tout ».

Reste à présent à comprendre pourquoi il s'agit d'un souhait, c'est-à-dire, non seulement de quelque chose qui relève d'une fin valable pour la raison, mais encore de quelque chose dont la réalisation n'est pas garantie. À cet égard, un passage du *Traité théologico-politique* est particulièrement éclairant : le paragraphe 5 du troisième chapitre, qui s'ouvre sur une considération sur « ce que nous désirons de façon honnête »<sup>16</sup>. Spinoza commence par signaler que les objets sur lesquels se porte un désir « honnête », autrement dit, raisonnable, se ramènent tous à la connaissance (« connaître les choses par leurs causes premières »), la vertu (« acquérir l'habitude de la vertu ») et la jouissance d'une certaine qualité de vie (« vivre en sécurité avec un corps sain »). Il repère ensuite une différence entre les deux premiers et le troisième : si en effet les moyens d'obtenir ceux-là trouvent leurs causes « dans la nature humaine elle-même ; de sorte que leur acquisition dépend principalement de notre seule puissance »<sup>17</sup> ; en revanche, la jouissance de celui-ci dépend essentiellement des choses externes. Pourtant, Spinoza souligne qu'en dépit de l'importance de la fortune (c'est-à-dire tout ce qui arrive « par des causes externes et inattendues »<sup>18</sup>), les hommes ne sont pas totalement démunis et dépourvus de pouvoir en la matière :

Pour vivre en sécurité, et pour se préserver des attaques des autres hommes et aussi de celles des animaux, la vigilance et le gouvernement des hommes peuvent être fort utiles. À cet égard, la Raison et l'expérience n'ont pas enseigné de moyen plus sûr que de former une société par des lois déterminées, d'occuper une certaine région du monde et de concentrer les forces de tous comme en un corps unique – celui de la société<sup>19</sup>.

---

15. Cf. par exemple D. Den Uyl, *Power, State and Freedom : An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1983 ; L. C. Rice, « Individual and Community in Spinoza's Social Psychology », in E. Curley et P.-F. Moreau, *Spinoza. Issues and directions*, Leiden, Brill, 1990, p. 271-285.

16. *Traité théologico-politique*, chapitre III, § 5. Nous citons le *Traité théologico-politique* dans la traduction de J. Lagrée et P.-F. Moreau (Paris, Presses Universitaires de France, 1999).

17. *Ibid.*

18. *Traité théologico-politique*, chapitre III, § 3.

19. *Traité théologico-politique*, chapitre III, § 5.

Nous pouvons souligner plusieurs points importants. D'abord, nous trouvons peut-être dans ce texte une première formulation de ce qui deviendra le processus décrit dans le scolie de la proposition 18 de la quatrième partie de l'*Éthique* : l'idée de « concentrer les forces de tous comme en un corps unique (*quasi corpus*) » n'est pas sans familiarité avec le projet de composer « un seul Esprit et un seul Corps ». Le lien entre désir rationnel et unification sociale est ainsi confirmé, même si, dans le *Traité théologico-politique*, une distinction forte est opérée entre la sphère de la vertu et celle de la vie commune – ce qui cessera d'être le cas dans l'*Éthique*. Ensuite, nous comprenons en quoi la formation de ce « quasi-corps » unique relève bien du souhait, c'est-à-dire à la fois d'une exigence rationnelle et de conditions de réalisation qui ne sont pas toujours garanties. En effet, elle ne se produit pas sans la « vigilance » et le « gouvernement des hommes », autrement dit sans quelque chose comme un *art politique*. Nous ne donnons pas ici à « art » son sens le plus fort, comme le ferait une lecture « artificialiste » de la politique spinozienne – et qui la rabattrait considérablement sur celle de Hobbes – ; nous l'entendons au sens d'une pratique raisonnée et réfléchie de l'organisation sociale. Spinoza lui-même emploie ce terme dans cette acception, dans l'Appendice à la quatrième partie de l'*Éthique*, toujours en relation avec la thématique de l'unification interhumaine : les hommes ont bien intérêt à « nouer des relations, et [...] s'enchaîner de ces liens par lesquels ils fassent d'eux tous un seul, plus apte »<sup>20</sup>, mais la raison et l'expérience enseignent qu'« il y faut de l'*art* et de la vigilance »<sup>21</sup>. Si la raison ne demande rien contre la nature, il nous paraît essentiel de ne pas surdéterminer cette notion d'art ; en revanche son importance dans le processus de composition sociale semble déterminante.

Une société a ainsi beaucoup à gagner si elle est « fondée et gouvernée par des hommes prudents et vigilants »<sup>22</sup>, et elle constitue le moyen le plus sûr d'obtenir le troisième objet du désir honnête. Or il est intéressant de remarquer dans quel contexte intervient ce passage : dans ce chapitre III du *Traité théologico-politique*, consacré à la question de l'élection des Hébreux, Spinoza recherche tout particulièrement un critère capable de distinguer les nations entre elles. Qu'est-ce qui permet de dire qu'une nation en « dépasse » une autre – puisque tel semble être le sens que l'Écriture donne à l'élection hébraïque ? Spinoza commence par exclure une différenciation raciale ou ethnique, qui mettrait en jeu des natures nationales dont les unes seraient supérieures aux autres<sup>23</sup>. Si les nations se distinguent entre elles,

20. *Éthique*, IV, Appendice, chapitre XII.

21. *Éthique*, IV, Appendice, chapitre XIII. Nous soulignons.

22. *Traité théologico-politique*, chapitre III, § 5.

23. Cette position est déjà très ferme dans ce chapitre, où il affirme sans ambiguïté que la nature humaine étant universelle, le principe de différenciation entre les nations n'en est pas déductible, « sauf si nous voulons rêver que la nature a jadis produit des genres d'hommes différents » ; elle sera réitérée avec la même force plus tard dans l'ouvrage : « La nature ne crée pas de nations : elle crée des individus qui ne se distinguent en nations que par la différence des langues, des lois et des mœurs reçues » (chapitre XVII, § 26).

cela ne pourra pas être en vertu d'une différence dans la nature humaine, ni donc dans ce qui en dépend essentiellement, comme les deux premiers objets du désir honnête :

Sous le rapport de l'entendement et de la vertu, c'est-à-dire sous le rapport de la béatitude, Dieu [...] est également propice à tous<sup>24</sup>.

Les nations ne pourront ainsi être comparées qu'au regard du troisième objet du désir rationnel : la sécurité et la santé, qui dépendent de la fortune d'une part, et de l'art politique, d'autre part. Si, dans le cas des Hébreux, la « félicité temporelle de l'État » est surtout redevable à la fortune, au « secours externe de Dieu »<sup>25</sup>, il ne semble pas impossible d'en dégager les conditions internes, en tant qu'il peut être favorisé par l'art de gouverner et de vivre en société. En effet, au regard du deuxième critère de distinction, une nation est supérieure à l'autre en tant que son organisation remplit plus efficacement sa fonction (assurer la sécurité). L'articulation entre les prescriptions de la raison et le désir de former une communauté unie rencontre ainsi un troisième espace qui est celui de la philosophie politique, en tant qu'elle interroge non seulement les fondements de l'État, mais aussi les meilleures formes de gouvernement. Notre réflexion achoppe donc sur un nouveau problème : comment réaliser cette composition de corps et d'esprits à laquelle nous exhorte la raison ?

## La chose politique en question

Nous devons à présent nous risquer à quelques hypothèses, dans la mesure où Spinoza n'exprime jamais en ces termes son projet politique : aucun texte ne propose explicitement de méthode ou de stratégie dont le but serait de produire cette composition psychophysique à laquelle fait allusion le scolie que nous cherchons ici à éclairer. Pour nous aventurer sur cette *terra incognita*, nous nous proposons de nous appuyer sur les indications que donne Spinoza sur les causes des succès rencontrés en matière d'organisation politique. Ainsi, lorsqu'il évoque la « félicité temporelle de l'État » et ses conditions, il insiste sur le rôle fondamental des lois :

L'État ne peut se conserver que par des lois auxquelles chacun est tenu. Si tous les membres d'une même société veulent se passer des lois, par ce fait même ils dissoudront la société et détruiront l'État<sup>26</sup>.

24. *Traité théologico-politique*, chapitre III, § 7.

25. *Traité théologico-politique*, chapitre III, § 6.

26. *Ibid.*



Nous devons tirer toutes les conséquences de ce texte. Pour commencer, il est remarquable que la question centrale qui occupe Spinoza soit celle de la conservation de la société et de l'État : il importe qu'ils « persévèrent dans l'être », pourrait-on dire, exactement comme il importe à la félicité d'un individu donné que son *conatus* puisse se déployer. Qu'est-ce qui permet à l'État de se conserver ? D'après ce passage, il semble que, plus encore que l'existence de lois communes, ce principe réside dans la constance avec laquelle elles sont observées, et en dernière analyse, dans le désir (« veulent ») de ses membres de vivre sous ces lois elles-mêmes. Dès lors que ce désir et cette obéissance disparaissent, la société et l'État cessent tout simplement d'exister. Mais du même coup, l'interrogation sur les conditions de la pérennité de l'État ouvre sur une autre question : dire que sans ses lois, une entité politique disparaît, c'est bien dire quelque chose de son essence, s'il est vrai qu'appartient à l'essence d'une chose « ce sans quoi la chose, et inversement ce qui sans la chose, ne peut ni être ni se concevoir »<sup>27</sup>.

Le problème de la conservation de l'État déborde ainsi largement le cadre de la seule philosophie politique, car nous pouvons nous demander, à l'instar d'autres commentateurs de Spinoza<sup>28</sup>, à quel type d'entité nous avons affaire : qu'est-ce donc qu'un État ? Quel est son statut ontologique ? S'il a une essence, quelque chose qui le pose – ses lois en tant qu'elles sont effectivement observées –, peut-il pour autant prétendre au statut de chose ? Pour cela, il faudrait qu'il soit doté d'un *conatus*, c'est-à-dire d'un effort interne de persévérance dans l'être, puisqu'il s'agit de « l'essence actuelle » de chaque chose<sup>29</sup>. Mais si l'art politique est requis pour que les lois soient observées, cela ne signifie-t-il pas que ce *conatus* n'est justement pas donné, dans le cas de l'État ?

Pour répondre à ces questions, nous nous proposons de suivre la double piste ouverte par le scolie de la proposition 18 de la quatrième partie de l'*Éthique*, à savoir, la rencontre de la physique et de l'éthique. En ce qui concerne la physique, précisons d'emblée que l'inscription de la politique dans la théorie des corps n'a rien d'analogique, et n'est par conséquent pas réductible à la métaphore du « corps politique », comme c'est le cas chez Hobbes<sup>30</sup>. En effet, comme toute chose, la société et l'État obéissent aux lois de la nature : les hommes ne constituent pas plus un « empire dans

---

27. *Éthique*, II, définition 2.

28. Sur ce point, cf. P.-F. Moreau (*Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 441-459 : « L'état comme individu »), qui résume le débat entre les thèses « naturaliste » (A. Matheron) et « artificialiste » (D. Den Uyl et L. C. Rice), et E. Balibar (*Op.cit.*, cf. *infra*, note 5), qui propose de repenser la question à partir de la notion de « transindividuel », empruntée à Simondon (cf. aussi « Individualité et transindividualité chez Spinoza », P.-F. Moreau (dir.), *Architectures de la raison*, Fontenay/St Cloud, ENS Éditions, 1996). Quant à nous, nous nous intéressons plus spécifiquement à l'articulation entre physique et éthique qui se joue dans la caractérisation de la communauté politique.

29. *Éthique*, III, 7.

30. *Léviathan*, préface.

un empire »<sup>31</sup> collectivement qu'individuellement. En revanche, si Spinoza prend soin de nuancer ses caractérisations lorsqu'il évoque les sociétés ou les États (« *comme en un corps unique* », « *pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps* »<sup>32</sup>), c'est parce que leur réalité est problématique – autrement dit, leur prétention à être une véritable *chose*, et non un être de raison par exemple. Et c'est précisément pour cette raison que la composition psychophysique fait l'objet d'un souhait, d'une prescription éthique, plutôt que d'une description. C'est pourquoi nous pensons que seule la considération des deux dimensions – l'inscription dans la physique et la thématization éthique – permet de donner tout son sens au phénomène qui est envisagé dans le scolie de la proposition 18 de la quatrième partie de l'*Éthique*.

Il y a ainsi bien une difficulté à penser la « chose politique ». Examinons donc à quelles conditions quelque chose est une chose, pour Spinoza. Nous disposons pour cela de la définition des choses singulières énoncée dans la deuxième partie de l'*Éthique* :

Par choses singulières, j'entends les choses qui sont finies, et ont une existence déterminée. Que si plusieurs Individus concourent à une même action en sorte qu'ils sont tous ensemble cause d'un même effet, je les considère tous, en cela, comme une même chose singulière<sup>33</sup>.

La première partie de la définition ne nous éclaire pas vraiment sur le statut de l'État ou de la société : dans la mesure où leur existence n'est pas garantie en tant que « corps », mais seulement envisagée comme « quasi-corps », elle reste difficile à délimiter et à caractériser. En revanche, la deuxième partie de la définition nous donne peut-être la condition sous laquelle il devient possible de les considérer comme une chose singulière : dès lors que les hommes en leur sein concourent à une même action, et produisent un même effet.

Si nous rassemblons les éléments dont nous disposons, à partir du *Traité théologico-politique* et de cette définition, nous pouvons former l'hypothèse suivante : l'État peut devenir une chose singulière si ses membres participent tous à sa conservation, c'est-à-dire, « veulent » tous vivre sous les mêmes lois. Or cette thématization rejoint très précisément l'horizon de la définition de l'individualité physique :

Quand un certain nombre de corps [...] se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un rapport précis, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps ou Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union entre corps<sup>34</sup>.

31. *Éthique*, III, préface.

32. *Traité théologico-politique*, chapitre III, § 5 et *Éthique*, IV, 18, scolie. Nous soulignons.

33. *Éthique*, II, définition 7.

34. *Éthique*, II, 13, définition.

Ce qui conforte notre hypothèse, à ce stade de l'analyse, c'est la frappante convergence de termes de cette définition et de ceux du scolie de la proposition 18 de la quatrième partie : il y est dans les deux cas question de composition, d'union, de constitution d'« un seul » à partir d'une pluralité. Nous pouvons donc supposer que ce que deviendraient les esprits et les corps humains à l'occasion de leur composition serait quelque chose comme un *individu politique*. Les « parties » seraient les hommes qui s'associent, le « mouvement » qu'ils se communiquent serait le désir de vivre ensemble, et le « rapport précis » qui gouverne cette communication serait l'ensemble des lois. Et il s'agit bien d'un principe de distinction – permettant par exemple de comparer les États entre eux. Ainsi, le critère d'évaluation des communautés (ou, pour le dire dans les termes du *Traité théologico-politique*, ce qui distingue les nations les unes des autres) sera leur degré d'*individualité*, c'est-à-dire, sera fonction de la solidarité, de la communication et de l'équilibre entre les parties qui les composent : c'est la force de l'union des désirs qui déterminera ce degré d'individualité des collectifs humains. Notre hypothèse doit donc être complétée : l'État peut devenir une chose singulière sous certaines conditions seulement (si tous ses membres se comportent comme des « parties » composantes, si leurs rapports, déterminés et constants, ont pour effet l'obéissance aux lois) ; quant à l'art politique, il est nécessaire à la production de cet effet et consiste tout entier à le produire.

Si c'est l'obéissance à la loi qui garantit l'intégrité de l'État, l'art politique requiert dès lors de déterminer les fondements et les causes de cette obéissance. Pour soumettre notre hypothèse à l'examen, nous disposons de l'exemple des Hébreux, peuple qui a rencontré, comme nous l'avons rappelé, un certain succès en matière de « félicité temporelle de l'État ». L'analyse critique de leur histoire, au chapitre XVII du *Traité théologico-politique*, peut en effet être lue comme une enquête sur les conditions et les obstacles à la conservation d'un État, autant que comme une recherche sur les moyens de produire la sujétion. Or si « ce n'est pas la raison de l'obéissance, mais c'est l'obéissance, qui fait le sujet »<sup>35</sup>, il reste que certains affects semblent plus efficaces que d'autres pour déterminer les hommes à obéir. Ainsi, lorsqu'il s'intéresse à l'extraordinaire dévotion des Hébreux envers leur patrie, Spinoza repère deux principaux ressorts affectifs, la haine et l'amour. La haine des autres nations peut certes produire certains effets identificatoires<sup>36</sup> ; toutefois, son efficace reste très limitée, parce qu'elle ne constitue pas en elle-même une raison d'observer les lois. Face à cette logique xénophobe, purement négative, Spinoza souligne deux raisons positives de l'attachement des Hébreux à leur patrie : « l'argument de

35. *Traité théologico-politique*, chapitre XVII, § 2.

36. Spinoza a cependant conduit une critique de cette logique dès le début du chapitre III : l'imaginaire de la « nation élue » tend à se nourrir de l'illusion que la jouissance exclusive d'un bien (la « préférence » accordée par Dieu) en augmente la valeur et à alimenter la haine envers les autres nations. Voir aussi la critique de la notion d'« ennemi de Dieu » au § 23 du chapitre XVII.

l'intérêt, qui est la force et la vie de toutes les actions humaines » (nous y reviendrons), et la sagesse des prescriptions dont est constitué le « culte continu de l'obéissance »<sup>37</sup> (qui intègre des moments de réjouissances, de repos, de célébration, de plaisir favorisant l'obéissance, car « rien ne saisit plus l'âme que la joie qui naît de la dévotion »<sup>38</sup>). En associant le lien à la patrie à des affects joyeux, l'État dispose d'un plus large pouvoir de sujétion<sup>39</sup>. Ces deux éléments combinés expliquent ainsi, selon Spinoza, la puissance et la constance de l'amour des Hébreux pour leur patrie.

Au regard de notre questionnement sur le statut de l'État, nous pouvons d'ores et déjà noter que, si la haine ne peut jamais recouvrir l'essence d'une chose singulière, en tant qu'elle est un affect triste (c'est-à-dire non seulement passif, mais encore signe d'une diminution de la puissance d'agir), en revanche « l'amour de soi » en tant que « patrie » pourrait être considéré comme la forme que prend le *conatus* collectif dans le cas des Hébreux. En effet, l'*acquiescentia in se ipso* est une des manifestations de l'effort pour affirmer la puissance d'agir<sup>40</sup>. Nous trouvons peut-être alors une voie pour penser le « devenir-chose » de l'État : il peut développer un *conatus*, à condition que ce qui porte les sujets à l'obéissance soit une force de conservation, sinon active, du moins joyeuse.

Si tel est bien l'horizon de l'art politique, nous pouvons désormais comprendre en quel sens ce projet de singularisation peut se formuler en termes de composition et d'unification des corps et des esprits, des appétits et des efforts : il s'agit bien de désirer ensemble la même chose, à savoir, la préservation des lois. Mais, nous l'avons déjà souligné, « il y faut de l'art et de la vigilance »<sup>41</sup>. Pourquoi ? Une réponse semble s'imposer : il doit se trouver dans la nature des obstacles à ce mouvement. Il convient donc de resituer cette perspective éthique et politique dans l'anthropologie qui en détermine le cadre. En particulier, si la question centrale est celle des conditions de l'individuation politique, nous devons nous intéresser aux processus d'association dans toute leur diversité, afin de distinguer ceux qui sont capables de favoriser la composition des corps et des esprits, de ceux qui l'entravent. Or dans l'*Éthique*, Spinoza expose bel et bien, il nous semble, deux grands principes des relations sociales, concurrents et exclusifs : l'un, imaginaire, est l'idée de ressemblance ; l'autre, rationnel, est la convenance réelle des natures<sup>42</sup>. Nous nous rapporterons, pour le montrer, aux troisième et quatrième parties de l'ouvrage.

37. *Traité théologico-politique*, chapitre XVII, § 25.

38. *Ibid.*

39. En vertu d'une loi fondamentale du *conatus* : la joie aide son effort, et une idée associée à une joie aura, toutes choses égales par ailleurs, plus de force dans l'Esprit qu'une idée associée à une tristesse.

40. Cf. *Éthique*, III, 54 et 55, ainsi que le scolie de la proposition 55.

41. *Éthique*, IV, Appendice, chapitre XIII.

42. Par cette lecture nous nous séparons de la plupart des commentateurs, et au premier chef d'A. Matheron, pour qui « similitude de nature », « convergence des *conatus* » et accord entre les natures ne se distinguent pas (voir *op. cit.*, p. 259-264).

Revenons donc, en premier lieu, sur la notion de ressemblance, et en particulier sur le rôle qu'elle joue dans les rapports interhumains, à travers ce que Spinoza appelle l'imitation des affects. Le phénomène est introduit à partir de la proposition 15 de la troisième partie, qui étudie les phénomènes d'associations affectives fortuites :

N'importe quelle chose peut être par accident cause de Joie, de Tristesse, ou de Désir [...].

Par là nous comprenons comment il peut se faire que nous aimions ou que nous ayons en haine certaines choses sans nulle raison connue de nous, mais seulement par Sympathie (comme on dit) et Antipathie. Et c'est à cela qu'il faut également rapporter les objets qui nous affectent de Joie ou bien de Tristesse du seul fait qu'ils ont une ressemblance avec des objets qui nous affectent habituellement de ces mêmes affects<sup>43</sup>.

À la lumière de ce texte, il est possible de comprendre comment les liens imaginaires se forment, par des effets de ressemblance (dont on ignore souvent le principe et qui consistent, comme on le voit, en un amalgame), expliquant la présence en nous de sentiments dépourvus de tout fondement réel, et reposant en dernière analyse sur un double mouvement d'inclusion et d'exclusion : l'antipathie, autant que la sympathie, naissent de ces effets de ressemblance. Or ce concept de ressemblance est indéterminé, pour ne pas dire nébuleux, mélange confus d'identité et de différence. Il s'agit donc d'une idée incomplète, mutilée, comme toutes celles que produit l'imagination. Pour autant, cela ne l'empêche pas de déployer un champ d'efficience propre, celui de l'imitation des affects :

De ce que nous imaginons une chose semblable à nous, et que nous n'avons poursuivie d'aucun affect, affectée d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable<sup>44</sup>.

Les propositions 27 à 35 de la troisième partie de l'*Éthique* s'attachent tout particulièrement à étudier les effets sociaux de ce phénomène : pitié, bienveillance, gloire, honte, repentir, envie, jalousie, etc., qui trouvent leur source principale dans le désir de plaire aux autres et d'emporter leur adhésion, que Spinoza appelle aussi « ambition »<sup>45</sup>. Mais cette dynamique socio-affective est loin d'être sans entrave :

Nous voyons que chacun par nature aspire à ce que tous les autres vivent selon son propre tempérament, et tous y aspirant de pair, ils se font obstacle de pair, et tous voulant être loués ou bien aimés de tous, ils se haïssent les uns les autres<sup>46</sup>.

---

43. *Éthique*, III, 15, et scolie.

44. *Éthique*, III, 27.

45. *Éthique*, III, 31, scolie.

46. *Ibid.*

La logique mimétique est donc minée de l'intérieur par la rivalité des affects, elle-même issue d'un hiatus irréductible : si l'*impression* de ressemblance nous fait agir *comme si* nous étions tous les mêmes, la *distinction* fondamentale qui subsiste entre les choses singulières est tout à fait incompressible. La ressemblance est une idée inadéquate parce qu'elle renvoie à un processus d'identification fictive sur fond de différence réelle : la singularité de chaque chose n'y est pas comprise, et cette indifférenciation produit inévitablement des conflits d'intérêt et des haines. La ressemblance et l'imitation occasionnent donc un lien social non seulement inadéquat car imaginaire, mais également, précaire car contradictoire, puisqu'en lieu et place d'une identification effective, elles produisent la dissension, la rivalité et l'opposition.

Comment, donc, fonder une union solide et véritable, capable de porter les hommes à « se convenir tous en tout, en sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps » ? Dans l'économie de l'*Éthique*, Spinoza semble proposer de substituer, à la logique imaginaire de la ressemblance et de l'imitation, une logique rationnelle de l'utilité et de la convenance : sa réflexion sur la communauté est en effet complètement redéployée, dans la quatrième partie, à partir des prescriptions de la raison, comme il est manifeste dans le scolie de la proposition 18. Or la composition politique y est envisagée comme l'effort pour « chercher tous ensemble et chacun pour soi l'utile qui est commun à tous »<sup>47</sup>. Le nouveau fondement du lien social ne sera donc plus la ressemblance, mais bien l'utile : on retrouve ce que le *Traité théologico-politique* avait caractérisé comme « la force et la vie de toutes les actions humaines »<sup>48</sup>, à savoir, l'idée d'intérêt.

Il convient ici de clarifier ce qu'il faut entendre par « intérêt », afin de ne pas rabattre trop précipitamment l'analyse de Spinoza sur d'autres théorisations. Certes, l'utile est toujours relatif au *conatus* : c'est ce qui favorise l'effort pour persévérer dans l'être et, dans le cas de l'homme, « mène véritablement l'homme à une plus grande perfection »<sup>49</sup>. Mais lorsqu'il caractérise les choses utiles, Spinoza écrit :

On n'en peut inventer en pensée de meilleures que celles qui conviennent entièrement avec notre nature. Si en effet deux individus, par exemple, ayant exactement la même nature, se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun pris séparément. À l'homme donc, rien de plus utile que l'homme<sup>50</sup>.

La convenance est donc le terme clef, qui permet de donner un contenu à l'« utilitarisme » de Spinoza. Celui-ci est ainsi irréductible aux

47. *Éthique*, IV, 18, scolie.

48. *Traité théologico-politique*, chapitre XVII, § 25.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*

interprétations individualistes qui ont pu en être faites<sup>51</sup>, et requiert de s'interroger sur cette notion de convenance. Or ce qui surprend, ici, c'est que les expressions « convenir en nature » et « avoir exactement la même nature » apparaissent comme des synonymes, orientant le sens de la convenance vers une idée d'identité, de « mêmeté », plus encore que vers l'idée d'accord. De quoi s'agit-il ? Si nous entendons la nature au sens d'essence, il faut la comprendre comme *conatus* ; par ailleurs, si la singularité peut résulter d'une action de concours orientée vers un même effet (comme nous y autorise la deuxième partie de la définition des choses singulières déjà citée), nous pouvons envisager la possibilité d'une « identité de nature » entre deux choses différentes : deux choses peuvent « avoir exactement la même nature » si leurs efforts peuvent se combiner ou se cumuler pour devenir un seul effort. Tel serait le sens précis de la convenance : se convenir, c'est pouvoir être cause d'un même effet, autrement dit, c'est pouvoir devenir ensemble une même chose singulière – « avoir exactement la même nature ». Nous percevons dès lors très nettement ce qui distingue la ressemblance de la convenance : pour me convenir, une chose n'a pas besoin de me ressembler, en revanche elle doit avoir un *intérêt* commun avec moi, qui nous pousse à nous unir et à produire de nouveaux effets, plus complexes et plus assurés.

Il nous semble ainsi que les textes de Spinoza autorisent notre lecture : la singularisation politique peut être pensée comme le résultat d'un processus, dont le contenu serait une composition d'efforts, et dont le fondement serait la convenance des natures et des intérêts humains. Mais cette suggestion nous conduit à de nouveaux problèmes : comment expliquer cette convenance ? Pourquoi les intérêts seraient-ils « communs » ? Si l'art et la vigilance sont nécessaires pour fortifier les liens par lesquels les hommes font « d'eux tous un seul, plus apte »<sup>52</sup>, c'est bien parce que « les hommes sont divers »<sup>53</sup>... Il nous faut donc revenir sur cette tension entre les prescriptions de la raison, au regard desquelles l'utile est, sans équivoque possible, commun à tous, et la difficulté, pour les hommes, de s'enchaîner à ces relations d'union et d'amitié qui pourtant les rendent plus puissants.

## Communauté rationnelle et communauté joyeuse

Pour éclairer cette question, il convient de préciser le contenu de cet « intérêt commun » auquel fait référence Spinoza, et la manière dont il devient l'enjeu de l'art politique. En s'appuyant sur le scolie de la proposition 18 de la quatrième partie de l'*Éthique*, nous pouvons dégager deux pistes de recherche :

51. Notamment par D. Den Uyl et L. C. Rice, cf. *op.cit.*, note 15.

52. *Éthique*, IV, Appendice, chapitre XII.

53. *Éthique*, IV, Appendice, chapitre XIII.

– Si la composition psychophysique consiste à « se convenir tous en tout »<sup>54</sup>, le principe de l'utile commun sera la convenance entre les hommes. Or, « c'est en tant seulement qu'ils vivent sous la conduite de la raison, que les hommes nécessairement conviennent toujours en nature »<sup>55</sup> : la première perspective à envisager, pour penser la communauté d'intérêts, est la conduite rationnelle elle-même, dans sa mise en pratique collective.

– Ce scolie se rapporte à une proposition qui établit qu'« un Désir qui naît de la joie est, toutes choses égales d'ailleurs, plus fort qu'un Désir qui naît de la Tristesse »<sup>56</sup> : la joie, qui marque une augmentation de la puissance, fortifie le *conatus* et aide son effort. Si les affects qui se composent sont joyeux, ils produiront un désir plus puissant, plus durable, plus résistant, et donc, dans une perspective politique, plus à même de conserver l'État. L'autre voie possible, pour l'unification collective, pourrait donc consister en une promotion de la joie.

Il n'est peut-être pas impossible de penser la combinaison de ces deux voies. Mais nous devons au préalable expliciter le contenu de la réflexion politique qui s'attache à penser les modalités effectives de cette composition des corps et des esprits. Or il nous semble que le *Traité politique* réinvestit très précisément la question de l'unification politique dans son propre projet. Quel est ce projet ? Si l'on se réfère au début du traité, Spinoza se fixe l'objectif de dégager, à partir de l'expérience, « les genres de Cités que l'on peut concevoir pour faire vivre les hommes dans la concorde, en même temps que les moyens par lesquels on doit diriger la multitude, c'est-à-dire la contenir à l'intérieur de limites précises »<sup>57</sup>.

Cette dernière remarque est ambiguë : que signifie « diriger » la multitude ? Qui le fait et vers quoi ? Mais aussi : que faut-il contenir ? De quelles « limites » parle-t-on ici ? S'agit-il de dompter l'effrayant monstre populaire ? Il nous semble possible de problématiser ces questions politiques à partir de la même tension que celle qui se trouve dans la quatrième partie de l'*Éthique*, entre théorie de la nature et rationalité philosophique, entre enquête et normativité. En effet, l'idée de limite et le verbe « contenir » réapparaissent dans la suite de l'ouvrage, au détour d'une formule très surprenante :

La nature n'est pas *contenue* par les lois de la raison humaine, qui ne tendent à rien d'autre qu'à l'utile véritable et à la conservation des hommes<sup>58</sup>.

La thématique de la limitation revient donc sur fond de distinction entre le droit de nature, universel, et les prescriptions rationnelles, valables

54. *Éthique*, IV, 18, scolie.

55. *Éthique*, IV, 35.

56. *Éthique*, IV, 18.

57. *Traité politique*, chapitre I, § 3. Pour le *Traité politique*, nous citons la traduction de C. Ramond (Paris, Presses Universitaires de France, 2005).

58. *Traité politique*, chapitre II, § 8. Nous soulignons.



uniquement pour l'utilité humaine. À la lumière de ce nouvel élément, il est possible de relire la première formule, « contenir la multitude », comme un projet de politique rationnelle : la nature de la multitude n'est pas plus qu'une autre « contenue » par ce qui est véritablement utile aux hommes, c'est-à-dire par la raison. Ce rapport de débordement que la nature entretient avec la raison n'a certes rien, en lui-même, de déplorable ; mais si on le rapporte à l'utilité humaine, il devient un obstacle – et la cible naturelle de toute visée de perfectionnement. L'art politique consiste ainsi, en un premier sens, à contenir les hommes dans les bornes de leur propre intérêt, à les rendre aptes à limiter leur asservissement aux causes extérieures, en un mot à viser une communauté ordonnée aux préceptes de la raison.

La voie rationnelle est donc bel et bien présente dans le *Traité politique* ; elle y est d'ailleurs très clairement liée à la problématique de la puissance de la société, conçue en ce sens comme une chose singulière :

La Cité qui est fondée et dirigée selon la raison est la plus puissante et relève le plus de son propre droit<sup>59</sup>.

Relever de son propre droit, c'est assurer soi-même sa conservation ; il en va donc de la puissance de la chose, dans sa capacité à déployer son *conatus*. Par là se trouve confirmée la solidarité entre l'ontologie et la politique : si la question collective centrale n'est pas celle du danger extérieur, mais bien celle de l'unification interne, c'est parce qu'elle relève en dernière instance de la persévérance dans l'être de cette entité fragile qu'est le corps/esprit social. Spinoza n'a en effet cesse de répéter, tant dans le *Traité théologico-politique* que dans le *Traité politique*, qu'un État a toujours plus à craindre de ses sujets que de ses ennemis : non parce que la foule serait naturellement diabolique ou perverse, mais simplement parce que la puissance d'un État est fonction de la force d'union et de cohésion qui existe entre ses parties. Et c'est parce qu'une multitude asservie, dominée par la crainte, est nécessairement moins unie qu'une multitude libre, que le problème de la consistance de l'État, de sa permanence et de sa force, devient celui de la liberté des sujets.

Dans ces conditions, on comprend mieux à quoi renvoie l'idée de « multitude libre » – celle pour laquelle est écrite tout l'ouvrage<sup>60</sup>. Cette liberté est bien ordonnée au *conatus* lui-même :

Aussi longtemps que le droit naturel des hommes est déterminé par la puissance de chacun pris séparément, aussi longtemps est-il nul, et plus imaginaire que réel [...]. À quoi s'ajoute que les hommes ne peuvent guère se maintenir en vie ou cultiver leur âme sans le secours les uns des autres. De tout cela nous concluons que le droit de nature propre au genre humain ne peut guère se concevoir que là où les hommes ont des règles de droit communes<sup>61</sup>.

---

59. *Traité politique*, chapitre V, § 1.

60. *Traité politique*, chapitre V, § 6.

61. *Traité politique*, chapitre II, § 15.

La condition sociale est la seule à permettre au *conatus* humain d'exister réellement, et non comme une chimère, en vertu de l'anthropologie du besoin que nous avons mise en évidence. Or la société s'inscrit dans une dynamique de mise en commun, dont l'horizon rationnel est l'unité, ou, pour le dire dans les termes mêmes du *Traité politique*, le fait que les hommes soient « conduits comme par une seule âme »<sup>62</sup> : ceci implique à la fois un processus d'unification qui rappelle celui qu'évoque la scolie de la proposition 18 de la quatrième partie de l'*Éthique*, et la nécessité d'une conduction, qui semble renvoyer à l'idée de « diriger la multitude ». Dès lors, la question de l'efficacité politique devient : comment faire en sorte que la multitude soit conduite comme par une seule âme ? Pour cela, une union est nécessaire ; un principe de cohésion tel que le multiple (la multitude) puisse en un sens devenir un (une seule âme). Nous pouvons y trouver un écho de la définition de l'individualité dans l'*Éthique*, qui met en jeu l'« union entre corps »<sup>63</sup> par la composition des parties : le projet politique semble bien constituer une réflexion sur les conditions de l'individuation de la société. Or :

Il est impossible que la multitude soit conduite par une seule âme (...) si elle ne possède pas des règles de droit instituées selon le précepte de la raison<sup>64</sup>.

Tout ceci semble confirmer nos hypothèses : le processus d'unification politique relève des prescriptions de la raison ; mais, parce que celles-ci sont débordées par le droit de nature, l'art politique est nécessaire pour les instituer. C'est pourquoi le *Traité politique* apporte des éléments décisifs pour préciser le contenu de cet art politique. En premier lieu, la finalité de la société y est reformulée dans des termes nouveaux, qui ne sont plus exactement ceux du *Traité théologico-politique* :

Le meilleur régime pour tout État se connaît facilement à partir de la fin de la société civile, qui n'est à l'évidence rien d'autre que la paix et la sécurité de la vie<sup>65</sup>.

Non content de veiller à la sécurité, l'art politique consiste en outre en un art de la paix. Il ne faut pas entendre par là « une simple absence de guerre »<sup>66</sup> : selon Spinoza, les sociétés où règnent la terreur ou

---

62. *Traité politique*, chapitre II, § 16. Sur les différents sens que peut prendre cette expression, et en particulier sur l'indétermination du terme sur lequel porte la restriction « comme », nous renvoyons à l'article d'E. Balibar, « Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur », cf. *infra*, note 5.

63. *Éthique*, II, 13, définition.

64. *Traité politique*, chapitre II, § 21.

65. *Traité politique*, chapitre V, § 2.

66. *Traité politique*, chapitre V, § 4.

l'asservissement des citoyens sont des « déserts »<sup>67</sup>, des lieux de solitude, et non de véritables communautés. La paix est quelque chose positif, qui définit le contenu effectif de l'union politique, de la concorde :

C'est une vertu, qui naît de la force d'âme ; car l'obéissance est la volonté constante d'accomplir ce qui doit être fait selon le décret commun de la Cité<sup>68</sup>.

L'apparition de la thématique de la vertu et de la force témoigne de la continuité qui existe entre l'*Éthique* et le *Traité politique* à cet égard : de même que la réflexion éthique vise le perfectionnement de l'individu par le développement de ses capacités corporelles et mentales, de même, le projet politique se donne pour horizon la liberté de la multitude, entendue comme maximisation de sa puissance. Celle-ci a bien pour effet positif l'obéissance aux lois, non par peur de la sanction, mais par désir (« volonté ») de vivre en commun. En ce sens, ce n'est certes pas une coïncidence si Spinoza oppose la paix aux États dans lesquels les sujets sont « paralysés par la crainte »<sup>69</sup>, et souligne son lien avec la vie elle-même :

Lorsque nous disons que l'État le meilleur est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde, j'entends par là une vie humaine, qui se définit non par la seule circulation du sang et par les autres fonctions communes à tous les animaux, mais avant toute chose par la raison, véritable vertu de l'âme, et sa vraie vie<sup>70</sup>.

Parce que la crainte empêche l'élan vers la vie, et paralyse littéralement le désir, elle constitue l'antithèse même de la raison. Cette opposition entre crainte et inertie, d'une part, et raison et vie, d'autre part, se trouve aussi dans l'*Éthique* :

*Qui est mené par la Crainte, et fait le bien pour éviter le mal, n'est pas mené par la raison. [...]*

Corollaire. Un Désir qui naît de la raison nous fait directement rechercher le bien, et indirectement fuir le mal.

Scolie. Ce Corollaire s'explique par l'exemple du malade et du sain. Le malade mange ce qu'il déteste, par peur de la mort ; et l'homme sain prend plaisir à la nourriture, et de cette manière il jouit mieux de la vie que s'il avait peur de la mort et désirait directement l'éviter<sup>71</sup>.

Le désir rationnel est ainsi un mouvement d'affirmation, qui a pour effet de permettre le plaisir, la jouissance véritable de la vie ; tandis que celui qui est sous l'emprise des passions tristes ne peut jamais en goûter les délices,

67. *Ibid.*

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*

70. *Traité politique*, chapitre V, § 5.

71. *Éthique*, IV, 63.

car son horizon se réduit à une fuite de la mort. Obéir par crainte empêche toujours de goûter les bienfaits de la loi – qu'elle soit éthique ou politique. Au contraire, la raison est cette grande santé de l'esprit qui élargit les perspectives, et rend capable de vivre, au sens plein du terme ; l'obéissance qu'elle génère est le résultat d'une meilleure compréhension de ce qui est véritablement utile. De la même manière, un abîme sépare la multitude libre de la multitude soumise : « L'une s'applique à cultiver la vie, l'autre seulement à éviter la mort »<sup>72</sup>. La multitude libre, c'est la multitude saine, et sa liberté consiste en un culte de la vie ; elle est donc conduite par les prescriptions de la raison, qui invite à ce culte et alimente le désir actif d'obéir aux lois communes.

Mais Spinoza remarque aussi qu'une telle multitude est « conduite par l'espoir plutôt que par la crainte »<sup>73</sup>, parce que l'espoir, contrairement à la crainte, est un affect joyeux. Les deux pistes – affective et rationnelle – du scolie de la proposition 18 de la quatrième partie de l'*Éthique* se redéployent ainsi dans le *Traité politique* à travers la notion de multitude libre : si la liberté est « une vertu »<sup>74</sup> et que « rien de ce qui témoigne d'une impuissance »<sup>75</sup> ne peut s'y rapporter, une multitude libre ne peut être caractérisée par des passions tristes, toujours signes d'impuissance ; en revanche, elle pourra être déterminée par certaines passions joyeuses, qui marquent un accroissement de puissance. Il est sans doute impossible de supprimer toute passivité dans l'union politique, parce que les hommes « sont conduits par l'affect plus que par la raison »<sup>76</sup> ; toutefois, il faut remarquer qu'une tendance à la convenance est inscrite dans les *conatus* :

La multitude s'accorde (*convenir*) naturellement et veut être conduite par une seule âme<sup>77</sup>.

On retrouve ici l'idée de convenance associée à celle de nature : il y a donc bien, dans la nature humaine, un principe positif sur lequel s'appuyer pour mener à bien le projet politique conçu par Spinoza. De même qu'une réforme de l'entendement n'est possible que si l'on en trouve le moteur dans une puissance native de l'esprit, de même l'art politique a besoin d'une force inhérente à la nature humaine pour être mis en œuvre. À la lumière de notre enquête, nous pouvons supposer que cette force, c'est le désir de composition collective, dérivé du besoin et de l'intérêt, fortifié par les affects joyeux et réinvesti dans les prescriptions rationnelles. La question politique nous apparaît bien, en dernière analyse, comme le point crucial de l'articulation entre l'anthropologie et l'éthique – entre l'exigence d'une

---

72. *Traité politique*, chapitre V, § 6.

73. *Ibid.*

74. *Traité politique*, chapitre II, § 7.

75. *Ibid.*

76. *Traité politique*, chapitre VI, § 1.

77. *Ibid.*

enquête rigoureuse sur la nature humaine et la visée normative du projet philosophique spinozien.

Il est donc temps de ressaisir ensemble les deux pistes ouvertes par le scolie de la proposition 18 de la quatrième partie de l'*Éthique*. Il est évident que la raison alimente la production de joie, parce que, comme nous l'avons vu, elle fait jouir de la vie et fortifie le désir de vivre ensemble. Mais la réciproque est-elle vraie ? La joie peut-elle aider la raison ? La question est celle de la circulation entre la connaissance et la pratique : si les lecteurs de l'*Éthique* n'ont aucune difficulté à comprendre comment celle-ci doit être déterminée par celle-là, en revanche il n'est peut-être pas si évident d'envisager le mouvement inverse. Or, il faut rappeler ce que Spinoza entend par raison : c'est d'abord le nom du deuxième genre de connaissance, fondé sur la production de notions communes et d'idées adéquates des propriétés des choses<sup>78</sup>. Cette manière de former les idées procède, précisément, de ce qui est commun. Dès lors, comment ne pas envisager qu'il existe un lien essentiel entre les notions communes et la vie commune ? Comment en effet pouvons-nous former ces idées adéquates de ce qu'il y a de commun dans les choses, si nous n'avons pas l'*expérience* de cette communauté ? L'ouvrage semble confirmer cette hypothèse :

L'Esprit est d'autant plus apte à percevoir adéquatement plus de choses, que son Corps a plus de choses en commun avec les autres<sup>79</sup>.

Si la raison exhorte les hommes à composer « pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps », ce n'est donc pas uniquement au regard de l'utilité pratique, c'est aussi en vertu de son propre intérêt : fortifier la communauté des esprits et des corps, c'est favoriser la production des notions communes et de la connaissance adéquate. L'intérêt commun se révèle ainsi à la fois pratique et cognitif. Il y a donc une équivalence entre « utilité humaine commune » et « vie sous la conduite de la raison », par le truchement des notions communes et de la convenance des natures.

On comprend ainsi pourquoi et comment l'art politique, mais aussi le projet éthique rationnel, placent au centre de la réflexion la question de la constitution et de la fortification d'une communauté au sens fort du terme, c'est-à-dire comme véritable composition, qui repose sur des principes positifs d'association, et qui se trouve aussi être la condition du devenir rationnel des individus. Et ce, quand bien même les ressorts du lien social seraient d'abord passionnels : l'éducation, la participation aux décisions collectives, la répartition des biens et des tâches, la solidarité ont nécessairement des effets sur la rationalité des citoyens en tant qu'elles développent, justement, ce que l'on pourrait appeler le sens du commun, et permettent la formation des notions communes. Il n'y a alors pas de contradiction dans l'ultime proposition de la quatrième partie de l'*Éthique* :

---

78. *Éthique*, II, 40, scolie 2.

79. *Éthique*, II, 39, corollaire.

L'homme que mène la raison est plus libre dans la cité, où il vit selon le décret commun, que dans la solitude, où il n'obéit qu'à lui-même<sup>80</sup>.

De fait, « être avec » les choses qui nous conviennent favorise la production d'idées adéquates – et sans cela, il ne peut y avoir d'homme raisonnable. Le devenir actif n'est donc concevable que dans la communauté, dans l'exacte mesure où elle consiste en une concorde solide et durable : ce n'est certainement pas un hasard si l'Appendice à cette quatrième partie, qui contient de nombreux chapitres consacrés aux questions d'utilité publique, insiste tout particulièrement sur les vertus de la concorde. Parce qu'elle rend effective la communauté des intérêts, la concorde développe la rationalité et la liberté des citoyens, et produit par là même les conditions de sa reproduction : plus le lien social est déterminé par le désir commun de vivre ensemble, plus les hommes sont aptes à former des notions communes, plus leur rationalité se développe ; en retour, plus ils sont raisonnables, plus ils désirent vivre en commun et composer cette unité psychophysique qui les rend tous plus aptes à persévérer dans leur être.

À l'issue de notre parcours, nous pouvons tenter d'apporter des réponses aux questions que nous avons soulevées en introduction : si la raison invite à souhaiter la composition des corps et des esprits en une entité psychophysique unique, c'est d'abord en vertu d'un désir spécifique, qui est celui de vivre en sécurité et de préserver la santé. Or, l'accomplissement de ce désir réclame un art politique dont la tâche est de garantir la conservation de l'État, qui implique, au niveau ontologique, le processus de sa singularisation, et dont les fondements anthropologiques sont à chercher dans des dynamiques d'utilité et de convenance. Mais les effets d'une telle unification dépassent très largement l'horizon de la sécurité ou de la santé : parce qu'elle institue un régime de communauté véritable, cette composition devient la condition fondamentale d'une concorde active, de la vie proprement humaine et même du développement de la rationalité. Ces résultats ouvrent ainsi sur de nouvelles perspectives : en prenant acte, d'une part, de l'objectif de la quatrième partie de l'*Éthique*, à savoir le désir de « former une idée de l'homme à titre de modèle de la nature humaine que nous puissions avoir en vue », et d'autre part, de la conviction qu'« il n'est rien [...] que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout, en sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps », l'idéal éthique n'est-il pas toujours, en dernière instance, un projet collectif ? Le modèle de la nature humaine n'est-il pas au final un modèle de société ? Si tel est bien le cas, l'enchâssement de la description anthropologique et de la normativité philosophique, de l'étude de la nature et des prescriptions de la raison, semble se nouer dans la problématique du vivre ensemble ; si l'être de l'homme est inévitablement un « être avec » ou un « être parmi », son effort de perfectionnement ne pourra se penser qu'en relation et en

---

80. *Éthique*, IV, 73.

interaction avec les autres choses – et plus particulièrement, avec ces autres choses, humaines, qui ont exactement la même nature, le même désir, le même effort vers la vie commune : plus que des semblables, des choses qui conviennent entre elles, à la fois profondément autres par la singularité de leur essence, et profondément mêmes par la concordance de leur intérêt.





## Lucien Lévy-Bruhl et Frédéric Rauh : sociologie et psychologie dans le débat sur la science des mœurs

Kotaro Ono

### Introduction

Il y avait deux courants de la sociologie à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle en France, celui d'Emile Durkheim et celui de Gabriel Tarde. En déterminant le fait social comme « extérieur à l'individu » et « doué d'un pouvoir de coercition »<sup>1</sup>, comme l'institution, l'un a fondé la sociologie positive et l'école française de sociologie avec *L'Année sociologique* en 1897. Pour l'autre, les principes sociaux sont l'imitation et l'invention. Il refuse de déterminer le fait social comme transcendant à l'individu comme Durkheim. Tarde appelle la théorie de Durkheim « ontologique » plutôt que sociologique<sup>2</sup>. À la différence de celui-ci, Tarde voit d'ailleurs l'individu à l'origine des phénomènes sociaux. Il a enfin fondé la psychologie sociale ou plutôt « l'interpsychologie ». Cette opposition a-t-elle disparu après la mort de Tarde en 1904 ?

Un livre de Lévy-Bruhl publié en 1903, *La morale et la science des mœurs*, a suscité un grand débat<sup>3</sup> autour de la question de la morale et, par

---

1. Cf. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002 (première édition en 1894), p. 5.

2. Cf. « Société de Sociologie de Paris, séance du mercredi 9 décembre 1903, sociologie et morale, exposé par Frédéric Rauh, discussion par G. Tarde », *Revue internationale de sociologie*, p. 52.

3. Il y a deux études récentes sur ce débat. Cf. Frédéric Keck, « Le débat sur *La morale et la science des mœurs* de Lucien Lévy-Bruhl (1903). Le problème moral, entre philosophie et sociologie », in F. Worms (dir.), *Le Moment 1900 en philosophie*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2004 ; et Dominique Merllié, « La sociologie de la morale est-elle soluble dans la philosophie ? La réception de *La morale et la science des mœurs* », *Revue française de sociologie*, 2004. – Cf. également Dominique Merllié, « Lévy-Bruhl et la philosophie morale », *Durkheimian Studies/Etudes durkheimiennes*, 2002 ; et Georges Gurvitch, « La science des faits moraux et la morale théorique chez Durkheim », *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, Tome 2, 1969.

conséquent, de nombreuses recherches et travaux<sup>4</sup>. Il est possible de trouver la trace de l'opposition entre Durkheim et Tarde dans ce débat<sup>5</sup>. Dans cet article, nous allons étudier la réaction de Frédéric Rauh, philosophe français actuellement peu connu, à la science des mœurs de Lévy-Bruhl.

Pourquoi le débat sur la science des mœurs a-t-il pris tant d'ampleur ? Et pourquoi Lévy-Bruhl a-t-il écrit un livre sur la morale ? Ne considérer Lévy-Bruhl que comme le théoricien de la mentalité primitive, c'est oublier qu'il s'est longtemps intéressé aux problèmes moraux. Après sa thèse en 1885 concernant l'idée de responsabilité chez Kant, le positivisme a suscité chez lui un ébranlement intellectuel et il a appliqué la méthode sociologique au sens durkheimien à l'étude de la morale. Il appelle la sociologie de la morale « science des mœurs ». L'application de la méthode scientifique au domaine moral et la critique radicale des morales théoriques, métaphysiques ou religieuses, sont les raisons principales qui ont provoqué le débat. En plus de cela, son ouvrage se situe dans un contexte historique politiquement très important : celui de la laïcité. En effet, deux ans après sa publication, le 9 décembre 1905, la loi de séparation de l'Église et de l'État a été promulguée en France<sup>6</sup>. Cette loi est une des conséquences de la « laïcisation »<sup>7</sup> qui se poursuivait depuis la Révolution française. L'idée principale de cette loi est de remettre l'Église du droit public au droit privé et de rendre l'État neutre envers tous les cultes religieux. Ainsi, l'Église catholique perd ses privilèges, par exemple, son financement public et son emprise sur le domaine public. Cette loi de séparation a d'ailleurs été précédée par les lois Jules Ferry au début des années 1880 : la fondation de l'école gratuite, laïque et obligatoire. Pour la III<sup>e</sup> République, il était important de réformer l'école, parce qu'avec elle se transmettaient des valeurs républicaines, et non religieuses. Or, la plupart des participants du débat autour de la science des mœurs défendaient aussi la laïcité. Un des enjeux de ce débat est donc politique<sup>8</sup>. Les sociologues ont pensé que la sociologie était la seule discipline qui permette de défendre la morale laïque.

Or, en 1903, Rauh a publié un livre concernant l'étude morale, *L'expérience morale*, au moment où paraissait *La morale et la science des mœurs* de Lévy-Bruhl. Il l'a écrit sans connaître cet ouvrage-ci, et donc le but de son ouvrage n'est pas de réagir à Lévy-Bruhl. Mais il était évident aux yeux des savants de cette époque que *L'expérience morale* s'opposait à l'ouvrage de Lévy-Bruhl. On lui a donc demandé de préciser ses relations

4. Cf. Dominique Parodi, « Morale et sociologie », *Revue d'économie politique*, 1907.

5. Cf. Massimo Borlandi, « Durkheim, Rauh et la part qui revient à l'individu dans la genèse des phénomènes sociaux », *Durkheimian Studies/Études durkheimiennes*, winter 2006.

6. Cf. Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, et Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité*, Paris, Gallimard, 2003.

7. Cf. Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, op. cit., p. 4.

8. Cf. Frédéric Keck, « Le débat sur la morale et la science des mœurs de Lucien Lévy-Bruhl », op. cit., p. 375 : « Un enjeu politique enfin, le remplacement de la morale chrétienne et bourgeoise de la responsabilité et du devoir, héritée de Kant, par une morale d'Auguste Comte, dans les programmes pédagogiques de la Troisième République ».

avec Lévy-Bruhl. Rauh a répondu à cette demande dans les séances de la Société Française de Philosophie (SFP) et les articles de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (RMM) et de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (RP). Mais son idée n'est pas seulement opposée à celle de Lévy-Bruhl, il y a aussi des points communs et complémentaires entre eux. En effet, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'influence de Kant était très présente en France surtout à travers l'enseignement de Jules Lachelier et d'Emile Boutroux à l'École Normale Supérieure. Ce qui est intéressant, c'est que Rauh et Lévy-Bruhl ont tous les deux écrit des thèses concernant la morale métaphysique, « Essai sur le fondement métaphysique de la morale » et « L'idée de responsabilité »<sup>9</sup>, mais après leur thèse, ils les ont tous les deux rejetées et ont trouvé de nouvelles voies. L'opposition entre Lévy-Bruhl et Rauh dans le débat sur la science des mœurs vient en effet principalement de la différence de leur méthode, sociologique ou psychologique. L'opposition de Durkheim et Tarde est ici apparue.

D'abord, nous présenterons l'ouvrage de Lévy-Bruhl qui a provoqué le débat, et les relations entre Lévy-Bruhl et Durkheim autour de la science des mœurs. Ensuite, nous étudierons la réaction de Rauh à la science des mœurs. Notre but est d'éclairer le conflit des points de vue sociologique et psychologique ou psycho-sociologique au début du XX<sup>e</sup> siècle.

## Chapitre premier - Lévy-Bruhl et la science des mœurs

### La morale et la science des mœurs

Présentons *La morale et la science des mœurs* de Lévy-Bruhl, en insistant sur ses deux objectifs principaux : 1) critiquer la « morale théorique » et 2) distinguer correctement la théorie de la pratique dans le domaine moral et corriger les relations entre elles.

1) Qu'est-ce que la morale théorique ? C'est une théorie morale qui fonde les pratiques morales sur la religion ou la métaphysique, comme celles de l'utilitarisme, du christianisme ou de Kant<sup>10</sup>. Selon Lévy-Bruhl, elle est d'abord inutile, parce qu'il n'est pas nécessaire de fonder les morales pratiques<sup>11</sup>. Dans le domaine moral, la pratique est indépendante de la théorie et même la précède. C'est pour cela qu'il arrive souvent que les morales théoriques différentes soutiennent les mêmes pratiques morales. Ce

9. « Essai sur le fondement métaphysique de la morale » est la thèse de Rauh en 1890, et « L'idée de responsabilité » est celle de Lévy-Bruhl en 1884. Cf. Dominique Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, Paris, Librairie Félix Alcan, p. 348-349.

10. Cf. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 55 (première édition en 1903). Le titre de l'ouvrage de Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, n'implique-t-il pas déjà la critique de Kant, c'est-à-dire celle de la métaphysique de mœurs ?

11. *Ibid.*, p. 192 : « La morale n'a pas plus besoin d'être "fondée" que la "nature" au sens physique du mot ».

sont les théories qui se règlent sur les pratiques morales. Ensuite, la morale théorique n'est pas vraiment théorique. Elle cherche la formule la plus haute de l'obligation, du bien et de la justice, et ainsi en présente un degré supérieur d'abstraction, de généralité et de systématisation. Elle est par essence normative après avoir systématisé des règles morales qui sont normatives. On pourrait utiliser le mot « théorie » pour ce genre de systématisation. Mais la théorie proprement dite a-t-elle pour fonction de prescrire ? Selon Lévy-Bruhl, la théorie a seulement pour fonction de connaître ce qui est. La morale théorique n'est pas donc vraiment « théorique », parce qu'elle est normative. Lévy-Bruhl précise le sens du mot « théorie ».

2) Si la théorie est purement théorique, c'est-à-dire juste explicative, à la différence de la morale théorique qui explique ou systématise et commande à la fois, on peut correctement distinguer la théorie de la pratique et bien concevoir leur rapport dans le domaine moral comme on le fait déjà dans les sciences naturelles. Est d'abord nécessaire une science de la morale semblable aux sciences naturelles, c'est-à-dire qui expliquent des phénomènes et trouvent des lois invariables qui les régissent. Ensuite, l'on applique les connaissances scientifiques de la morale à la pratique morale.

Or, pour établir les vraies relations entre la théorie et la pratique dans le domaine moral, Lévy-Bruhl redéfinit le terme de « morale » qui était jusqu'alors mal défini. Il y a trois acceptions de ce mot. Il désigne les faits moraux, la science des faits moraux et l'art rationnel<sup>12</sup>.

Qu'est-ce qu'un fait moral ? Lévy-Bruhl adopte la méthode sociologique de Durkheim dans *La morale et la science des mœurs*. Selon la méthode durkheimienne, les faits sociaux ont le même statut de « chose »<sup>13</sup> stable que l'objet des sciences naturelles, et n'ont pas besoin de fondements psychologiques ni métaphysiques. Et les faits moraux sont une partie des faits sociaux, c'est-à-dire, des pratiques morales considérées « du dehors, objectivement »<sup>14</sup> comme des « mœurs, coutumes, lois »<sup>15</sup>. La méthode sociologique ne tient pas compte de la pratique morale qui se manifeste « subjectivement, dans la conscience, sous la forme de devoirs, de remords, de sentiments de mérite, de démerite, de blâme, d'éloge, etc. »<sup>16</sup>. Autrement dit, elle « désobjectivise » la réalité morale. Cette méthode consiste à observer du dehors, non du dedans. D'ailleurs, les morales théoriques sont elles-mêmes des faits moraux. Car il est possible d'étudier le rôle qu'elles ont joué dans l'évolution morale des sociétés.

12. *Ibid.*, p. 101.

13. Cf. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit., p. 15.

14. Cf. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, op. cit., p. 7.

15. *Ibid.*, p. 9.

16. *Ibid.*, p. 8. Cependant, il est vrai que Lévy-Bruhl admet qu'il y a deux dimensions des faits moraux, une dimension subjective et une dimension objective. Nous allons revenir sur ce point à la fin de cet article. Cf. Frédéric Keck, *Lévy-Bruhl entre philosophie et anthropologie*, Paris, CNRS Edition, 2008.

Qu'est-ce alors que la science des faits moraux ? C'est une discipline qui est une branche de la sociologie au sens durkheimien. Lévy-Bruhl l'appelle « science des mœurs ». Pourquoi ? Parce qu'il adopte la méthode sociologique qui étudie les faits moraux comme des mœurs dépendantes des sociétés d'un point de vue objectif. Il résulte de cela un relativisme moral. La science des mœurs découvre la variété des morales, non une morale universelle. Cette science a pour but de décrire les mœurs des différents peuples à différentes époques et de découvrir les lois constantes de leur évolution dans l'histoire, et elle peut donc nous apprendre les moyens de provoquer, de détourner ou de modifier les réalités sociales, mais pas de déterminer « ce qui doit être ».

Si la science est théorie, elle n'en est pas moins reliée à la pratique. Il existe un rapport réglé entre science et art, entendu au sens de technique. À côté de la science des mœurs, Lévy-Bruhl conçoit donc un art, qu'il qualifie de « rationnel », « moral » ou « social ». C'est une application pratique de la science des mœurs. Cet art s'appuie sur des connaissances fournies par la science des mœurs. Selon Lévy-Bruhl, les relations entre la science des mœurs et l'art rationnel sont comparables à celles qui existent entre la biologie qui est théorique et la médecine qui est son application. Cette analogie fait comprendre sa conception d'art moral. Le but de l'art moral est de modifier et d'améliorer la réalité sociale, alors que celui de la médecine est d'améliorer l'état de santé des malades. Lévy-Bruhl cherche à rétablir les relations entre la théorie et l'art dans l'étude de morale, comme dans les autres sciences naturelles où elles sont déjà bien rétablies. Pour cela, la théorie morale doit d'abord être purement explicative comme la biologie pour la médecine. La fonction de l'art moral est surtout de supprimer des croyances et des institutions surannées grâce aux connaissances des lois historiques dégagées par la science des mœurs. Par exemple, il peut améliorer le système pénal en faisant disparaître les délits et les crimes, en s'appuyant sur les connaissances sociologiques des situations sociales. Cet art est donc un moyen rationnel d'améliorer la réalité sociale.

Or, Lévy-Bruhl ne pense pas que la science des mœurs et l'art rationnel soient achevés comme le sont les autres sciences et leurs applications. La science des mœurs vient de naître, et l'art rationnel n'existe pas encore. Il faut donc attendre pour apprécier ses résultats. *La morale et la science des mœurs* a donc un caractère programmatique ; y est définie la méthode scientifique qui doit désormais diriger l'étude de la morale.

En bref, le but de Lévy-Bruhl est de dépasser la morale traditionnelle ou métaphysique, au moyen de la sociologie positive. *La morale et la science des mœurs* indique son « tournant sociologique » après sa thèse sur la morale théorique. La principale nouveauté de la science des mœurs est dans sa méthode objective. Elle suit par là le même mouvement philosophique du positivisme depuis le XIX<sup>e</sup> siècle qui a fait naître la science des religions, et qui a remplacé la théologie.

## Lévy-Bruhl et Durkheim autour de la science des mœurs

*La morale et la science des mœurs* a provoqué beaucoup de débats parmi les savants<sup>17</sup>, parce que c'était évidemment une tentative radicale pour changer la manière de réfléchir sur la morale. L'approbation vient bien sûr de la part des sociologues durkheimiens (Emile Durkheim, François Simiand etc.), et la protestation de la part des philosophes (Frédéric Rauh, Gustave Belot, Alfred Fouillée, etc.).

Quand il a publié *La morale et la science des mœurs*, Lévy-Bruhl était très proche de Durkheim. Il a volontairement adopté la méthode que celui-ci avait exposée en 1894, dans *Les règles de la méthode sociologique*, comme nous l'avons vu. Comme Frédéric Rauh l'affirme dans un article en 1904 : « M. Durkheim a trouvé son prophète »<sup>18</sup>. Pour Durkheim, fidèle en cela à Comte, la sociologie était la discipline qui pouvait résoudre les problèmes philosophiques, y compris les problèmes moraux ou religieux, à la place de la métaphysique traditionnelle. Les problèmes moraux étaient au centre de son intérêt depuis le début de ses études et avait écrit un article sur la science positive de la morale en 1887 après son retour d'Allemagne, « La science positive de la morale en Allemagne », qui annonce la science des mœurs, en tant qu'elle est distincte de la morale des spiritualistes, des kantien ou des utilitaristes<sup>19</sup>. Il est donc naturel qu'il ait participé au débat autour de la science des mœurs. Dans *L'Année sociologique* de 1904, il a écrit un compte rendu de *La morale et la science des mœurs* très favorable à Lévy-Bruhl, et à la SFP en 1906, il a fait un exposé intitulé comme « La détermination du fait moral », en intervenant directement dans le débat.

Cependant, il faut noter une différence entre Lévy-Bruhl et Durkheim. Plusieurs savants la remarquent. D'après Dominique Parodi, pour Durkheim, la morale sociologique reste impérative, et les obligations ont non seulement pour origine, mais aussi pour objet la société, alors que Lévy-Bruhl ne le dit pas<sup>20</sup>. D'après Georges Gurvitch, pour Durkheim il s'agit de construire une « doctrine morale imposant des fins et prescrivant des règles de conduite » sur des connaissances sociologiques, à la différence de Lévy-Bruhl<sup>21</sup>. Pour Durkheim, la science des mœurs peut être impérative et normative, alors que pour Lévy-Bruhl elle ne l'est pas, parce qu'elle ne présente pas de fins morales ou d'obligations en tant que science objective. La science des mœurs est une science concernant seulement les moyens pour réaliser les fins morales. Ces deux conceptions de la science

17. Voici la liste des écrivains principaux qui sont intervenus dans le débat autour de la science des mœurs dans les années 1903-1914 : Lévy-Bruhl, Emile Durkheim, Frédéric Rauh, Gustave Belot, Albert Bayet, Alfred Fouillée, Dominique Parodi, etc.

18. Cf. Frédéric Rauh, « Science et conscience », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (RP), p. 359.

19. Cf. Durkheim, « La science positive de la morale en Allemagne », RP, 1887. – Stéphan Soulié a d'ailleurs trouvé une racine du débat dans la thèse de Durkheim. Cf. Stéphan Soulié, *Les philosophes en République*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, chapitre 5, 2009.

20. Cf. Dominique Parodi, « Morale et sociologie », *op. cit.*, p. 264-265.

21. Cf. Georges Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, *op. cit.*, p. 176-178.

des mœurs sont donc différentes. La différence vient de leur intention philosophique<sup>22</sup>. Pour Durkheim, ce qui est important est de rendre autonome la sociologie comme discipline scientifique et de remplacer la métaphysique par la sociologie. Il faut donc que la sociologie donne un fondement à la morale à la place de la métaphysique. Durkheim ne s'affranchit pas de la morale théorique. Sur ce point, Lévy-Bruhl est plus radical que Durkheim.

En effet, la conception de l'art rationnel comme pratique morale rationnelle fut le point le plus discuté dans le débat, alors que la plupart des intervenants pensaient que la science des mœurs était nécessaire en tant que science objective des morales. Car Lévy-Bruhl n'a pas l'intention de donner des fins ou obligations morales. Selon lui, la science des mœurs ne peut pas faire vouloir les hommes, ni leur imposer aucune fin à suivre, ni prescrire en tant que science. Mais pour que l'art rationnel intervienne dans la réalité sociale, ne faut-il pas lui présenter une fin à suivre, ce qui doit être ou ce qui est le meilleur ? Les connaissances des moyens ne sont pas suffisantes pour lui. Il lui faut la connaissance des fins morales. En bref, l'art rationnel est impossible sans fins, mais la science des mœurs ne les lui donne pas. Ne faut-il donc pas étudier la morale distincte de la réalité ? Frédéric Rauh est intervenu dans le débat, en insistant sur cette distinction. Il propose une psychologie qui cherche l'idéal moral dans la conscience individuelle.

## Chapitre 2 - Frédéric Rauh et l'expérience morale

Les interventions de Rauh<sup>23</sup> étaient très actives dans le débat sur la science des mœurs<sup>24</sup>, et il a joué un rôle important, car il a non seulement

22. Cf. Dominique Merllié, « La sociologie de la morale est-elle soluble dans la philosophie ? La réception de La morale et la science des mœurs », *op. cit.*, p. 436.

23. Frédéric Rauh semble avoir à présent presque disparu de l'histoire de la pensée française du XX<sup>e</sup> siècle. Il est né en 1861, est entré à l'École Normale Supérieure en 1881 (Lévy-Bruhl y était entré en 1878, Durkheim et Bergson en 1879). Après avoir passé l'agrégation en 1885, il a été nommé professeur à la Faculté des Lettres de Toulouse en 1888. En 1900, il a suppléé à Bergson à l'École Normale Supérieure et il a été appelé en 1901 à assurer la charge de professeur adjoint à la Sorbonne et à l'École Normale Supérieure. Il est mort en février 1909, après avoir commenté son nouveau livre sur l'idée d'expérience, dans son dernier article de *la Revue de Métaphysique et Morale* (RMM), en 1908. Rauh s'est toujours intéressé au problème moral, comme Lévy-Bruhl et Durkheim. En 1890, Rauh a présenté sa thèse concernant le fondement de la morale, qui sera son premier livre, *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, et il a publié *L'expérience morale* en 1903. Entre sa thèse et *L'expérience morale*, il a participé activement aux débats concernant l'enseignement supérieur et la psychologie, en publiant des articles dans la RMM.

24. Voici une liste des interventions de Rauh : « La morale comme technique indépendante », séance de la Société Française de la Philosophie (SFP), 1903 ; « Le devenir et l'idéal social », RMM, 1904 ; « Science et conscience », RP, 1904 ; « La détermination du fait moral », séance de la SFP, 1906 ; « La crise morale dans les sociétés contemporaines », séance de la SFP, 1908 ; « La morale positive » – examen de quelques difficultés –, séance de la SFP, 1908 ; Préface de *L'expérience morale* pour sa deuxième édition, 1908.

critiqué la science des mœurs, mais il en a aussi précisé les limites et a apporté des compléments avec sa méthode psychologique. Nous allons éclairer les points communs, divergents et complémentaires entre Rauh et Lévy-Bruhl, en étudiant non seulement son ouvrage de 1903, *L'expérience morale*, mais aussi sa communication à la SFP en 1903<sup>25</sup>, « La morale comme technique indépendante », et un article de la RP de 1904, « Science et conscience », car il a alors précisé ses relations avec Lévy-Bruhl.

Rauh accepte toutes les critiques adressées par Lévy-Bruhl à la morale théorique. Il n'est pas nécessaire de théoriquement fonder la morale. Rauh dit même : « Nous ne nous demandons pas d'abord pourquoi il faut être moral, pas plus que la géomètre ne se demande pourquoi il faut faire de la géométrie »<sup>26</sup>. Rauh est très radical sur ce point avec Lévy-Bruhl. Il admet également qu'il y a, comme Lévy-Bruhl et Durkheim le disent, une réalité sociale qui peut s'opposer à la conscience individuelle. De plus, leur conclusion, « la morale est sociale », est globalement correcte. D'ailleurs, la publication du livre est aussi opportune, car certains savants proches de Durkheim avaient besoin d'une doctrine sociologique de la morale, et ce livre a permis de les rassembler.

Cependant, aux yeux de Rauh, l'ouvrage de Lévy-Bruhl indique la limite de la sociologie dans le domaine de la morale. Rauh affirme : « Je crois que le livre de M. Lévy-Bruhl finit où le mien commence »<sup>27</sup>. La manière de poser la question doit changer. Elle ne se pose plus entre la morale théorique et la science des mœurs, mais entre la réalité sociale et la conscience individuelle. Le problème est de savoir ce qu'est l'action de la conscience individuelle sur la réalité sociale et ce qu'est son moteur. Pour cela, Rauh cherche à dégager l'idéal moral de la conscience individuelle avec sa psychologie. Comme pour Lévy-Bruhl, pour Rauh, fonder la fin morale ou l'idéal moral n'est pas le problème positif. Mais selon Rauh, il faut chercher des fins morales ou des idéaux moraux, à côté de la science des mœurs<sup>28</sup>. Il critique la méthode sociologique sur ce point<sup>29</sup>. Comme nous l'allons voir, le but de sa psychologie est de saisir et de vérifier l'idéal moral éprouvé dans la conscience individuelle, à la différence de Lévy-Bruhl qui élimine l'aspect subjectif de la morale pour la science objective de la morale.

25. C'était sa première intervention dans le débat autour de la science des mœurs. Gustave Belot, Henri Bergson, Léon Brunschvicg, Edouard Claparède, Louis Couturat, Alphonse Darlu, Victor Delbos, François Evelin, Jules Lachelier, André Lalande, Xavier Léon, Edouard Le Roy, Paulin Malapert, Dominique Parodi, Frédéric Rauh, Jules Tannery et Gabriel Tarde ont participé à la séance. Lévy-Bruhl et Durkheim n'y ont pas participé. Il est cependant fort possible qu'ils aient eu connaissance de cette séance. Par contre, Bergson et Tarde étaient là.

26. Cf. Rauh, « L'expérience morale », *op. cit.*, p. 5.

27. Cf. Rauh, « La morale comme technique indépendante », *Bulletin de Société Française de Philosophie (BSFP)*, *op. cit.*, p. 6.

28. Rauh utilise plus souvent le mot « idéal » que le mot « fin ».

29. Cf. Rauh, « La morale comme technique indépendante », BSFP, 1904, p. 19 ; et « La morale positive », BSFP, 1908, p. 205.



## Psychologie de la croyance morale agissante

L'étude de l'action de la conscience individuelle en morale est appelée par Rauh « psychologie de la croyance morale agissante ». Voici son idée principale. Pour lui, il s'agit d'étudier l'idée morale dans la conscience individuelle, ou la croyance morale elle-même plutôt que l'institution sociale en dehors de celle-ci. Son point de vue est donc psychologique. En revanche, il expérimente la croyance morale elle-même. L'analyse de la croyance morale nous révèle enfin l'idéal moral dans la conscience individuelle et les règles pratiques de l'action morale par des approximations. La psychologie de Rauh n'est pas la psychologie objective. Elle est la psychologie pratique qui trouve enfin les règles morales, et qui est donc elle-même un art moral.

D'abord, ce qui est important dans la conception de sa psychologie, c'est que la conscience individuelle est indépendante de la société dans une certaine mesure. Selon Rauh, même si la science des mœurs éclaire la réalité sociale, par exemple l'origine des règles sociales et leur évolution, il est toujours nécessaire de consulter la conscience individuelle quand elle juge la réalité sociale. Pour s'expliquer, Rauh développe la notion de « consentement » dans son article de 1904<sup>30</sup>. Qu'est-ce qu'un consentement ? C'est une notion importante dans la pensée de Rauh. Consentir n'est pas constater<sup>31</sup>. Alors que constater désigne l'attitude de l'homme scientifique qui est un pur voyant, consentir est une action de la conscience individuelle. La science des mœurs constate en tant que science positive ce qu'est la réalité sociale d'après la connaissance de ses lois d'évolution, et l'on peut régler les conduites exclusivement selon cette connaissance en suivant le mouvement de la réalité sociale. Mais pour régler les conduites comme cela, le jugement scientifique qui est une constatation est-il suffisant ? La conscience individuelle ne doit-elle pas consentir ? Le jugement moral n'est pas une constatation, mais un consentement de la conscience individuelle, et il est le moteur de la conduite morale. En effet, l'idéal moral réside dans la conscience individuelle, et grâce au lui, elle est le dernier juge en matière de conduite. La science des mœurs suppose que l'individu devienne un simple enregistreur, un être purement passif, à la fin de son développement, en éliminant l'aspect subjectif du jugement moral. Mais cette supposition n'est-elle pas gratuite ? Comme il y a un consentement de la conscience individuelle à la réalité sociale, elle est initiatrice dans une certaine mesure. En bref, l'homme n'est pas uniquement spectateur de la réalité. Il s'agit ici de l'autonomie de la conscience individuelle<sup>32</sup>. Cependant, il n'y a pas toujours de consentement de la conscience individuelle. Rauh explique cette situation en utilisant le terme de Durkheim : « conscience collective ». Selon Rauh, lorsque la conscience

30. Cf. Rauh, « Science et conscience », RP, *op. cit.*

31. *Ibid.*, p. 360 : « Un jugement moral n'est pas une constatation, mais un consentement, le consentement d'une conscience individuelle ».

32. Cf. Massimo Borlandi, « Durkheim, Rauh et la part qui revient à l'individu dans la genèse des phénomènes sociaux », *op. cit.*

individuelle est perdue dans le courant de la conscience collective, et que la conscience individuelle et la conscience collective vont dans un même sens, le consentement n'apparaît pas dans la conscience individuelle<sup>33</sup>. Quand la dualité de la conscience individuelle et de la conscience collective devient manifeste, il est possible de reconnaître l'action de la conscience individuelle sur la conscience collective. Autrement dit, l'action de la conscience individuelle apparaît à l'état pur, lorsqu'elle se révolte contre la société. Mais, en 1906, dans la séance de la SFP où Durkheim a fait un exposé intitulé « La détermination du fait moral », Rauh affinera l'idée de consentement contre Durkheim : même lorsque la conscience individuelle et la conscience collective coïncident, il y a un consentement « infinitésimal »<sup>34</sup>. Ainsi Rauh défendra le caractère absolu de l'activité de la conscience individuelle. Or, la conscience individuelle peut également « créer » une nouvelle réalité sociale par l'entremise du nouvel idéal moral. Selon Rauh, le nouvel idéal moral peut naître dans la conscience individuelle, et il peut se réaliser dans la société comme une nouvelle réalité sociale. Autrement dit, il annonce la « conscience collective future »<sup>35</sup>. Il ne vient pas de la réalité sociale donnée parce qu'il est un nouvel idéal moral. Les morales n'ont pas donc toutes pour origine la société. En fait, l'idée de Rauh sur l'invention en morale est proche de celle de Gabriel Tarde. Il mentionne celui-ci dans une note de l'article<sup>36</sup>, et il pense approfondir cette idée. Selon Tarde, à l'origine de tous les phénomènes sociaux, il y a un homme qui est créateur. C'est un des points où Tarde s'oppose à Durkheim qui n'admettait pas la part de l'individu dans la genèse des phénomènes sociaux<sup>37</sup>. La théorie morale et sociale de Rauh se situe du côté de Tarde sur ce point. La conscience individuelle est ainsi à elle-même son « dernier juge », et peut donc « consentir », « décider » et « créer » en morale<sup>38</sup>. La conscience individuelle est indépendante de la société dans une certaine mesure, et agissante sur la réalité sociale.

Ensuite, pour Rauh, l'important est que la certitude morale est « un état de conscience intérieurement irrésistible ». Il explique l'irrésistibilité

33. Cf. Frédéric Rauh, *L'expérience morale*, Paris, Félix Alcan, 1903, p. 12-14. – Dans *L'expérience morale*, Rauh décrit les états de conscience morale : une pensée morale spontanée et une pensée réfléchie.

34. Cf. « Détermination du fait moral », *op. cit.*, p. 208 : « Mais, même dans ce cas, entre cette conscience collective que la conscience individuelle semble seulement subir et l'action individuelle s'intercale un consentement en quelque sorte infinitésimal de la conscience individuelle ».

35. *Ibid.*, p. 208.

36. Cf. Rauh, « Science et conscience », *op. cit.*, p. 364 : « M. Tarde a insisté sur le rôle de l'invention en morale, et il faut lui en savoir gré. Mais il se borne à constater l'importance de ce facteur. Je cherche quelle place une conscience peut faire actuellement à l'invention ; le problème que je pose n'est pas historique, mais méthodologique ».

37. Cf. Massimo Borlandi, « Durkheim, Rauh et la part qui revient à l'individu dans la genèse des phénomènes sociaux », *op. cit.*

38. Dans le débat autour de la science des mœurs, l'idée de Gustave Belot était proche de celle de Rauh en insistant sur l'autonomie de la conscience individuelle sans retour à Kant.

morale en évoquant Hume. « La foi en un idéal, en un devoir-faire s'impose parfois à l'homme avec la même irrésistibilité que la croyance aux lois naturelles »<sup>39</sup>. En un mot, l'homme doit suivre son sentiment moral irrésistible dans certain cas quand il agit, et le sentiment moral est le critère ultime d'action. Mais n'est-ce pas l'individualisme moral ?<sup>40</sup>

Pour l'éviter, Rauh propose d'étudier le sentiment moral, ou la croyance morale dans les consciences individuelles dégagées de « tout préjugé théologique, métaphysique ou même scientiste », c'est-à-dire dans la conscience de « l'honnête homme », et de ne pas chercher le critère moral universel et éternel. Il y a trois étapes dans la méthode de Rauh. a) Discerner les consciences libérées et compétentes capables d'élaborer l'idée morale et qui doivent, pour cela, avoir une attitude de pleine impartialité, de parfaite sincérité, tout analogue à celle du savant dans son laboratoire. Comment ? Par la certitude morale que je sens ou par la familiarité avec ceux qui selon moi ont atteint la même certitude morale. b) Observer ce que l'idéal moral devient dans l'action, c'est-à-dire en contact avec la réalité sociale dans de telles consciences<sup>41</sup>, parce que c'est dans l'action que nous prenons bien conscience de l'idéal moral. Rauh propose une psychologie d'introspection qui étudie le sentiment moral, c'est-à-dire la morale du dedans, à la différence de la science des mœurs. Il s'agit pour lui de l'expérience vécue<sup>42</sup>. De là on obtient « la certitude morale expérimentale »<sup>43</sup>. c) Enfin, on peut dégager de cette observation les règles pratiques à suivre.

Rauh explique plus concrètement la méthode de sa psychologie dans son article en 1904 : « Le devenir et l'idéal social. À propos d'une brochure récente »<sup>44</sup>. Il s'y pose la question suivante : quand on trouve la tendance où

39. Cf. Rauh, *L'expérience morale, op. cit.*, p. 2. Rauh y explique l'irrésistibilité morale en évoquant Hume : « La foi en un idéal, en un devoir-faire s'impose parfois à l'homme avec la même irrésistibilité que la croyance aux lois naturelles. Pas plus dans le cas des lois naturelles que dans le cas des lois morales l'homme ne saisit de lien substantiel, transitif, entre un fait et un autre, le mystère intime de la création. Il n'a donc, dans un cas comme dans l'autre, d'autre preuve de la vérité que l'irrésistibilité même de la croyance. C'est là ce que, après Hume, a si bien montré Kant. Et dès lors pourquoi l'homme accepterait-il ce critère de l'irrésistibilité dans un cas et non dans l'autre ? Il doit accepter telles quelles les différentes formes de sa certitude, croire qu'il a quelque chose à faire ou – plus généralement – dans les choses quand il contemple la nature ».

40. Cf. Rauh, « La morale comme technique indépendante », *op. cit.*, p. 8 et p. 12. – Bien sûr, il y a des savants qui critiquent Rauh sur ce point, de la part du rationalisme moral. « M. Halevy – M. Rauh a tort de réduire la certitude à son état interne d'irrésistibilité. Car, il y a un moyen de contrôler nos impressions et ce moyen de contrôle comporte une certaine universalisation ».

41. Cf. Rauh, « La morale comme technique indépendante », *op. cit.*, p. 9.

42. Cf. « Société de Sociologie de Paris, séance du mercredi 9 décembre 1903, sociologie et morale, exposé par Frédéric Rauh, discussion par G. Tarde », *op. cit.*, p. 51 : « Puisque nous ne réussissons pas à définir l'idée morale en fonction d'autre chose, plaçons-nous au centre, au cœur de cette idée même pour la saisir dans son action ».

43. *Ibid.*, p. 51.

44. Cf. Rauh, « Le devenir et l'idéal social. À propos d'une brochure récente », RMM, 1904.

le principe du socialisme, « l'organisation collective de la propriété par les travailleurs eux-mêmes », se réalise dans le droit, comment décider de suivre cette tendance ? La sociologie trouve cette tendance dans la société, elle ne nous décide pas néanmoins de la suivre, parce que notre conscience individuelle doit lui consentir pour en décider. Avant la décision, d'abord, on doit faire une enquête sur la tendance socialiste et les autres tendances sociales qui sont en harmonie ou en contradiction avec celle-là. Pour cela, on interroge les consciences sincères et impartiales qui s'imprègnent de la vie de leur temps. On tient compte à la fois de la « quantité » et de la « qualité » des consciences, et on peut aboutir à une détermination de la force et de la direction des croyances collectives et individuelles relatives au principe du socialisme, au droit de propriété. Ensuite, on doit se demander quelles seront les conséquences de l'adhésion à ces croyances. Voilà l'enquête objective sur les croyances sociales. Mais cela ne suffit pas pour décider de suivre la tendance socialiste. Pour cela, il faut interroger la conscience de soi-même et examiner le sentiment de la poussée intérieure de cet idéal. C'est là la méthode d'introspection. Si certain idéal s'impose irrésistiblement à la conscience individuelle à la suite d'une enquête objective, il est légitime, quoiqu'il ne se révèle encore par aucun signe objectif. L'idéal moral est le résidu qui reste, après enquête, dans la conscience individuelle. Ce résidu est le principe d'action. Le but de la psychologie de Rauh est de trouver ce résidu idéal et d'en déduire les règles morales.

Selon Rauh, une telle psychologie est une « étude positive », parce qu'elle ne suppose pas de construction théorique métaphysique, et qu'il est possible de déterminer les conditions d'une expérience intérieure avec une approximation toujours plus précise. Elle s'accompagne de « l'étude expérimentale des conditions dans lesquelles une conscience moderne doit se placer pour sentir un idéal »<sup>45</sup>. Il est vrai que la psychologie de Rauh risque toujours de tomber dans l'individualisme moral, car le sentiment moral est le critère absolu. Mais pour le dépasser, il cherche à vérifier le sentiment moral.

Ici il est possible de retrouver la critique de Kant. Son intention est de « moderniser » et d'« aspirer » le kantisme<sup>46</sup>. D'après Rauh, Kant distingue la métaphysique des mœurs de celle de la nature et prétend « saisir dans la conscience certaines notions éternelles d'où l'on peut déduire les préceptes moraux spéciaux. Le problème du droit de propriété, le problème du suicide doit être résolu, d'après lui, par la formule globale de la loi morale inscrite dans la conscience éternellement »<sup>47</sup>. Ainsi, il vise à saisir la certitude universelle et éternelle de la morale. Mais l'on doit se dégager de ce genre de préjugés métaphysiques, parce que c'est une illusion philosophique. L'idéal moral et les règles morales changent en effet suivant les temps et les

45. Cf. Rauh, « Science et conscience », *op. cit.*, p. 366.

46. Cf. Rauh, « La morale comme technique indépendante », *op. cit.*, p. 12.

47. *Ibid.*, p. 12.

lieux. La morale est donc relative. Mais, selon lui, quand on accepte l'idéal moral après l'application de sa méthode, c'est en même temps et au même titre que les autres gens qui sentent le même idéal. C'est rarement la décision individuelle. La certitude morale est donc relative ou provisoirement absolue et universelle<sup>48</sup>. Selon Rauh, entre le sentiment subjectif et la raison qui donne une vérité universelle, il y a place pour une vérité moins rigide et pour la « raison expérimentale » qui la cherche. Telle est pour Rauh la « raison pratique ». Mais même si Rauh utilise ici le mot « raison », sa rupture avec le rationalisme traditionnel est évidente.

Il n'est pas d'ailleurs difficile de remarquer que la conception de la psychologie chez Rauh n'est pas celle de la psychologie objective. Elle diffère par exemple de celle de Théodule Ribot qui étudie les phénomènes psychologiques sur le modèle des sciences physiques, en se rattachant au grand courant positiviste<sup>49</sup>. Les deux objectifs de Ribot, fondateur de *La Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, sont d'émanciper la psychologie objective de la tutelle de la métaphysique, et de l'institutionnaliser. En effet, en 1888, une chaire de psychologie expérimentale a été créée au Collège de France, occupée par Ribot. Il vise également à séparer la psychologie et la morale. Constater et prescrire ne sont pas la même chose. Le rôle d'une psychologie vraiment scientifique, c'est d'observer les phénomènes, non pas de commander telle ou telle action, ni de les fonder scientifiquement. Ribot a ainsi l'intention d'établir une psychologie distincte de la métaphysique et de la morale<sup>50</sup>. La psychologie de Rauh n'est pas donc celle de Ribot. Sa psychologie expérimentale de la morale est distincte aussi bien de la métaphysique qui fonde les règles morales que de la psychologie scientifique positive qui repose sur la connaissance de la causalité mécanique entre les phénomènes. Selon lui, la certitude morale est un état de conscience intérieure irrésistible, comme nous l'avons vu, et il faut à la fin dégager des règles de conduite. Il y a ainsi deux types de psychologie selon Rauh : « une psychologie du fait » et « une psychologie de l'idéal »<sup>51</sup>. Elles sont proches au niveau de la forme, ou de l'attitude, mais non pas du contenu. Elles cherchent toutes les deux des vérités spéciales qui se révèlent par elles-mêmes sans en chercher le fondement, mais cela ne signifie pas que les méthodes et les résultats soient les mêmes. C'est bien entendu la dernière qui désigne la psychologie de Rauh. La psychologie de l'idéal n'est pas une science objective comme la psychologie de Ribot ou la science des mœurs de Lévy-Bruhl. Rappelons

---

48. *Ibid.*, p. 9.

49. Cf. Jean-François Braunstein et Evelyne Pewzner, *Histoire de la psychologie*, chap. 4, Paris, Armand Colin, 2000 ; et Jacqueline Carroy, Annick Ohayon, Régine Plas, *Histoire de la psychologie en France*, Paris, La Découverte, 2006.

50. Cela peut évoquer le nom de *la Revue de Métaphysique et de Morale* fondée en 1893 par Xavier Léon dont le but est de défendre la tradition de la philosophie rationaliste contre le positivisme et le mysticisme, et son autonomie comme discipline.

51. Cf. Rauh, « La morale comme technique indépendante », *op. cit.*, p. 11.

le titre de la séance de la SFP de Rauh en 1903, « La morale comme technique indépendante ». La psychologie de Rauh est elle-même un art qui étudie le sentiment moral et trouve des règles de conduite, plutôt que science proprement dite<sup>52</sup>.

D'ailleurs, l'intérêt de la psychologie de Rauh est le présent plutôt que le passé et l'avenir. Alors que la science des mœurs étudie l'évolution historique des faits moraux, pour Rauh, le passé à étudier est celui qui agit encore dans la société actuelle. « Je ne détermine pas le présent en fonction du passé et de l'avenir que je prévois »<sup>53</sup>. Selon Rauh, il faut étudier l'attitude de la conscience individuelle envers la réalité sociale, par exemple, l'interprétation du code par des consciences juridiques plutôt que le code lui-même. Autrement dit, il faut tenir compte de la « qualité » des consciences. C'est une étude du « retentissement » des faits sociaux dans la conscience individuelle<sup>54</sup>. Elle peut compléter la science des mœurs de Lévy-Bruhl. C'est cependant une espèce de psychologie sociale, sans cesse critiquée par Durkheim<sup>55</sup>. Rauh s'intéresse aux interactions entre la conscience individuelle et la réalité sociale, alors que l'intérêt de Durkheim est dirigé presque exclusivement vers celle-ci. Selon le sociologue, le fait social doit être distinct de ses répercussions individuelles pour être l'objet de l'étude scientifique. Nous voyons ici apparaître une psychologie sociale de la morale qui étudie l'action et la genèse de l'idéal moral dans la conscience individuelle et les relations entre la conscience individuelle et la réalité sociale. Comme nous l'avons déjà vu, Rauh et Tarde sont proches sur le point où ils admettent qu'il y a des individus qui créent les nouvelles morales. Mais pour Rauh il s'agit plutôt d'étudier les relations entre la conscience individuelle et la réalité sociale, alors que pour Tarde il s'agit d'étudier les relations entre personnes, créateurs et imitateurs. Donc la psychologie de Rauh pourrait être encore une autre psychologie sociale que celle de Tarde, l'interpsychologie. Mais Rauh est malheureusement décédé en 1908 à l'âge de 49 ans, avant d'avoir pu beaucoup développer cette direction.

---

52. Cf. Rauh, Préface pour la deuxième édition de *L'expérience morale*, p. VIII : « Une science objective quelconque se complète par un art. Or, l'art moral, c'est ici une certaine façon de traiter le sentiment moral ».

53. Cf. Rauh, « Science et conscience », *op. cit.*, p. 363.

54. *Ibid.*, p. 363 : « Ce n'est pas la réalité juridique que je dois surtout étudier, c'est l'attitude des consciences à l'égard de cette réalité. C'est moins le code qui m'intéresse, que la jurisprudence, que l'interprétation du code par des consciences juridiques ; plus généralement, c'est le retentissement des faits dans la conscience. En présence de telle réalité, de telle législation économique, quelle est l'opinion en train de se former dans la masse ? quelle idée de justice ou de progrès germe dans les consciences qui comptent ? Tel est le problème qui s'impose à moi. Je dois donc faire une enquête sur la quantité et la qualité des consciences qui adhèrent à une idée. Le sociologue néglige pour l'étude des choses celle des opinions sur les choses ».

55. Cf. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002 (première édition en 1894), p. 9.

### Chapitre 3 - La fin du débat entre Lévy-Bruhl et Rauh

Un an après l'intervention de Durkheim à la SFP, Lévy-Bruhl a répondu à Rauh dans la préface de la troisième édition de *La morale et la science des mœurs* publiée en 1907. Selon lui, l'expérience morale de Rauh est « une conception fort intéressante ». Mais Lévy-Bruhl n'a malheureusement pas développé la confrontation entre *l'Expérience morale* de Rauh et la science des mœurs<sup>56</sup>. D'autre part, juste avant son décès, Rauh a également réécrit la préface de *L'expérience morale* pour la deuxième édition en 1908<sup>57</sup>. Il a résumé sa théorie et précisé les relations entre la sociologie et sa psychologie, en revenant sur l'idée développée dans les séances et les articles que nous venons d'étudier ci-dessus.

Or, dans la préface de la troisième édition de *La morale et la science des mœurs*<sup>58</sup>, l'on peut trouver une réponse de Lévy-Bruhl à la critique selon laquelle la science des mœurs ne peut pas donner de fins, bien qu'elle fonde l'art rationnel qui n'est pas possible sans fins. Cette critique est partagée par plusieurs savants, la réponse de Lévy-Bruhl s'adresse à Rauh aussi. La réponse de Lévy-Bruhl est que si la spéculation morale pour trouver les fins morales est inutile, la science des mœurs a cependant le droit de postuler les fins qui sont actuellement considérées comme universelles, et son progrès permettra de déterminer les fins plus précises à poursuivre. Autrement dit, elle peut utiliser des considérations de finalité comme un « procédé heuristique ». Elle postule d'abord une fin. Au fur et à mesure qu'elle se développe, elle nous donne des prises sur la réalité sociale. Et ces prises suggèrent des fins plus précises à poursuivre dont nous n'avons aujourd'hui aucune idée. C'est-à-dire que la science fait apparaître des fins en même temps que ce qui est possible et ce qui ne l'est pas pour nous. Lévy-Bruhl propose ici aussi une comparaison de la science des mœurs avec les sciences naturelles. Avant que celles-ci aient été définitivement constituées, il n'y avait pas de fins qui leur soient attachées. Par exemple, la substitution de la machine à l'homme est une fin qui nous paraît actuellement naturelle. Mais cette fin n'existait pas dans les sociétés antiques où il y avait des esclaves. Or, d'où vient cette fin ? Elle vient de plusieurs causes complexes, mais avant tout du développement des sciences mathématiques et physiques. N'en est-il pas de même dans le cas de la science des mœurs ? Après son progrès, ne nous montre-t-elle pas de fins précises ? Alors quelle fin doit-on postuler

---

56. Cette préface a été écrite pour répondre aux critiques de la science des mœurs, et il dit de Rauh dans une note de la dernière page de la préface : « On n'a donc pas cru devoir discuter ici les théories propres à d'autres critiques, qui, comme M. Rauh, par exemple, se déclarent d'accord avec nous sur un certain nombre de points essentiels, et qui acceptent, du moins en gros, notre méthode, tout en croyant indispensable de la compléter par des recherches d'un caractère différent (*l'expérience morale*). C'est là une conception fort intéressante en soi, mais dont nous ne pouvions entreprendre ici l'examen ».

57. La préface a été également publiée dans la RMM en 1909.

58. Cf. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, op. cit., p. 12-17.

pour la science des mœurs selon Lévy-Bruhl ? C'est un « consensus intime »<sup>59</sup> entre les individus et la société, qui est comparable à celui dans les organismes vivants<sup>60</sup> : « On prend pour accordé que les individus et les sociétés veulent vivre, et vivre le mieux possible, au sens le plus général du mot »<sup>61</sup>. Lorsque la biologie remarque qu'il y a beaucoup d'organes inutiles dans le corps humain, elle fait un jugement de valeur qui est relatif, mais légitime. De même, grâce à une telle fin la science des mœurs pourra nous montrer que dans une société donnée, il y a des règles sociales surannées et nuisibles. Ainsi, Lévy-Bruhl postule le consensus entre les individus et la société comme une fin qui est « un auxiliaire très utile de la recherche »<sup>62</sup>. Il n'y a plus par conséquent de place pour l'étude des fins morales. Mais les savants ne seront pas convaincus par la réponse de Lévy-Bruhl. Ceux qui soutiennent la morale théorique continueront de fonder la morale et Rauh aussi d'insister sur la nécessité de sa psychologie à côté de la science des mœurs.

D'ailleurs, l'on peut essayer de savoir pourquoi la conception de Rauh est « fort intéressante » selon Lévy-Bruhl. En effet, celui-ci ne semble pas non plus nier dans son ouvrage la possibilité de la complémentarité entre la science des mœurs et une psychologie comme celle de Rauh. Lévy-Bruhl admet que l'on possède deux représentations distinctes et irréductibles de la réalité morale : le sentiment subjectif de la pratique morale et sa connaissance objective<sup>63</sup>. L'on peut envisager les mêmes pratiques de deux points de vue différents, subjectif et objectif. Selon lui, même si la science des mœurs se développe beaucoup dans le futur, nous ne cesserons pas de nous sentir obligés. Il y a donc toujours une dimension subjective des pratiques morales<sup>64</sup>. La science des mœurs ne prend pas pour objet d'étude cette dimension, cependant cela ne veut pas dire qu'elle la nie et la question des rapports entre les deux dimensions de la morale reste posée. Rauh ne l'aborde-t-il pas psychologiquement à sa manière, en insistant sur l'action de la conscience individuelle sur la société ?

## Conclusion

D'après ce que nous avons vu, dans le débat sur la science des mœurs, il y a donc deux points de vues différents, sociologique et psychologique sur

---

59. *Ibid.*, p. xv.

60. *Ibid.*, p. xvi : « Les sociétés diffèrent sans doute des organismes vivants, mais elles présentent du moins ce caractère commun avec eux qu'en vertu d'un consensus intime, les parties et le tout s'y commandent réciproquement ».

61. *Ibid.*, p. xv.

62. *Ibid.*, p. xvi.

63. *Ibid.*, p. 31.

64. Cf. Frédéric Keck, *Lévy-Bruhl entre philosophie et anthropologie*, op. cit., p. 148.



la morale, celui de Lévy-Bruhl et celui de Rauh. Les points communs, divergents et complémentaires entre Lévy-Bruhl et Rauh dans le débat autour de la science des mœurs sont clairs. Le point commun est qu'ils critiquent tous les deux la morale théorique, surtout la morale kantienne si l'on tient compte de leur travail de jeunesse. Nous pouvons ici trouver une commune pensée morale contre Kant, laquelle propose de revenir à l'expérience, objective ou vécue dans son sens large. Le point divergent concerne l'autonomie de la conscience individuelle et la manière dont ils se débarrassent de la métaphysique morale. Rauh défend l'autonomie de la conscience individuelle en morale contre la science des mœurs, en développant l'idée de consentement. Et Lévy-Bruhl abandonne la recherche de fins morales pour établir une science objective, en postulant le consensus entre les individus et la société comme une fin de l'art rationnel. Donc il n'y a pas de place pour l'étude de fins morales chez Lévy-Bruhl. Rauh, quant à lui, cherche les fins morales, ou plutôt à saisir et vérifier l'idéal moral dans la conscience individuelle avec sa psychologie. Rauh propose la complémentarité entre sa psychologie et la science des mœurs, parce que pour étudier l'action de la conscience individuelle sur la réalité sociale, il est évidemment nécessaire de connaître celle-ci. Dans ce débat, l'on peut ainsi retrouver l'opposition des deux courants sociologiques à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, celle entre Durkheim et Tarde, sur la question du rôle de la conscience individuelle en morale, surtout de la création individuelle de la morale.

Enfin, pour indiquer une direction de notre étude suivante, nous allons évoquer cette opposition trouvée dans *Les deux sources de la religion et de la morale* de Bergson, parues en 1932<sup>65</sup>. Bergson semble proche de la position de Rauh dans le débat sur la science des mœurs, surtout du point de vue de la part de la conscience individuelle en morale. Comme Rauh, Bergson limite la part de la sociologie dans l'étude de la morale, en lui attribuant le milieu social comme objet d'étude, et pour lui, il s'agit d'étudier psychologiquement la structure de l'individu, le moi social ou l'habitude, pour étudier le devoir. En effet, Bergson ne dit-il pas dans une lettre que la méthode de Rauh est « intéressante »<sup>66</sup> ? Et, comme Rauh et Tarde, Bergson insiste sur la créativité de l'individu en morale au niveau de la morale ouverte. Il y a toujours un homme à l'origine des créations morales<sup>67</sup>. Avant *Les deux sources*, il a apprécié Tarde dans le discours prononcé en 1909 à

---

65. Il ne faut pas oublier l'essai de conciliation entre la morale théorique et la science des mœurs fait par George Gurvitch. Nous ne pouvons pas le traiter dans cet article. – Cf. Georges Gurvitch, *Morale théorique et science des mœurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 1937.

66. Cf. Bergson, *Correspondances*, *op. cit.*, Lettre du 1<sup>er</sup> avril 1909 à la Comtesse Murat, p. 256 : « Je vous adresse la conférence de William James sur l'immortalité et aussi le livre de Rauh dont nous parlions hier (de ce dernier ouvrage, je trouve la méthode intéressante par certains côtés, mais je suis loin d'en accepter les conclusions et les vues générales) ».

67. Cf. Bergson, *Les deux sources de la morale et la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1932, p. 37.

Sarlat lors de l'inauguration de son monument<sup>68</sup>. Même si Bergson reprend plusieurs éléments de la sociologie de Durkheim, il prend ainsi place au sein d'un mouvement sociologique auquel appartient Tarde et Rauh<sup>69</sup>. Mais même si Bergson est plus proche de Tarde et de Rauh que de Durkheim, cependant sa théorie de la morale et de la société n'est pas identique à celles de Tarde et de Rauh. Par exemple, pour Bergson, la morale est « biologique » plutôt que « psychologique ». Situer la position de Bergson dans l'histoire du débat serait notre étude prochaine.

---

68. Cf. Bergson, *Mélanges*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p. 799.

69. Guy LaFrance situe Bergson dans la tradition de la sociologie française. Cf. *La philosophie sociale de Bergson, op. cit.*, p. 52 : « Bergson n'adopte pas franchement l'hypothèse sociologique de Durkheim et de son école, il se range plutôt du côté de la tradition psychologique à la manière de Gabriel Tarde. À vrai dire Bergson ne coupe pas radicalement avec la tradition sociologique issue de Comte et qui passe par Spencer, Espinas, Tarde et Bouglé. Aussi son point de vue sur la mentalité collective et sa façon d'interpréter les rapports entre l'individu et la société s'inspirent-ils de l'ensemble de cette tradition, en tenant compte de l'expérience accumulée ».

## La notion de bon sens dans la philosophie d'Henri Bergson

Clarisse Zoulim

La notion de bon sens, mentionnée explicitement dans la plupart des ouvrages de Bergson, depuis *Matière et Mémoire* jusqu'aux *Deux sources de la morale et de la religion*, ne constitue pas à proprement parler un concept central de la pensée bergsonienne, ne serait-ce qu'en vertu du peu d'importance qui lui est, quantitativement, accordé. Cela dit, après l'avoir examinée pour la première fois en détail dans le discours de remise des prix du concours général prononcé le 30 juillet 1895 et intitulé *Le bon sens et les études classiques*, Bergson n'aura de cesse de revenir sur la définition de cette notion et sur la description de la réalité à laquelle elle renvoie. L'étude de cette notion a donné lieu à des interprétations très différentes chez les commentateurs et il semble que cela soit dû à deux facteurs : premièrement, cherchant pour la plupart à considérer la notion de bon sens comme un bloc homogène malgré certaines contradictions manifestes entre les différents ouvrages, ils n'ont pas assez pris en compte les évolutions et modifications qui ont marqué le trajet de la notion de bon sens dans le corpus bergsonien depuis le discours de 1895. Deuxièmement, il semble que la plupart d'entre eux ait accordé une trop faible importance à la distinction que Bergson opère dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, entre un bon sens ordinaire et un bon sens qu'il désigne comme « bon sens supérieur ». Ainsi, sans céder à la tentation de produire « une exposition plus systématique de la doctrine et aussi l'apparence d'une clarté supérieure »<sup>1</sup>, nous souhaiterions mettre en avant le fait que l'examen attentif des variations subies par la notion de bon sens permet de mettre en lumière le trajet de la pensée de Bergson elle-même en ce qui concerne la question de l'action juste (et plus largement, du champ de l'activité morale).

---

1. H. Bergson, *Le bon sens et les études classiques*, *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 370.

En effet on peut remarquer, dès le discours de 1895, l'entrecroisement de deux lignes dans la définition du bon sens : il est posé à la fois comme une santé mentale, comme le bon fonctionnement de l'esprit qui permet son adaptation souple, sa disponibilité à l'égard d'une réalité se renouvelant sans cesse, mais aussi comme un « instrument, avant tout, de progrès social »<sup>2</sup>, mu par ce que Bergson désigne comme « l'esprit de justice ». Cette binarité est reprise dans la lettre à O. Gérard, préambule du discours dans l'édition des *Mélanges* : le bon sens est « la faculté de raisonner juste, non seulement sur ses propres affaires, mais encore et surtout sur celles du pays »<sup>3</sup>, le bon sens étant caractérisé à la fois par la justesse de son adaptation et la justice de son action. Or, il apparaît très vite que les ouvrages immédiatement ultérieurs ne reprennent et n'approfondissent que la première dimension de cette définition, faisant du bon sens une forme originale de santé mentale, pensée comme effort et comme équilibre. À partir du *Rire* puis dans l'*Évolution créatrice*, cette caractérisation du bon sens comme « vie psychologique normale »<sup>4</sup> s'enrichit d'une réflexion sur la dimension proprement sociale de la réalité humaine : le bon sens, sens social défini comme souple disponibilité à l'égard de la fluidité des échanges humains, intègre à présent un certain nombre de normes et de paramètres sociaux dans son fonctionnement. C'est cette dépendance du normal psychologique à l'égard des normes sociales que nous envisagerons dans un premier temps.

C'est seulement dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, sur la base d'une réflexion sociologique renouvelée qui distingue à présent deux types de sociétés (c'est-à-dire, deux types de rapports entre individus et normes sociales) et deux types de justices, que le bon sens retrouve la dimension morale (comme facteur de progrès social produisant des actions justes) que le discours lui prêtait. Mais ce retour ne se fait qu'au prix de la distinction entre un bon sens supérieur et un bon sens ordinaire qui permet, certes, de résoudre les difficultés posées par le discours de 1895, en expliquant par le « bon sens supérieur » la possibilité d'une action créatrice de normes, mais qui semble cependant remettre en question la définition du normal psychologique donnée précédemment, ou qui suggère tout du moins l'existence d'un conflit latent entre la morale et le normal dans la pensée bergsonienne. Nous examinerons donc en second lieu cette distinction capitale, qui met d'autant plus en jeu le rapport de la définition du « normal » à la problématique morale selon laquelle l'individu moral, le mystique, est un individu anormal en au moins deux sens, qui se trouvaient au cœur du bon sens ordinaire : d'une part, en échappant à l'égoïsme et la loi du talion qui prévalent dans la société close, il ne s'adapte plus aux normes sociales mais les modifie ; et d'autre part, sa singularité s'exprime par

---

2. *Ibid.*, p. 364.

3. *Ibid.*, p. 360.

4. H. Bergson, *L'énergie spirituelle*, *op. cit.*, p. 893 : « Cela, c'est veiller, c'est vivre la vie psychologique normale, c'est lutter, c'est vouloir ».

des manifestations pathologiques, qu'elles soient appelées délire mystique ou « perceptions anormales ».

Un bref examen du bon sens tel qu'il est caractérisé depuis *Matière et Mémoire* jusqu'à *l'Évolution créatrice* permet de voir combien le normal, la santé mentale qu'il incarne, est déterminé par les exigences vitales et sociales : à partir de *Matière et Mémoire*, le bon sens apparaît en effet à la fois comme un équilibre psychologique entre deux tendances ennemies de l'action, la tendance corporelle à l'automatisme et la tendance spirituelle au rêve<sup>5</sup>, et comme effort d'attention à la réalité<sup>6</sup>. Il est en effet présent comme une tension visant à tenir à égale distance les souvenirs issus des deux pôles opposés du moi que sont la mémoire corporelle et la mémoire pure et qui cherchent à s'insérer dans la perception présente. Agissant en amont du travail discriminant de la conscience en « laiss[ant] tous les souvenirs dans le rang »<sup>7</sup>, le bon sens déblaise le terrain à partir duquel celle-ci sélectionnera, en s'appuyant sur les formes motrices, la schématisation des souvenirs purs, les lois du rappel et la condition générale de ressemblance, le souvenir apte à s'intégrer profitablement à la perception présente pour l'informer. En tant que « sens pratique », il est gage de souplesse dans la prise en compte de la réalité présente et muselle la tendance à agir mécaniquement, sous l'impulsion de la reconnaissance automatique qu'a la mémoire habitude des « idées générales »<sup>8</sup> dans la perception. En tant que « sens du réel »<sup>9</sup>, il est lié à la veille et est un effort de tension contre l'évasement, la diffusion des souvenirs purs qui caractérise la dérive pathologique de Don Quichotte, en qui la mémoire pure a pris l'ascendant et qui, au lieu d'utiliser ses souvenirs pour percevoir de manière adaptée, « se sert au contraire de ce qu'il perçoit pour donner un corps au souvenir préféré »<sup>10</sup>. En tant qu'« oublié réglementé et durable, [...] art de liquider son passé »<sup>11</sup>, le bon sens s'insère dans une conception du normal fondée sur l'idée que la santé mentale résulte d'un effort de tension qui s'écarte donc par degrés du pathologique (qui peut résulter alors d'une forme de paresse psychologique telle qu'elle a été identifiée par Pierre Janet chez les psychasthéniques<sup>12</sup>), telle qu'elle

5. Id., *Matière et mémoire, Œuvres complètes, op. cit.*, p. 294 : « Entre ces deux extrêmes [l'impulsif et le rêveur] se place l'heureuse disposition d'une mémoire assez docile pour suivre avec précision les contours de la situation présente, mais assez énergique pour résister à tout autre appel. Le bon sens, ou sens pratique, n'est vraisemblablement pas autre chose ».

6. Il est, dans *Le Rire*, « continuité mouvante de notre attention à la vie », *Œuvres, op. cit.*, p. 475.

7. *Ibid.*, p. 475.

8. *Matière et Mémoire, op. cit.*, p. 296-302.

9. *Mélanges, op. cit.*, p. 620.

10. *Le Rire, op. cit.*, p. 476.

11. V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 2008, p. 127-128.

12. H. Bergson, *Mélanges, op. cit.*, p. 620 : « Tous ne sont pas capables de cette vie de travail, tous n'ont pas également le sens du réel, le bon sens ». Pierre Janet remarque chez les psychasthéniques un « caractère fondamental, difficile à expliquer, [...] le caractère de la paresse » (*La force et la faiblesse psychologiques*, Paris, éditions médicales Norbert Maloine, 1932, p. 275).

s'exprime surtout à partir de *l'Énergie spirituelle*<sup>13</sup>. Par cet effort de tension, l'individu se rend capable de fournir une réponse ajustée aux circonstances et à ce que requiert la situation, le bon sens est donc lié aux exigences vitales qui déterminent l'adaptation de l'individu, la survie individuelle.

Même si Bergson distinguait déjà dans le discours de 1895 le milieu naturel, domaine d'action des sens, du « milieu social », domaine d'action du bon sens, c'est seulement à partir du *Rire* qu'il entame une analyse de la dimension proprement sociale de l'existence, et c'est aussi dans cet ouvrage que le bon sens, dont l'opposé est désormais « le comique [qui] exprime avant tout une certaine inadaptation particulière de la personne à la société »<sup>14</sup>, se précise sous l'aspect d'une adaptation au réel dans sa dimension sociale. Cet aspect de la notion se retrouve, très fortement accentué, dans *Les deux sources*, où le bon sens est non seulement décrit comme « sens social » mais encore caractérisé comme « inné à l'homme normal »<sup>15</sup> : cette innéité qui équivaut à la « préfiguration de la société dans l'individu »<sup>16</sup>, s'explique par la nécessité pour la nature de « donner à l'homme des directives, au moins générales, pour la coordination de sa conduite à celle de ses semblables »<sup>17</sup>. Aussi, s'il n'y a « nul doute que notre structure psychologique ne tienne à la nécessité de conserver et de développer la vie individuelle et sociale »<sup>18</sup>, cela signifie que le bon sens embrasse dans sa compréhension de la situation présente la compréhension des normes qui régissent l'agir en société et, par conséquent, que celles-ci s'intègrent à ce qui fait chez Bergson la santé mentale. Ainsi, le « délire d'interprétation » qui se caractérise par une incapacité à comprendre le comportement d'autrui, résulterait, selon *Les deux sources*, d'un défaut de bon sens qui s'expliquerait *in fine* par une « insuffisance psychique [...] congénitale »<sup>19</sup>. Le bon sens prend donc ici les traits d'une prédisposition à s'adapter avec fluidité aux impératifs sociaux, c'est-à-dire d'une souplesse adaptative prédéterminée, point qui marque sans conteste une originalité de la pensée biologique et sociologique bergsonienne.

Déjà, à travers les mutations subies entre *l'Essai* et le *Rire* par la notion de « caractère » (qui devient dans le *Rire* « ce qu'il y a de tout fait dans notre personne, ce qui est en nous à l'état de mécanisme une fois monté, capable de fonctionner automatiquement »<sup>20</sup>), apparaît une tension entre l'idée,

13. Dans *Matière et Mémoire*, Bergson semble encore n'attribuer à l'aliénation que des causes biologiques, à savoir la « perturbation des relations sensori-motrices établies dans l'organisme » (p. 313).

14. *Le Rire, op cit.*, p. 450.

15. *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1065.

16. Guy Lafrance, *La philosophie sociale de Bergson, sources et interprétation*, Ottawa, éditions de l'université d'Ottawa, 1974, p. 115 et suiv.

17. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit.*, p. 1065.

18. *Ibid.*, p. 1065.

19. *Ibid.* p. 1065.

20. *Le Rire, op. cit.*, p. 457-458.

exprimée dans le discours, que le bon sens aurait partie liée avec la liberté du moi telle qu'elle était évoquée par l'*Essai*, et sa définition comme capacité de souple adaptation sociale dans le *Rire*. En effet, il faut remarquer non seulement que cette adaptation à la mouvance de la réalité sociale aurait peut-être été jugée automatique du point de vue de l'*Essai* en tant qu'émanant des couches superficielles du moi (comme dans le fameux exemple du réveil), mais encore que la critique de l'automatisme dans le *Rire* effectue un renversement puisqu'elle n'est plus tournée contre ce qu'une action peut avoir d'impersonnel mais bien contre ce qu'elle peut avoir de trop personnel au détriment d'une prise en compte des *autres* : « est comique le personnage qui suit automatiquement son chemin sans se soucier de prendre contact avec les autres »<sup>21</sup> et qui « néglige de regarder autour de soi »<sup>22</sup>. S'il est possible de considérer, pour résoudre cette tension, que le bon sens a partie liée avec la transition du moi profond vers le moi superficiel, nécessaire à l'insertion de l'esprit dans la matière en amont de l'insertion dans une situation sociale, il n'empêche qu'elle apparaîtra à nouveau dans la distinction entre bon sens ordinaire et bon sens supérieur, sous la forme d'une tension entre une impulsion venue du moi profond et s'imposant à l'extérieur et une impulsion venue de l'extérieur s'imposant, en le solidifiant, au moi profond.

Si la description du bon sens ordinaire a mis hors-jeu la problématique de la justice et de l'action morale en charge du progrès social telle qu'elle était exprimée dans le discours de 1895 (et qui rappelait le lien établi par Descartes entre bon sens et recherche d'une vérité pratique<sup>23</sup>), c'est

---

21. *Ibid.*, p. 451.

22. *Ibid.*, p. 457.

23. Bergson fait référence de manière explicite à la conception cartésienne du bon sens dans le discours de 1895, il est même possible d'envisager que c'est en hommage au bon sens analysé par Descartes dans le *Discours de la méthode* que Bergson a conservé le terme « bon sens » pour désigner l'équilibre psychique qu'il décrit. Les références à la problématique cartésienne du bon sens abondent dans le discours de 1895 : le concept d'attention peut suggérer un arrière plan cartésien, et Bergson y évoque l'urgence de l'action en des termes qui rappellent ceux de Descartes pour qui « les actions de la vie ne souffrent aucun délai ». Dans le discours de 1895, Bergson désigne le bon sens comme une « ignorance consciente d'elle-même », termes qu'il répétera à l'identique dans son hommage à Descartes en 1937, lorsqu'il fait de celui-ci l'auteur de l'idée selon laquelle « la vraie connaissance a moins de rapport avec une information superficiellement encyclopédique qu'avec une ignorance consciente d'elle-même ». Dans *Le bon sens et les études classiques*, Bergson ne nie pas directement que le bon sens soit « la chose du monde la mieux partagée », mais il affirme que, si le bon sens est une faculté « inné[e] et universel[le] », celle-ci est empêchée par certains obstacles, notamment les préjugés et la distraction avec laquelle l'individu les reçoit : l'universalité en droit du bon sens s'accorde bien avec l'idée que le bon sens représente une sorte de santé mentale. Mais, à la différence du bon sens cartésien, le bon sens bergsonien ne nécessite pas l'adoption d'une méthode : l'adaptation à la réalité qui résulte du bon sens est spontanée, l'action qui en est issue tranche, brise le cercle, puisqu'elle est puissance d'invention de solutions. En outre, il n'est pas à proprement parler une faculté, que l'on pourrait rabattre soit sur l'intelligence, soit sur l'intuition, mais bien plutôt un état d'équilibre entre facultés, tempérant l'action de chacune en vue d'une bonne adaptation.

précisément d'une part parce que le principe selon lequel le vital engendrerait le social qui engendrerait à son tour le normal, que Bergson pose au fondement même de sa définition de la santé mentale, contribue à substituer à la problématique de la justice de l'action celle de la justesse de l'adaptation. D'autre part, cela est incontestablement lié à l'examen du fonctionnement de la vie sociale auquel Bergson se livre dans *Le Rire* puis dans *Les deux sources*, et qui lui a permis d'affirmer dès le premier de ces ouvrages qu'« être en règle avec la stricte morale » n'a rien à voir avec le fait de « se mettre en règle avec la société »<sup>24</sup> : le bon sens, devenu faculté d'adaptation souple au réel social et d'insertion bien ajustée dans le tissu humain, apparaît définitivement lié à cette seconde opération. Reste à présent à examiner, sur la base même de cette définition de la santé mentale et de son lien avec la vie sociale, comment la notion de bon sens supérieur se trouve au cœur d'un renversement de la pensée bergsonienne prenant corps dans *Les deux sources* et qui a pour but de rendre possible l'action morale.

C'est parce que le bon sens est au cœur de la réflexion bergsonienne sur le rapport de l'individu aux normes sociales et sur la justice que l'étude de cette notion permet d'aborder sous un jour nouveau l'itinéraire et l'évolution de la pensée bergsonienne concernant l'action juste. Cette problématique, laissée de côté de *Matière et Mémoire* à *l'Évolution créatrice*, réapparaît dans *Les deux sources* et la plupart de ce qui était posé à titre de postulat dans le discours de 1895 y est repris, repensé et intégré à la problématique plus vaste d'une réflexion sur les rapports qui unissent morale et société. Le discours de 1895 apparaît donc comme un programme, un ensemble d'intuitions abandonnées en l'absence d'un appareillage conceptuel suffisant. Il est important de souligner les correspondances qui existent entre les deux œuvres pour mieux comprendre ce qui explique l'abandon puis la reprise de la problématique morale dans la définition de la notion de bon sens dans l'œuvre de Bergson. Ainsi, l'idée d'une action de bon sens orientée vers le progrès de l'ensemble de la société était soutenue dans le discours par le pressentiment d'un lien unissant principe de la vie et capacité à produire des actions justes et progressistes de la part de l'individu de bon sens. Bergson y affirmait en effet de la notion de bon sens : « si elle porte ainsi avec elle l'intelligence de la vie, c'est sans doute qu'elle en a touché le principe »<sup>25</sup>, cette idée essentielle d'un fondement de la morale dans la prise de contact avec le principe de la vie se retrouve dans *Les deux sources* où Bergson évoque au sujet des agents du progrès humain l'action de « l'élan de la vie, cet élan même, communiqué intégralement à des privilégiés qui voudraient alors l'imprimer à l'humanité entière »<sup>26</sup>. Et de fait, à l'idée exprimée dans le discours selon laquelle « il est rare que la nature produise spontanément une âme affranchie et maîtresse d'elle-même, une âme

24. H. Bergson, *Le Rire*, op. cit., p. 452-453.

25. Id., *Le bon sens et les études classiques*, op. cit., p. 365.

26. *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 1174.



accordée à l'unisson de la vie»<sup>27</sup>, répond l'affirmation des *Deux sources* selon laquelle les mystiques et les êtres novateurs constituent en eux-mêmes « une espèce nouvelle composée d'un individu unique »<sup>28</sup>. En outre, la définition du bon sens comme « ignorance consciente d'elle-même »<sup>29</sup> dans le discours de 1895 trouve un écho dans la définition du bon sens supérieur donnée dans les *Deux sources* comme « innocence acquise », Bergson ajoutant dans les deux cas que cette ignorance doit s'accompagner d'un effort. Là n'est sans doute pas pourtant le plus important : en effet, la principale difficulté du discours est l'affirmation selon laquelle le bon sens produit irrémédiablement les actions les plus justes possibles<sup>30</sup> dans un contexte donné, sans qu'il consiste pourtant « ni dans une expérience plus vaste, ni dans des souvenirs mieux classés, ni même, plus généralement, dans une logique plus rigoureuse »<sup>31</sup>, arguant qu'il choisit la meilleure solution à une situation donnée parce qu'il peut en « prévoir [l]es conséquences, ou plutôt les pressentir »<sup>32</sup>. La question de l'infailibilité morale de l'action de bon sens est finalement abordée à nouveau par Bergson lorsqu'il évoque dans *Les deux sources* le bon sens supérieur des mystiques, en termes de « discernement prophétique du possible et de l'impossible »<sup>33</sup> qui fournit « du premier coup la démarche utile, l'acte décisif, le mot sans réplique »<sup>34</sup>. De plus, on retrouve enfin clairement exprimée l'idée que le bon sens est, comme on pouvait le lire dans le discours, un « instrument de progrès social »<sup>35</sup>, puisque Bergson, qui fait du bon sens supérieur l'apanage des mystiques, gratifie ceux-ci d'une capacité essentielle à « pousser l'humanité en avant »<sup>36</sup>.

Si Bergson, après le discours, avait écarté au profit d'une réflexion sur la santé mentale cette problématique de l'action morale qu'il retrouvera dans *Les deux sources*, c'est peut être à cause de l'insuffisance des outils conceptuels dont il disposait en matière d'analyse des rapports entre morale et société en 1895, dans la mesure où il n'avait pas analysé les liens que la société entretient avec le développement d'une morale. En effet, la réflexion sociologique qui sous-tend le discours de 1895 semble assez irréaliste : poussée jusqu'au bout, elle implique que, n'était le pouvoir pétrificateur de l'intelligence, l'ensemble de la société, guidé par le bon sens, agirait toujours non seulement de manière parfaitement adaptée à la situation présente mais

27. *Le bon sens et les études classiques*, op. cit., p. 366.

28. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 1056.

29. *Le bon sens et les études classiques*, op. cit., p. 362.

30. Ce que Guy Lafrance appelle une « justice intuitive », cf. *La philosophie sociale de Bergson, sources et interprétation*, op. cit., p. 115 et suiv.

31. H. Bergson, *Le bon sens et les études classiques*, op. cit., p. 364.

32. *Ibid.*, p. 362.

33. *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 1169.

34. *Ibid.* p. 1172.

35. H. Bergson, *Le bon sens et les études classiques*, op. cit., p. 364.

36. *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1017.

encore toujours en vue du plus grand bien et du plus grand progrès social, étant constamment animé par l'« esprit de justice »<sup>37</sup>. Cette conception optimiste qui attribue comme principe à la vie sociale ce même « esprit de justice », puisqu'on « ne peu[t] [s]e représenter ces volontés associées sans une fin dernière raisonnable »<sup>38</sup>, a cédé le pas dans les œuvres ultérieures à une analyse de l'origine vitale de la vie sociale orientée vers la survie de l'espèce et qui détermine, par ses normes, l'appréhension du réel : il semble donc que ce soit une modification au sein même de la réflexion bergsonienne sur la société, ses normes, et le rapport des individus à ces normes, qui a dû présider au destin de la notion de bon sens dans son œuvre. Si le discours de 1895 distinguait en passant une « justice abstraite » d'une « justice incarnée dans l'homme juste »<sup>39</sup> (la première étant discréditée au profit de la seconde), pour pouvoir penser l'acte véritablement moral, cette distinction n'était pas assez précise, ne s'appuyant pas sur l'arrière-plan sociologique élaboré dans *Les deux sources* qui seul permet, en distinguant la société close de la société ouverte, de distinguer par là même deux véritables types de justices : une justice relative et une justice absolue. C'est cette distinction qui permet en effet de résoudre le paradoxe du bon sens comme étant à la fois un sens de l'adaptation au réel social mais aussi une aspiration innée au progrès au sein de chaque individu, puisqu'elle permet de lier la première tendance à la justice relative, celle dont le fondement est œil pour œil, dent pour dent et qui s'exprime dans la dimension close de la société (puisque la raison d'être de la morale close est, comme l'ont souligné certains, l'adaptation de l'individu<sup>40</sup>). La seconde est désormais liée à une justice absolue, qui fonde une morale de l'aspiration, elle-même visant l'avènement d'une société ouverte.

En outre, dans *Les deux sources*, Bergson expose une double conception du rapport de l'individu aux normes sociales : en ce qui concerne la société de type clos, les normes sociales agissent sur l'individu dans la mesure où elles poussent son moi profond à se solidifier en s'extériorisant, processus auquel, nous l'avons vu, le bon sens ordinaire n'est pas étranger, mais l'idée d'une société ouverte permet de briser le cercle dans lequel tournoie l'espèce humaine, prise dans la circularité close, en permettant de penser l'influence de l'individu d'exception, ayant presque par miracle échappé à l'obsession de l'utilité vitale, sur la société, par le biais de la création de valeurs morales. À un mouvement passif de réception et d'intégration des normes afin de bien s'insérer dans le réel, analysé dans le *Rire et l'Évolution créatrice*, peut succéder un mouvement de projection hors de soi qui modifie en retour le réel, mouvement requis par les thèses du discours de 1895. La distinction

---

37. H. Bergson, *Le bon sens et les études classiques*, op. cit., p. 364 : « Instrument, avant tout, de progrès social, il ne peut tirer sa force que du principe même de la vie sociale, l'esprit de justice ».

38. *Ibid.*, p. 366.

39. *Le bon sens et les études classiques*, op. cit., p. 364.

40. Georges Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité*, Paris, PUF, 1964, p. 175-176.

entre une société close et une société ouverte est ce qui permet à Bergson de comprendre à nouveau le bon sens comme une poussée vers le progrès moral guidée, comme le voulait le discours de 1895, par l'esprit de justice qui lui montre « les injustices à corriger et le bien à faire »<sup>41</sup>. En effet, le bon sens supérieur recherche non pas l'adaptation à des normes préexistantes en vue de favoriser la survie individuelle, mais bien une action en retour sur la société, l'établissement de normes radicalement nouvelles dont le principe est désormais le contraire de celui d'utilité, à savoir : la justice absolue fondée sur l'amour. Le bon sens supérieur, loin de recevoir passivement une stimulation à l'action émanant des impératifs vitaux et sociaux de la situation présente, loin de fournir seulement une réponse aux questions posées par son environnement, précède toute sollicitation extérieure et vise à imposer dans la réalité commune la réponse à une sollicitation émanant du fond de l'individu. Il est ainsi un « goût de l'action » mis en jeu lorsque le mystique choisit de diffuser son esprit dans la matérialité et est encore, à ce titre, comme le bon sens ordinaire, une capacité de « s'adapter et se réadapter »<sup>42</sup> à la mouvance du réel. Cependant sa visée n'est plus l'ajustement aux exigences vitales mais bien, comme le voulait le discours, la production de « la plus grande somme de bien »<sup>43</sup>. Ce n'est qu'au prix de la transformation du bon sens en un bon sens supérieur, appuyé sur une justice absolue et non plus relative, et « supérieur » puisqu'entre temps le bon sens avait été défini comme santé mentale, que Bergson a pu en 1932 retrouver ce qu'il avait seulement supposé en 1895.

Si elle permet de valider, par-delà l'analyse du bon sens comme santé mentale, les conclusions du discours de 1895, la distinction entre bon sens ordinaire, conduite sociale normale, et bon sens supérieur, conduite morale modifiant les normes sociales, est aussi l'annonce d'un changement dans la pensée morale bergsonienne. En effet, à présent, seul un nombre restreint de personnalités géniales possède le pouvoir de faire progresser la société que le discours de 1895 attribuait, à travers le bon sens comme santé de l'esprit, à chaque individu, à quelques degrés près de dispositions<sup>44</sup>. Ainsi, l'humanité ordinaire est réduite, en ce qui concerne la véritable morale, à un rôle passif d'imitation des grands modèles<sup>45</sup>, imitation qui devient dès lors, pour elle, le fondement de l'action morale et juste pour qui est dépourvu de géniale créativité : cette passivité est tout juste corrigée par l'idée que cette imitation peut aussi se faire communication de l'élan et être l'occasion d'une éclosion puisqu'il peut « y avoir en nous un mystique qui sommeille et qui attend

---

41. H. Bergson, *Le bon sens et les études classiques*, op. cit., p. 365.

42. Id., *Deux sources*, op. cit., p. 1169.

43. Id., *Le bon sens et les études classiques*, op. cit., p. 361.

44. *Ibid.*, p. 360 : « Aussi la tâche de l'éducateur consiste surtout, en pareille matière à conduire les uns par un artifice, là où d'autres sont tout de suite placés par nature ».

45. H. Bergson, *Deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 1004 : « Chacun de nous [...] s'est demandé ce que tel ou tel eût attendu de lui en pareille occasion ».

seulement une occasion de se réveiller »<sup>46</sup>. Si le bon sens du discours trouve sa formulation finale dans le bon sens supérieur, alors l'espoir en un homme nouveau est interdit, puisque seule une élite morale, celle des mystiques et des êtres dotés du bon sens supérieur, peut constituer une espèce nouvelle, chaque fois réduite à un individu unique.

Le postulat de l'infaillibilité du bon sens à toujours produire l'action la plus juste, repris du discours dans *Les deux sources*, demande à être interrogé, et la question du fondement de la justice de l'action se pose d'autant plus âprement que, dans *Les deux sources*, Bergson rejette fermement aussi bien la tentative kantienne de fonder la morale dans la logique (ou ce qu'il voit comme tel)<sup>47</sup> que les théories de type platonicien faisant dériver la justice de l'idée de Bien. En tant qu'instance poussant à accomplir irrémédiablement l'action la plus juste, il pourrait rappeler l'*eustochia* aristotélicienne, ou la « justesse de coup d'œil »<sup>48</sup> porté sur la situation, qui se passe de raisonnement, cependant, le fait que Bergson refuse de faire dériver le bon sens de l'habitude ou de l'expérience contredit ce rapprochement. Notons en tout cas que le fondement de l'excellence de l'action de bon sens semble reposer, suivant un schéma tout aristotélicien, sur l'excellence de l'agent qui dispose d'un bon sens supérieur, qu'elle contribue à exprimer en retour. Dans la mesure même où l'aspiration essentiellement morale du mystique ou du héros précède sa tendance à accomplir des actions morales, et que la crise mystique n'est pas l'expression du bon sens supérieur mais ce qui précède son apparition, c'est en définitive de l'excellence morale ou aspiration à la justice absolue que dérive la justice de l'action réalisée par le bon sens supérieur. Or dans la mesure où le bon sens supérieur se caractérise par un certain détachement à l'égard des exigences biologiques égoïstement utilitaires à la fois vitales et sociales (dans leur dimension close), détachement lié au fait que, même si « nous trouvons [la société] présente en nous », « sa présence est plus ou moins marquée selon les individus »<sup>49</sup>, l'apparition de l'aspiration morale est due, comme le souligne Bergson, à une sorte de hasard vital comparable à celui qui préside, dans le *Rire*, à l'apparition des artistes<sup>50</sup>. Si la justesse de son ajustement à la situation présente est encore le signe du lien qu'entretient le bon sens supérieur avec les exigences vitales circulaires de la survie en société close, la justice de ce qu'il vise à produire a partie liée avec le vital au sens de la constante marche de l'élan, procédant par bonds, vers la

---

46. *Ibid.*, p. 1060.

47. Bergson fonde probablement son interprétation de la morale kantienne sur l'analyse de la rupture d'une promesse ou celle du suicide dans *Les fondements de la métaphysique des mœurs* et dans le chapitre premier de l'Analytique de la *Critique de la raison pratique*. Il critique Kant en affirmant que « jamais [...] on ne sacrifierait au seul besoin de cohérence logique son intérêt, sa passion. » (*Les deux sources*, *op. cit.*, p. 994).

48. Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, traduction Jean Tricot, Paris, Vrin, 1997, p. 298.

49. H. Bergson, *Deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 987.

50. Id., *Le Rire*, *op. cit.*, p. 461.

création d'une société ouverte. C'est en cela que le bon sens supérieur est révélateur au sein de la pensée bergsonienne de ce qu'on pourrait appeler la « contradiction du vital », c'est-à-dire la coexistence en son sein de l'élan et de la retombée.

Cette contradiction logée au cœur de la distinction entre les deux bons sens se retrouve dans l'expression de « contradiction réalisée », employée par Bergson pour désigner la capacité des mystiques à « convertir en effort créateur cette chose créée qu'est une espèce, faire un mouvement de ce qui est par définition un arrêt »<sup>51</sup>. Si l'aspiration morale, qui brise le cercle dans lequel tournent les individus et la société close, est encore une expression du vital, c'est que celui-ci a été redéfini entre *l'Évolution créatrice* et *Les deux sources*, passant d'un élan vers la vie sociale à un élan qui contient lui-même un germe moral, puisque selon le dernier ouvrage « toute morale [...] est d'essence biologique »<sup>52</sup> et que le contact avec le principe vital est devenu la seule source où « puiser la force d'aimer l'humanité »<sup>53</sup>. Si l'effort qui préside à ce contact est décrit par Bergson comme effort en sens inverse de la nature, c'est dans la mesure où la *natura naturans* effectue sa poussée contre l'inertie de la *natura naturata* : ainsi, la morale de l'aspiration qui unit les individus d'un bon sens supérieur est dite rendre l'individu à sa destination naturelle en le rendant créateur, en accord avec l'univers dans sa dimension de « machine à faire des dieux »<sup>54</sup>. Par conséquent, la distinction entre un bon sens supérieur et un bon sens ordinaire, tous les deux naturels en ces deux sens opposés, exprime la spécificité de l'espèce humaine en laquelle coexistent, en tant qu'elle est une espèce sociale, élan (tension vers la société ouverte à travers des personnalités géniales) et retombée (tendance à la clôture). C'est dans un rapport croisé entre le « moi » et la réalité extérieure et sociale que s'exprime l'entrecroisement de ces deux naturels : ainsi, le bon sens supérieur, qui favorise l'action en direction du progrès de tous, est naturel dans la mesure où il naît d'un contact avec la réalité mouvante qui fait le fond des choses et les couches profondes du moi, ce qu'il y a de plus personnel, tandis que le bon sens ordinaire, qui vise un but essentiellement individuel (l'adaptation en vue de la survie), est le produit d'une solidification naturelle du moi par le biais de normes et de processus d'adaptation essentiellement impersonnels exerçant une force d'inertie, ou plutôt entraînant dans un mouvement circulaire. Si la crise mystique qui précède l'apparition du bon sens supérieur n'est pas sans rappeler l'explosion créatrice du moi d'en bas, dans *l'Essai*, c'est peut-être parce qu'elle constitue la forme finale prise par l'acte libre dans la pensée bergsonienne, dans la mesure où elle est pensée à partir de la prise en compte de la pression fondamentale que la société exerce sur la constitution même de l'individu (à laquelle participe le bon sens ordinaire) qui n'avait pas

51. Id., *Deux sources*, p. 1174.

52. *Ibid.*, p. 1061.

53. *Ibid.*, p. 1021.

54. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 1245.

encore été analysée au moment de l'*Essai*<sup>55</sup>. Exprimant les deux sens de la nature en l'homme, la distinction entre bon sens ordinaire et bon sens supérieur répond finalement à la constatation de ce que « la morale comprend [...] deux parties distinctes, dont l'une a sa raison d'être dans la structure originelle de la société humaine et dont l'autre trouve son explication dans le principe explicatif de cette structure »<sup>56</sup>.

Cette distinction permet également de résoudre le problème du rapport du bon sens à la pratique artistique : c'est le bon sens supérieur, qui résulte d'un contact avec le principe créateur de la vie et produit des actes moraux prenant à leur tour la forme de créations (à la fois de normes nouvelles et d'un nouveau moi), qui est « dans la vie pratique, ce que le génie est dans les sciences et les arts »<sup>57</sup> selon la formule du discours, et c'est le bon sens ordinaire qui, étant lié à la perception utilitaire de la réalité qu'il contribue à morceler avec souplesse, s'oppose à la pratique artistique comme au rêve, selon les analyses du *Rire*.

La question de savoir si la supériorité morale ne peut surgir que d'un effort dirigé contre le bon sens ordinaire, antérieurement défini comme état normal de l'esprit humain et santé psychologique, et ses préoccupations utilitaires, engage la viabilité de la morale bergsonienne. En effet, si la santé mentale d'un individu est liée à sa disponibilité passive à l'égard de l'environnement social et si le fondement de l'aspiration morale qui génère le bon sens supérieur est la libération à l'égard de l'utilité vitale et des normes sociales, alors apparaît la possibilité d'un conflit sous-jacent dans la pensée bergsonienne entre les définitions de l'individu normal et de l'individu moral. En ce qui concerne la problématique de la santé mentale, le principal interlocuteur, ou adversaire, de Bergson est Pierre Janet qui a pour ambition, dans *De l'angoisse à l'extase*, de mettre à jour la racine pathologique du délire mystique qu'il apparente à un trouble psychasthénique. À ce titre, il note que les « croyances brutales » de sa patiente Madeleine, qu'il compare à Thérèse d'Avila, « présentent en maints endroits des contradictions et ne tiennent aucun compte des règles vulgaires du bon sens »<sup>58</sup>, la principale caractéristique du discours mystique étant pour lui d'être « une pensée en régression, analogue à celle des petits enfants et des sauvages »<sup>59</sup>. Pour lui répondre, Bergson tente d'abord de distinguer l'anormal de l'extraordinaire, puis finit par admettre qu'en tant que passage à l'extraordinaire (c'est-à-dire au dynamique et à l'ouvert), la violence même

---

55. Le bon sens supérieur est lié à la partie la plus intime de lui-même que l'individu retrouve quand « sa conscience, travaillant en profondeur, lui révèle, à mesure qu'il descend davantage, une personnalité de plus en plus originale, incommensurable avec les autres et d'ailleurs inexprimable » (Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 986).

56. H. Bergson, *Deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 1020.

57. Id., *Le bon sens et les études classiques*, *op. cit.*, p. 361.

58. P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, Paris, Félix Alcan, 1926, p. 459.

59. *Ibid.*, p. 464.

du processus de libération mystique peut générer l'apparition de symptômes anormaux (au sens de morbides) et « déranger les rapports habituels entre conscient et inconscient »<sup>60</sup>. Il est intéressant de constater que c'est de la présence, chez les mystiques, du bon sens supérieur sous la forme d'un « goût de l'action », c'est-à-dire de ce par quoi le bon sens supérieur ressemble au bon sens ordinaire, que Bergson cherche à tirer argument pour justifier la santé mentale des mystiques contre Janet. Mais, comme le note celui-ci contre l'idée que la foisonnante activité des mystiques serait le signe de leur santé mentale : « l'état proprement psychasthénique n'est pas constant et un malade [...] peut être en dehors de ces crises assez actif et persévérant pour accomplir des œuvres intéressantes »<sup>61</sup>. Mais l'originalité du bon sens supérieur est d'unir, dans le prolongement de la « crise même » au sens où l'entend Janet, l'ajustement de l'action au réel et la visée plus haute inspirée par l'amour. C'est pourquoi Bergson va plus loin dans sa réponse et avance que le bon sens supérieur est une « santé intellectuelle solidement assise, exceptionnelle, qui se reconnaît sans peine »<sup>62</sup>. Et, en effet, si l'on considère que l'aspiration morale est une forme de santé dans la mesure où elle est contact avec l'élan vital, nature naturante supérieure à la circularité de la nature naturée, et, dans la mesure où cette santé est réservée à une élite, alors se comprend le fait qu'il existe une santé mentale (en un sens non métaphorique) se caractérisant par l'exception et non par la moyenne : cette santé est normale en un sens normatif sans être normale en un sens statistique. Mais si le bon sens supérieur est une « santé intellectuelle », de quel genre d'état mental s'agit-il ? L'intelligence à laquelle Bergson fait référence ici ne peut pas être celle qui soumet le réel à son découpage utilitaire, mais au contraire une intelligence qui parvient à retrouver, entre les lignes de ce morcellement, le réel mouvant.

L'équilibre des facultés qui caractérisait le bon sens ordinaire se transforme dans le bon sens supérieur en un « équilibre d'un autre genre »<sup>63</sup> auquel Bergson fait allusion au début des *Deux sources*, sans le lier à la problématique du bon sens supérieur qui n'a pas encore été évoquée, ainsi que le suggère allusivement le début des *Deux sources*, précisant toutefois au sujet de l'effort qui permet de s'enfoncer ainsi en soi à la découverte de son moi : « s'il est possible, il est exceptionnel »<sup>64</sup>. Il est possible d'avancer que cet équilibre d'un nouveau genre peut être lié à une forme de perception réelle quoiqu'anormale, justement parce qu'elle n'est pas contrainte par les exigences de l'action : « il doit y avoir, soit dans le corps, soit dans la conscience qu'il limite, des dispositifs spéciaux dont la fonction est d'écarter de la perception humaine les objets soustraits par leur nature à l'action de l'homme. Que ces mécanismes se dérangent, la porte qu'ils maintenaient

---

60. H. Bergson, *Les deux sources*, op. cit., p. 1170.

61. P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, op. cit., p. 461.

62. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 1169.

63. *Ibid.*, p. 986.

64. *Ibid.*, p. 986.

fermée s'entrouvre : quelque chose passe d'un « en dehors », qui est peut être un « au-delà ». C'est de ces perceptions anormales que s'occupe la « science psychique »<sup>65</sup>. Ce qui serait ordinairement jugé pathologique, à savoir ces « perceptions anormales », reçoit finalement une justification morale, puisque ces perceptions émanent de la santé supérieure que constitue l'équilibre supérieur de l'esprit mystique soustrait aux exigences d'utilité. Cela signifie non seulement que le normal psychologique (qui n'est que l'état moyen de l'esprit des individus rivés à leur intérêt) n'a pas à recevoir un statut normatif, mais surtout que le moral est une norme qui enjoint de dépasser purement et simplement l'équilibre normal de l'esprit, le réel se trouvant modifié à son tour parce qu'étendu à ce que les exigences vitales rejetaient.

L'anormal est peut-être même alors plus réel que le réel morcelé par les exigences vitales, auquel l'état normal de l'esprit donne accès, car « tout se passe comme si l'équilibre humain, comme si la normalité engendrée par cet équilibre cessait d'être viable ; à un niveau plus profond, il est perçu et vécu comme un déséquilibre en tant que son *modus vivendi* ne cesse de réprimer les forces créatrices au sein de l'individu »<sup>66</sup>. Ériger l'anormal en norme morale permet donc à Bergson de modifier en retour la définition du normal par la mise en question de la validité de la perception normale (c'est-à-dire habituelle) elle-même, qui était au fondement à la fois de la définition de l'adaptation au réel, mais aussi du réel lui-même. Ce renversement illustre finalement pleinement la contradiction qu'on trouve au sein de l'œuvre bergsonienne entre le vital compris comme ensemble d'exigences d'utilité pour la survie individuelle et d'autre part comme élan créateur : le second l'emporte finalement sur le premier puisque l'aspiration morale contribue à défaire le découpage utilitaire du réel et donne ainsi accès à l'élan vital lui-même.

---

65. *Ibid.*, p. 1243.

66. D. Lapoujade, « Sur un concept méconnu de Bergson : l'attachement à la vie », in Frédéric Worms (dir.), *Annales bergsoniennes*, tome 4, Paris, PUF, 2009, p. 689.



---

**DOCTORALES I <sup>1</sup>**  
**Année 2010-2011**

Vincent ARDOUREL

Laboratoire de rattachement : IHPST  
Thèse dirigée par Jacques Dubucs et Anouk Barberousse  
[vincent.ardourel@gmail.com](mailto:vincent.ardourel@gmail.com)

**Les sciences peuvent-elles se passer des nombres ?**

Une des questions les plus discutées en philosophie des mathématiques concerne le statut des nombres. Pour le réalisme ontologique – ou platonisme –, les nombres existent indépendamment de nous. Cette thèse est soutenue par un argument en particulier, celui de l'*indispensabilité* des nombres en sciences. Il consiste à justifier notre engagement ontologique vis-à-vis des nombres à partir de la constatation selon laquelle ceux-ci s'avèrent indispensables aux sciences empiriques. Certains antiréalistes s'attaquent à cet argument en cherchant à montrer que malgré les apparences, les sciences empiriques peuvent se passer des nombres. Au premier rang figure H. Field qui, dans *Science without numbers*, met en évidence la possibilité de reformuler la physique sans utiliser les nombres. Je propose ici de discuter la méthodologie adoptée par H. Field, appliquée non pas aux nombres en général, mais à un certain type de nombres seulement, les nombres *irrationnels*. Ces derniers sont des nombres particulièrement problématiques : la connaissance de leur valeur numérique exacte nous est *inaccessible*. Elle impliquerait en effet de notre part une capacité de calcul *infinie*.

Dans cette intervention, je discute un argument, emprunté à R. Carnap, en faveur du caractère non indispensable des nombres irrationnels en

---

1. Dans cette rubrique sont publiés les résumés des interventions ayant eu lieu lors des premières Doctorales de Philosophie organisées à la Sorbonne, les 20, 21, 27 et 28 mai, par les doctorants Élodie BAGET, Élodie DJORDJEVIC, Aurélie KNÜFER, Raphaël KOSTER, Sophie LAVERAN, Alberto NAIBO, et Esther ROGAN.

physique. Dans les *Fondements philosophiques de la physique*, celui-ci distingue deux types de nombres intervenant en physique, les résultats d'un *calcul* théorique et les résultats d'une *mesure* empirique, et il montre que les nombres irrationnels sont toujours du premier type et jamais du second. Dans ces conditions, la question de l'indispensabilité des nombres irrationnels en physique se réduit à celle de l'indispensabilité des calculs théoriques utilisant les nombres irrationnels. Carnap reconnaît la *commodité* des calculs en physique et par conséquent celle des nombres irrationnels. Il suggère cependant que bien que plus commodes, les nombres irrationnels pourraient ne pas être indispensables en physique. Dans cette intervention, je discute cette conjecture et précise les conditions pour lesquelles la physique peut se passer des nombres irrationnels : la physique peut se passer des nombres irrationnels si et seulement si toutes les déductions physiques établies à l'aide de calculs faisant intervenir des nombres irrationnels peuvent aussi être établies, certes moins commodément, à l'aide de calculs ne faisant intervenir que des nombres rationnels.

Benjamin BERGER

Laboratoire de rattachement : PhiCo

Thèse dirigée par : Renaud Barbaras

[benjamin.berger@yahoo.fr](mailto:benjamin.berger@yahoo.fr)

## Le problème de la méthodologie chez Ruyer

Ruyer, dans un texte précoce, revendique l'héritage de la « grande voie naturelle de la philosophie », laquelle consiste à « tirer de l'intuition psychologique ce qui peut servir de modèle et d'échantillon à une ontologie »<sup>1</sup>. L'anthropomorphisme méthodologique qui en découle roule sur la neutralisation de la singularité ontologique de l'homme. Pour le montrer, nous avons exhumé la préférence que, dans son anthropologie, Ruyer témoigne pour certains des accents du discours matérialiste – par ailleurs disqualifié au plan de l'ontologie. Parce qu'il nous enjoint à remettre l'homme à sa place dans l'univers, le matérialisme s'impose à Ruyer comme une « saine barbarie de la pensée »<sup>2</sup>. Or, que Ruyer salue le nivellement qu'implique le matérialisme renvoie, à bien y penser, à quelque chose de beaucoup plus profond. Le rôle critique qu'il lui concède est, croyons-nous, l'index d'une dette, jamais thématifiée, de son panpsychisme et de la décision méthodologique qui le commande, envers le monisme mécaniste dont, jadis, lui-même s'était fait le champion<sup>3</sup>. Notre hypothèse est la suivante : le passage du panmécanisme au panpsychisme procède d'une logique interne au premier ; parce qu'au monisme mécaniste se dérobe la différence ontologique propre au moment anthropologique, la censure infligée à

---

1. R. Ruyer, « Le Versant réel du fonctionnement », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1935, p. 346.

2. R. Ruyer, « Ce qui est vivant et ce qui est mort dans le matérialisme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1933, p. 33. Cf. aussi du même auteur, « Les Idéologies de notre temps et la toile de fond de la science », *Les Études philosophiques*, 1959, p. 148.

3. Cf. R. Ruyer, *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Paris, Félix Alcan, 1930.

l'anthropomorphisme méthodologique, de fait, est annulée<sup>4</sup>, de sorte que le panmécanisme, s'il est conséquent, *progressivement* s'inverse en sa figure opposée. Aussi n'est-ce pas contre, mais bien à partir de sa philosophie première qu'il faut comprendre la reprise de la tradition panpsychiste chez Ruyer, seul, dès lors, à avoir jamais rejoint la « grande voie naturelle de la philosophie » en partant pour ainsi dire du pôle opposé.

---

4. Voir ce qu'avance Hans Jonas à propos du destin de l'ontologie positiviste, cf. *Le Phénomène de la vie*, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck, 2001, p. 49.

Sébastien BROCA

Laboratoire de rattachement : CETCOPRA

Directeur de thèse : Philippe Breton

E-mail : [brocasebastien@yahoo.fr](mailto:brocasebastien@yahoo.fr)

## L'utopie du logiciel libre

La communication aborde le mouvement pour le logiciel et la culture « libres », à travers une réflexion sur la notion d'utopie.

Les années 1990 semblent avoir été celles du discrédit porté sur l'utopie, ramenée aussi bien à une impossibilité de fait qu'à une dangerosité de droit. Le pathétique écroulement du bloc communiste et le triomphe du capitalisme néolibéral avaient profondément déconsidéré tout au-delà de la société existante. Il était admis que nous étions « condamnés à vivre dans le monde où nous vivons » (François Furet), voire que nous touchions à la « fin de l'histoire » (Francis Fukuyama). L'utopie se réduisait dès lors à la quête dérisoire de rêveurs inconséquents, ou de révolutionnaires patibulaires. Le contexte historique et intellectuel semble aujourd'hui quelque peu différent. À la faveur des multiples crises contemporaines, il redevient possible de penser d'autres devenirs. On peut dès lors revenir à l'utopie, et essayer de dépasser les reproches d'irréalisme ou de (proto) totalitarisme qui lui sont d'ordinaires associés. La philosophie de l'espérance d'Ernst Bloch – et notamment son approche de l'« utopie concrète » – fournit quelques arguments en ce sens, en donnant à l'utopie un ancrage ontologique dans l'élément du non-encore-être (*Noch-Nicht-Seins*).

Cette réhabilitation du concept d'utopie permet de penser un certain renouveau de l'imaginaire politique contemporain, *via* l'émergence de mouvements en rupture avec les significations centrales de la « rationalité néolibérale » (Pierre Dardot, Christian Laval). L'un de ces mouvements est celui pour le logiciel et la culture « libres ». Il s'est peu à peu détaché du milieu socio-culturel bien particulier qui l'a vu naître – le milieu *hacker* – et de l'objet qui lui avait donné son impulsion initiale – le logiciel –, pour

gagner d'autres domaines et séduire d'autres publics. En trente ans, il a produit des réalisations d'envergure (GNU/Linux, Wikipédia), des outils juridiques innovants (licences GPL et Creative Commons), et un discours militant sur la nécessité de promouvoir les biens communs (*commons*) numériques. Il porte ainsi la vision d'une société *autre*, fondée sur la collaboration, la circulation des savoirs, et de nouvelles formes de régulations économiques, juridiques et politiques.

Cette utopie, malgré ses faiblesses et ses points aveugles, donne ainsi à penser que, tout compte fait, nous ne sommes peut-être pas condamnés à vivre dans le monde social dans lequel nous vivons.

Filip BUYSE

Laboratoire de rattachement : CHSPM

Thèse dirigée par Chantal Jaquet

[filip.buysel@telenet.be](mailto:filip.buysel@telenet.be)

## **La controverse entre Boyle et Spinoza sur la « réintégration » du salpêtre**

Spinoza n'a jamais écrit directement de lettre à Boyle, tout comme Boyle n'en a jamais écrit à Spinoza. Néanmoins, il y a des lettres connues dans la littérature sous le nom de correspondance entre Boyle et Spinoza.

En règle générale, tous les commentateurs de cette « correspondance » commencent leur discussion par la visite de Henry Oldenburg à Spinoza. En effet, l'Allemand rend visite à Spinoza pendant l'été 1661, à l'occasion d'un voyage dans son pays natal. De retour à Londres, il envoie une lettre à Spinoza pour l'inviter à maintenir le contact avec lui. C'est le début d'une longue correspondance. Très vite, il envoie à Spinoza un livre de Boyle, *The Physiological Essays*, en traduction latine, en lui demandant de commenter surtout les expériences faites par Boyle. Dans sa longue réponse, le philosophe hollandais s'excuse de ne pas avoir lu intégralement ce livre mais explique qu'il a pu quand même en lire de façon critique la deuxième partie, celle qui concernait les expériences. Il s'agissait de deux essais : un essai sur le salpêtre et un essai sur la fluidité et la solidité. Dans les lettres 6, 11, 13 et 16 (1661-1663), Spinoza entretient une discussion en latin avec Boyle, bien que toujours indirecte, par l'intermédiaire d'Oldenburg.

Dans mes recherches au contraire, je n'ai pas examiné la correspondance à partir de Spinoza, mais plutôt à partir de Boyle. À mon avis, cet examen nous aide à une meilleure compréhension non seulement de l'histoire de la correspondance, mais aussi de son contenu.

Premièrement, cette approche montre clairement que les acteurs majeurs (P. Serrarius, R. Glauber, R. Jones, R. Boyle, Lady Ranelagh, etc.) de la correspondance ne sont pas des membres de la Royal Society, mais plutôt du cercle de Hartlib.

Deuxièmement, cette approche révèle que la critique menée par Spinoza de l'interprétation de la réintégration est plutôt une critique adressée au chimiste et alchimiste Glauber qu'à Boyle lui-même, puisque c'est l'Allemand qui a décrit cette réaction chimique pour la première fois. D'après les recherches récentes de W. Newman, Boyle connaissait bien le travail de Glauber sur le salpêtre puisque son ami, le hartlibien B. Worsely, avait visité en 1648-49, l'impressionnant laboratoire de Glauber, qui se trouvait près de la maison natale de Spinoza à Amsterdam ; Worsely publiera suite à cela un livre sur le salpêtre, *De nitro theses quaedam*.

D'après M. Hunter, *De Nitro* est probablement – aux yeux de Boyle lui-même – l'un des plus importants textes que l'expérimentateur irlandais a écrits. Néanmoins, ce qui importe à Boyle n'est pas la réaction en elle-même, mais plutôt la réintégration en tant que moyen de défendre sa philosophie mécaniste comme alternative à la philosophie péripatéticienne qu'il réfute catégoriquement.

Dans sa préface, Boyle donne une première définition de la *corpuscular philosophy* – appellation qu'il préférerait à celle de *Mechanical Philosophy*. C'est dans le contexte de la promotion de cette nouvelle philosophie qu'il faut comprendre *De Nitro*, et que nous avons relu la correspondance entre Boyle et Spinoza.



Pierre FASULA

Laboratoire de rattachement : PhiCo (équipe EXeCO)

Directrice de thèse : Christiane Chauviré.

Mail : [pierre.fasula@free.fr](mailto:pierre.fasula@free.fr)

Lien : <http://execo.univ-paris1.fr/spip.php?article183>

### **Conditionnel contrefactuel ou supposition : la présence du possible chez Musil et Wittgenstein.**

Dans *L'Homme sans qualités*, Musil définit ainsi l'utopie : « [...] l'utopie est une expérience dans laquelle on observe la modification possible d'un élément et les conséquences que cette modification entraînerait dans ce phénomène complexe que nous appelons la vie »<sup>1</sup>.

Cette définition est tout aussi problématique que ce dont elle est tirée, à savoir la définition, par Mach, de l'expérimentation mentale. Si l'on suit les analyses de Wittgenstein sur ce point, décrire une utopie ou une expérimentation mentale, ce n'est pas faire une expérience d'une manière particulière (en pensée) et obtenir des résultats, mais imaginer faire une expérience et imaginer ses résultats. Une différence importante réside notamment dans le fait que, dans une expérience réelle, les conséquences d'une modification sont observées, alors que, dans une utopie ou une expérimentation mentale, une fois la modification imaginée, il nous faut encore imaginer, développer ses conséquences.

C'est pour cette raison que Wittgenstein voit dans l'utopie et l'expérimentation mentale un type de raisonnement qui est analogue à un calcul. La supposition qui en est le point de départ peut être comparée au « début d'un calcul »<sup>2</sup> de ses conséquences possibles. Ainsi, le développement d'une supposition se distingue à la fois de l'énoncé d'une prédiction et de la formulation d'une norme : si « "il en sera ainsi" » sélectionne une possibilité parmi d'autres [et que] "il doit en être ainsi" » ne

---

1. R. Musil, *L'Homme sans qualités*, Paris, Le Seuil, 1956, tr. P. Jaccottet, t. 1, p. 311.

2. L. Wittgenstein, *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*, Paris, PUF, 1997, tr. C. Chauviré et alii, p. 194.

voit qu'une seule possibilité »<sup>3</sup>, "supposons que..." est le point de départ de l'imagination et du développement d'une possibilité.

Si l'on revient alors à l'utopie, on peut dire qu'elle n'est ni une prédiction empirique portant sur ce qui est, ni une norme affirmant ce qui doit être, mais le développement d'une possibilité. La conséquence, c'est qu'il n'est donc pas légitime d'en faire soit une rêverie que l'on critiquerait parce que sans lien avec la réalité, soit une norme dangereuse, responsable des atrocités du XX<sup>e</sup> siècle. Pour comprendre la fonction des possibilités utopiques, il peut être intéressant à nouveau de se référer à Wittgenstein et à ce qu'il dit de l'usage des jeux de langage : « Nous construisons le *cas fictif* particulier d'un jeu, dans le but d'examiner ce qui se passe réellement sous le point de vue de l'analogie avec cet autre jeu »<sup>4</sup>. De même, on pourrait dire que l'utopie est la construction d'un point de comparaison qui permet de dissiper des confusions, de critiquer certaines représentations ou encore de mettre en évidence certains aspects de notre vie. La différence résiderait toutefois dans le fait que, là où les constructions du philosophe sont censées disparaître une fois les concepts clarifiés et la réalité perçue correctement, les utopies sont destinées aussi à enrichir notre vie de possibilités nouvelles.

---

3. L. Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard, 1983, tr. M.-A. Lescourret, p. 207.

4. L. Wittgenstein, *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*, *op. cit.*, p. 138.

Florent FRANCHETTE

Laboratoire de rattachement : IHPST

Thèse dirigée par : Jacques Dubucs et Anouk Barberousse

[florent.franchette@gmail.com](mailto:florent.franchette@gmail.com)

## **L'hyper-calcul et les paradoxes logiques de l'infini**

Le but de ma présentation a été d'exposer l'un des problèmes que soulève l'hyper-calcul, une notion allant au-delà de la notion traditionnelle de calcul proposée par les logiciens des années 1930. Son intérêt principal réside dans la possibilité de résoudre des problèmes fondamentaux en logique et en physique. Toutefois, une des particularités de l'hyper-calcul est d'autoriser l'utilisation de processus infinis exécutés dans un temps fini. Cette utilisation de l'infini permet aux adversaires de l'hyper-calcul d'invoquer certains paradoxes logiques afin de montrer la contradiction de cette notion. Au cours de mon exposé, j'ai tenté de défendre que de tels paradoxes ne remettaient pas en cause l'hyper-calcul de façon explicite.

Le premier paradoxe fut introduit par Zénon et prend la forme d'une course entre Achille et une tortue. D'après ce paradoxe, Achille ne peut atteindre son point d'arrivée, une tortue, car il est obligé de parcourir la somme d'une infinité d'étapes. La résolution standard du problème de Zénon est de considérer cette somme infinie comme une série mathématique afin de calculer sa limite et d'en déduire qu'elle est finie. Nous pouvons ainsi conclure qu'Achille atteindra bien la tortue en parcourant une distance finie. Il peut être néanmoins objecté que la résolution est une pétition de principe, puisque calculer la somme infinie de la série semble présupposer que l'on puisse effectuer un nombre infini d'opérations en un temps fini. De plus, on peut reprocher à cette résolution de déduire des énoncés empiriques à partir de simples définitions sur les séries mathématiques.

Le second paradoxe a été présenté par James Thomson en 1954. Ce dernier considère une lampe pouvant être éteinte ou allumée et pose ensuite la question suivante : quel est l'état de la lampe si l'on appuie sur son

interrupteur une infinité de fois ? Pour Thomson, puisque la lampe ne peut être ni éteinte ni allumée à la fin de l'expérience, exécuter un nombre infini d'étapes en un temps fini est contradictoire. Contre ce dernier argument, j'ai défendu une possible solution qui fut apportée par Paul Benacerraf en 1962 : même si la description de Thomson nous renseigne sur l'état de la lampe au cours de l'expérience, elle ne nous renseigne en rien quant à son état à la fin de l'expérience. De ce point de vue, la description est incomplète et nous ne pouvons pas conclure que l'expérience est contradictoire.

Refik GÜREMEN

Laboratoire de rattachement : GRAMATA.

Thèse dirigée par Michel Narcy (CNRS)

[refikg2001@yahoo.com](mailto:refikg2001@yahoo.com)

## Remarques sur l'interprétation de l'animal politique aristotélicien

Dans les *Politiques* I, 1, après avoir démontré que la *polis* fait partie des choses naturelles et que l'homme est un animal politique par nature, Aristote affirme, en 1253a 7-9, qu'il est un animal politique plus (*mallon*) que n'importe quel animal grégaire. Traditionnellement, on comprend cette comparaison comme l'expression d'une différence de nature entre l'homme et les autres animaux dits « politiques » : seul l'homme serait proprement politique, et cela en vertu de sa possession de la *polis*, tandis que les autres animaux ne le seraient que dans un sens métaphorique.

Contre cette lecture, Jean-Louis Labarrière, tenant compte du fondement biologique de l'argument d'Aristote, s'interroge sur la possibilité de trouver un sens non métaphorique à cette comparaison. À cette fin, il établit un argument dont le cœur s'établit autour des fragments B82-85 (Düring) du *Protreptique*. De la même façon que, par une comparaison entre l'homme éveillé et l'homme endormi, Aristote fait une distinction entre le sens *plus* propre et le sens *moins* propre du « vivre » humain, Labarrière suggère par une analogie de comprendre que c'est dans un sens souverain que l'homme accomplit la capacité politique : grâce à ses caractéristiques humaines, c'est lui qui exerce au mieux cette capacité, tandis que les autres animaux n'y ont qu'un accès élémentaire, sans pour autant que cet accès soit métaphorique, dans la mesure où ils travaillent et vivent également ensemble<sup>1</sup>.

Pourtant, l'ensemble de l'argument constitué par ces fragments repose sur une comparaison entre deux actualisations *d'une même potentialité*,

---

1. *Langage, vie politique et mouvement des animaux. Etudes Aristotéliciennes*, Paris, Vrin, 2004, p. 99-127.

et Aristote vise par cet argument à montrer la supériorité de celui qui accomplit un *ergon* selon sa propre excellence : l'enjeu est plutôt ici la supériorité selon la vertu. Cela dit, l'analogie avec le cas des animaux politiques ne tiendra pas, à moins de supposer une identité générique entre l'œuvre politique de l'homme (la *polis*) et celle des autres animaux et, ensuite, de faire une comparaison entre eux selon *un seul et même* critère d'excellence : l'homme serait donc plus politique car il dépasserait les autres animaux selon la vertu politique ! Malgré son ingéniosité, il nous semble que l'analyse de Labarrière ne tient pas.

Gladys KOSTYRKA

Laboratoire de rattachement : IHPST

Thèse dirigée par : Michel Morange et Jean Gayon

[Gladys.kostyrka@wanadoo.fr](mailto:Gladys.kostyrka@wanadoo.fr)

## **Classer les virus, classer les vivants**

La biologie appréhende son objet à l'aide d'un important travail de classification. Les « entités biologiques » sont ainsi séparées en organiques / non organiques ; en pathogènes / non pathogènes, en bactéries/archées, mais aussi en vivantes / non vivantes (par exemple, les virus sont des entités « biologiques » considérées comme non vivantes).

Les virus sont généralement considérés comme faisant partie des « microbes ». Pourtant, loin d'être classés – comme le sont les bactéries, autres microbes célèbres –, avec les vivants, les virus font l'objet d'une classification distincte, qui a ses propres règles. On observe ainsi deux classifications qui ne se croisent pas : l'arbre du vivant d'une part (eucaryotes, bactéries, archées) reflète l'évolution des vivants ; les classifications virales d'autre part (selon la parenté notamment) reflètent l'évolution des virus.

Cette séparation est remise en cause par la mise en évidence d'un important « transfert horizontal » de gènes entre bactéries et virus, et entre archées et virus, qui suggère que les virus influent de manière significative sur l'évolution des vivants, et inversement. Mais si tel est le cas, alors ne devient-il pas nécessaire de former une classification qui reflète la co-évolution des virus et des vivants ?

Sur ce point, les biologistes s'opposent. Pour les uns, les virus ne sont pas vivants, donc ils ne peuvent être classés avec les vivants. Pour les autres, les virus sont vivants, donc ils doivent être classés avec les vivants. Pour d'autres encore, la seule chose qui importe est qu'il y ait co-évolution : peu importe que les virus soient ou non vivants, il faut les classer *aussi* avec les

vivants. Cette dernière position soutient que la nature des virus n'a aucune importance au vu du problème envisagé (qu'est-ce qui évolue ? comment dresser une classification capable de rendre compte de cette évolution ?). Elle dissocie ainsi le problème de la définition (des virus, des vivants) et celui de leur classification.

Notre recherche cherche à répondre à deux questions :

– L'opposition entre ces différents biologistes tient-elle au seul problème de la définition du vivant (et de la nature des virus) ? Ou repose-t-elle aussi sur la fonction qu'on assigne aux classifications ?

– Peut-on classer sans définir ? Plus généralement, quel rapport existe-t-il entre classification et définition ?



Sophie LEFEEZ

Laboratoire de rattachement : CETCOPRA

Thèse dirigée par M. Gérard Dubey,

et financée par EADS IW

[Sophie.Lefeez@malix.univ-paris1.fr](mailto:Sophie.Lefeez@malix.univ-paris1.fr)

## **La complexité des matériels militaires et les représentations de « faire la guerre »**

Les récents conflits ont montré que posséder des matériels *high-tech* n'assure pas de victoire rapide et durable sur le terrain, même face à un adversaire inférieur techniquement. Quelles sont donc les représentations de la façon de faire la guerre qui poussent à rechercher la supériorité technique aujourd'hui dans l'armée française, et comment les ingénieurs et les opérationnels se positionnent-ils par rapport à cette complexité ?

La forte complexité technique des matériels ne permet plus une maîtrise complète du fonctionnement de l'objet technique, tant pour les industriels concepteurs que pour la Direction Générale de l'Armement (DGA), chargée du suivi des programmes d'armement. Dès lors, on peut s'interroger sur la capacité de la DGA à maintenir une expertise technique lorsque la connaissance n'est plus que théorique et partielle. En outre, pousser toujours plus loin la complexité technique quand la maîtrise de l'ensemble du système n'est plus permise devient problématique.

Pourtant, la complexification se poursuit. Une raison se trouve dans les fondements de la science moderne : la vision mécaniste de l'univers développée par les pères fondateurs a donné naissance à un monde perçu comme prédictible. Et si l'on *peut* prévoir l'avenir, n'a-t-on pas le *devoir* de s'y préparer au mieux ? Cette croyance alimente une optimisation technique des matériels perçue comme étant indispensable pour se préparer au mieux aux conflits futurs. Or, la guerre réellement menée ne peut correspondre à celle imaginée, l'adversaire n'ayant aucun intérêt à nous faire la guerre à laquelle nous nous sommes préparés.

En outre, l'accent mis sur le rôle de la technique questionne la place laissée à l'Homme dans le combat. En effet, l'optimisation technique a tendance à engendrer des objets fermés au sens de Simondon, alors même que leur longue durée de vie et l'imprévisibilité de la guerre nécessiterait au contraire de les faire très ouverts afin de faciliter les détournements d'usage.

Deux regards s'opposent ici : par leur formation et leur fonction, les ingénieurs (concepteurs) ont une vision plutôt technocentrée tandis que les opérationnels (usagers) sont davantage anthropocentrés. De plus, la plupart des ingénieurs conçoivent ces objets techniques avec une faible connaissance de leur contexte d'emploi, une lacune perçue par les usagers.

Les choix techniques reflètent un processus d'acquisition où chaque groupe d'acteurs agit selon ses intérêts, ses contraintes et ses croyances.

Baptiste MONSAINGEON

Laboratoire de rattachement : CETCOPRA  
Thèse dirigée par Alain Gras et Sophie Poirot-Delpech  
[baptiste.monsaingeon@malix.univ-paris1.fr](mailto:baptiste.monsaingeon@malix.univ-paris1.fr)

## **Le souci du tri. Des pratiques domestiques de mise au rebut.**

Emblèmes de la négativité, les déchets font aujourd'hui l'objet d'un consensus. Le trop plein détritique semble avoir contraint pouvoirs publics et « jeteurs » en tous genres à agir avec raison: il n'est plus possible de remplir des trous, il n'y aura bientôt plus de place. Ce presque rien, à qui Socrate refusait déjà dans le *Parménide* toute idéalité, est donc passé d'un oubli caractéristique à une prise en charge systématique, sur le mode impératif : « pour sauver la planète, trions nos déchets ! » En une vingtaine d'années, la gestion des déchets ménagers a donc acquis le statut « d'enjeu environnemental ». Au quotidien, ce lien admis entre déchets et action de protection de l'environnement se concrétise autour de la pratique du tri sélectif, érigée en véritable norme sociale.

Au cours de cette communication, il s'est agi de décrire la coexistence, au sein des sociétés occidentales, de deux paradigmes, de deux formes divergentes d'un *souci*, souvent associé au geste de catégorisation des matières déchues.

Avec le paradigme dit du tri sélectif, il apparaît que ce souci s'assimile avant tout à une forme d'*inquiétude* liée à la préservation tant de l'espace de vie immédiat du jeteur qu'à celle de son environnement élargi (« la nature », « la planète »). Ici, trier revient avant tout à répondre à des normes morales, appliquer des consignes qui semblent déterminées par une forme d'interdit de souillure. Le geste est routinier et le déchet reste très largement impensé. À l'inverse, l'étude des pratiques de lombricompostage révèle qu'ici c'est la matière déchue elle-même qui structure le geste de tri. Parce que nourriture

des lombrics et fertilisant en devenir, les déchets organiques ne sont plus abordés sur le simple mode de leur élimination. Le souci que semble générer ce type de pratiques s'assimile davantage à une forme de *soin*, d'attention, qu'à la seule inquiétude de « bien faire ».

Par opposition à un tri sélectif vécu sur le mode du respect de prescriptions fondées sur une représentation construite de la nature, le lombricompostage est décrit par ses adeptes comme une forme d'*expérimentation*, de « bidouillage » quotidien avec le vivant. Dans ce paradigme, loin du souci quelque peu figé de préservation d'un « environnement » mal défini, l'attention portée à l'endroit même du déchet impose ici une réévaluation perpétuelle des rapports que nous entretenons avec cela même qui nous environne, offrant ainsi à ce geste banal une fonction heuristique inattendue.

Camilla ROCCA

Équipe d'accueil : Philosophies Contemporaines (EA 3562) - EXeCO

Titre de la thèse : *Le sujet en mouvement.*

*Patočka et le problème de la corrélation.*

Thèse dirigée par : Renaud Barbaras et Luca Vanzago

[roccamilla@gmail.com](mailto:roccamilla@gmail.com)

### **La manifestation : une réalisation dynamique subjective et mondaine**

En concevant une « *époque* sans réduction » qui s'étende jusqu'au champ de la conscience transcendante, Patočka fonde la « phénoménologie asubjective » qui veut remonter à l'apparaître comme tel, sans l'expliquer en recourant aux lois de l'apparaissant. Privé de son rôle d'« origine constituante » du monde, le sujet est alors simplement un étant apparaissant à l'intérieur du champ phénoménal, chose parmi les choses. Cependant, il est une chose singulière, parce que par lui les autres étants se manifestent : l'être sort de son retrait par l'intermédiaire du sujet, mais indépendamment de son initiative, en tant que le sujet réalise les possibilités que le monde lui offre. En ce sens, on peut attribuer au champ phénoménal une certaine subjectivité, qui a affaire avec son destinataire et non pas avec son constituant. La sphère phénoménale est alors un projet de l'étant en totalité qui englobe également l'*ego sum* en tant que centre qui se rapporte à soi-même à travers tout le reste.

L'accomplissement des possibilités du monde passe par l'action corporelle du sujet dans le monde, par laquelle il réalise dans le même temps soi-même. La corporéité subjective se définit alors existentiellement comme la première des possibilités de l'homme en tant que possibilité de semouvoir : le mouvement est le sens d'être du sujet, et de ce fait l'homme est à même de comprendre le mouvement de tous les autres êtres et de les recueillir en lui. C'est donc le mouvement de notre vie qui porte les choses à leur manifestation.

Le mouvement de l'existence, au sens de la réalisation de soi, passe par l'enracinement du sujet dans une communauté qui l'accueille et l'accepte, par la lutte pour la conservation de soi à travers le travail et la reproduction, et enfin par la reconnaissance de sa propre finitude et la problématisation du sens de l'être. Ce questionnement philosophique de l'être propre et des choses conduit le *Dasein* à effectuer un « pas en arrière », en « transcendant » les données immédiates (y compris soi-même), et donc à s'ouvrir à la transcendance, au fondement de l'apparaître, de l'être qui est un rien, qui se voile en se dévoilant, et qui est présent sous le mode de l'absence. Donc, parce qu'il fait « exploser » la subjectivité égologique husserlienne fermée dans son absoluité et parce que le sujet est, de ce fait, seulement le destinataire du monde situé dans le monde même, Patočka peut remonter à l'auto-manifestation du monde à partir de son propre fond obscur asubjectif.

Emre SAN

Équipe d'accueil : Philosophies Contemporaines (EA 3562) - ExeCO

Titre de la thèse : *La transcendance comme problème phénoménologique. Lecture de Merleau-Ponty et Patočka.*

Thèse dirigée par : Renaud Barbaras

[emresan@gmail.com](mailto:emresan@gmail.com)

## La totalité comme promesse

Nous nous proposons ici de mettre en lumière la spécificité du concept de transcendance en tant que « concept opératoire » qui court à travers tous les textes de Patočka sans faire l'objet d'une réflexion spécifique, mais qui joue néanmoins un rôle décisif au regard de la question de l'apparaître. En fait, Patočka propose une alternative à la dimension transcendantale de la perspective husserlienne d'une « transcendance dans l'immanence », élaborée sur le chemin cartésien et reposant sur la primauté de l'immanence sur la transcendance.

Face à l'ampleur du sujet, dans cette intervention nous nous contenterons seulement de faire une synthèse du sens de la transcendance entre description phénoménologique et description métaphysique. La méthode intuitive de la phénoménologie husserlienne exclut toute aventure métaphysique, tout excès spéculatif. Aux yeux de Patočka, une telle approche correspond à un oubli ou à un refoulement de la métaphysique, alors qu'il fait partie de ces philosophes pour qui la métaphysique reste une possibilité ouverte et vivante. Sa phénoménologie se démarque ainsi de la phénoménologie de Husserl dans la mesure où elle ne cherche pas seulement à analyser les phénomènes en tant que tels, mais encore à en tirer des conséquences « métaphysiques ». À cet égard, nous montrons que son projet peut s'inscrire dans une entreprise de réhabilitation de la métaphysique. Pour suivre cette intuition propre à Patočka, nous tentons de suivre un chemin qui nous conduit vers une nouvelle description de la phénoménalité. Ainsi, nous voulons montrer que le refus de toute ambition métaphysique empêche finalement de thématiser l'apparaître en tant que tel. Au contraire,

l'interrogation métaphysique sur le concept de transcendance se manifeste comme la condition de l'accès à la question de l'apparaître. C'est dans ce cadre, celui d'un élargissement de la phénoménologie à la métaphysique, que nous avons poussé l'analyse jusqu'à ses limites, en abordant les thèmes de la promesse de l'expérience de la totalité et de la totalité qui apparaît comme une promesse. Car cette mise en avant de la figure de la promesse est ce qui doit nous permettre d'effectuer une synthèse, au niveau du sens, entre une description phénoménologique et une description métaphysique de la transcendance.



Tonatiuh USECHE SANDOVAL

Directeur de thèse : Michel Bourdeau

Laboratoire de rattachement : PhiCo

Équipe NoSoPHi

## **Les européocentristes sont-ils tous des colonialistes ?**

Le post-colonialisme cherche à saper les racines spirituelles de la domination coloniale en s'attaquant à l'eurocéocentrisme et à l'historicisme, qui posent l'Europe comme centre de l'humanité et l'histoire européenne comme préfiguration de l'histoire universelle. Grâce à la priorité spirituelle que leur accorde l'historicisme, les Européens peuvent asseoir leur prépondérance temporelle dans les relations internationales. Les positions de John Stuart Mill sur la présence européenne en Asie et en Afrique au XIX<sup>e</sup> siècle, ont servi à illustrer la thèse du post-colonialisme. Mill souligne le clivage entre les nations avancées, déjà civilisées et bien préparées pour la liberté, et les peuples arriérés, pas encore civilisés et bien disposés envers le despotisme. Le remplacement des despotismes indigènes par le despotisme civilisé des Européens apparaissait comme un facteur de civilisation pour les peuples barbares.

Malgré ses affinités avec Mill, la politique positive d'Auguste Comte, en conciliant un européisme actif et un anti-colonialisme sincère, constitue un contre-exemple à la thèse du post-colonialisme. Comte propose de refonder l'eurocéocentrisme sur la reconstruction du lien européen. Ceci l'amène à envisager la colonisation comme triplement perturbatrice : elle détournait les Européens de la pressante question de refondre l'occidentalité ; elle fomentait des rivalités nationales en raison des guerres d'expansion à l'étranger ; enfin, elle troublait le développement des populations moins avancées en y exportant l'anarchie occidentale. Comte est le tenant d'un européocentrisme relatif qui nuance le clivage entre civilisés et barbares, en soulignant tant les insuffisances des nations avancées que

les mérites des peuples certes arriérés, mais aucunement attardés. Au nom de la vocation universelle de l'Europe, Comte a favorisé une décolonisation, et du colonisé et du colonisateur.

Élise SULTAN

Laboratoire de rattachement : C.H.S.P.M.

Directeur de thèse : Jean Salem.

[amsoline@hotmail.com](mailto:amsoline@hotmail.com)

## **Éros philosophe. Romans libertins et philosophie au siècle des Lumières**

Si le siècle des Lumières est associé au siècle de la philosophie, des études récentes<sup>1</sup> mettent en évidence l'importance concomitante de l'antiphilosophie dans la République des Lettres. En plus des griefs apologétiques, des réactions anti-Lumières animent des salons et des journaux, relayés par une littérature déclarant « la guerre à la philosophie »<sup>2</sup>. Qu'en est-il de l'image de la philosophie et du personnage du philosophe dans les romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle ?

Classés parmi les « livres philosophiques » par les libraires, les romanciers libertins se jouent de cette collusion sous le manteau jusque dans leurs titres (*Thérèse philosophe* de Boyer d'Argens, *La Philosophie dans le boudoir* de Sade, etc., en attestent). Au-delà, un relevé des philosophèmes en présence montre des réminiscences épicuriennes ou des filiations avec Fréret, La Mettrie, Helvétius ou d'Holbach. Est-ce à dire que le roman du plaisir n'est qu'une coquetterie philosophico-érotique destinée à diffuser plus largement un discours préexistant dont il parerait l'amertume par le miel sulfureux de sa littérature ? Autrement dit, peut-on taxer le roman libertin de « philosophémique » ou de « philosophique », lorsque le « libertinisme » désignerait un système de pensée singulier ?

---

1. D. Masseau, *Les ennemis des philosophes*, Paris, Albin Michel, 2000 ; P. Hartmann et F. Lotterie (éds.), *Le philosophe sur les planches* et *Le philosophe romanesque*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, coll. Celus, 2004 et 2007.

2. C. Palissot, « Les philosophes », in O. Ferret (dir.), *La comédie des Philosophes*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2002, Acte I, scène 1, vers 105, p. 29.

Si *ça* philosophe en *romancie* libertine, la « philosophie », entre guillemets, est fustigée, non sans un certain humour, comme étant le discours creux des pédants dont la raison prétend triompher des plaisirs du corps, avec Platon pour parangon et ligne de mire. Peut-on pour autant parler d'antiphilosophie libertine ? Au-delà d'un effet de mode, que nous dit de la philosophie l'ironie libertine qui continue de sacrer philosophes ses plus grandes figures ?

Les romans libertins proposent moins une réécriture littéraire de la philosophie qu'une nouvelle manière de philosopher dans le boudoir. Un art de vivre sous le signe d'Éros est mis en images par le phrasé libertin, telle une pulsation de plaisir, là où la philosophie des philosophes est sommée de tirer le rideau.

Paola NICOLAS

Laboratoire de rattachement : Philosophie contemporaine

Thèse dirigée par Denis Kambouchner

[pnicolas@clipper.ens.fr](mailto:pnicolas@clipper.ens.fr)

## **Le témoignage du sentiment intérieur est-il fiable ? Analyses des controverses cartésiennes de Commercy**

Dom Robert Desgabets (1610-1678), un cartésien empiriste aux tendances aristotélisantes, accuse Descartes d'avoir angélicisé nos âmes en supposant que nous puissions avoir des pensées indépendantes du corps. Celui-ci se situe dans le prolongement des Quatrièmes et Cinquièmes *Objections* en posant derechef une question tout à fait redoutable : sommes-nous certains d'avoir dans le parcours des *Méditations* une perception complète de la *res cogitans*, ou plutôt comment être sûrs que nous ne rendions pas la connaissance de nous-mêmes inadéquate par une abstraction de l'esprit ? Desgabets récuse la possibilité de pouvoir faire abstraction de tout élément corporel lors de la seconde méditation. Parce que le *cogito* est une expérience proprement durative, celui-ci est la manifestation originaire de notre condition incarnée. Les objections robertistes s'élaborent à partir d'une sorte de « vide théorique » du discours cartésien : tout en s'efforçant de disqualifier le modèle de l'*aevum* pour penser la durée de notre âme, et en concevoir la radicale successivité, Descartes n'en formule pas clairement les conditions de possibilité. Profitant de cet « espace doctrinal », Desgabets construit sa critique en mettant en lumière le lien essentiel existant entre notre expérience d'une durée successive et notre épreuve de l'incarnation.



---

## De Popper à la biologie de l'évolution : la question de l'essentialisme

Jean Gayon

### Questions de mots : l'« essentialisme », de Karl Popper à Ernst Mayr

Le terme « essentialisme » a été l'objet d'un remarquable chassé-croisé entre philosophie et biologie. Originellement, il s'agit d'un néologisme introduit par Karl Popper, qui l'utilisa pour la première fois en 1945 dans *La Société ouverte et ses ennemis*, et le reprit ensuite de nombreuses fois dans plusieurs de ses ouvrages majeurs. Pour Popper, l'essentialisme est une conception de la science erronée, ayant son origine dans les philosophies de Platon et surtout d'Aristote. Cette conception de la science consiste à privilégier les questions du type « Qu'est-ce que ? », donc « les questions qui demandent ce qu'une chose est, quelle est son essence ou sa vraie nature »<sup>1</sup>. Elle a, selon Popper, engagé la science sur la voie de la stérilité à chaque fois qu'elle a été mobilisée, ce qui s'est produit d'innombrables fois depuis l'Antiquité. L'obsession de la définition a été pour Popper tout aussi fatale à la philosophie, qui s'est justement vue reprocher d'être un verbiage inconsistant, dans la mesure où précisément elle fait de la définition sa tâche principale. La critique de l'essentialisme est l'une des parties les plus importantes et les plus constantes de la philosophie de Popper. C'est une thèse forte mais, comme on le verra, subtile. Son succès chez les philosophes a été mitigé. En gros, l'essentialisme a intéressé, d'une part, les spécialistes de la pensée de Popper, d'autre part, une catégorie spéciale de philosophes de la biologie, après avoir été adopté par certains biologistes.

---

1. K. Popper, *La Connaissance objective* [1<sup>re</sup> éd. angl. 1972], Paris, Aubier, 1991, p. 303.

L'adoption du mot « essentialisme » par les biologistes, est une affaire quelque peu embrouillée. En 1959, à l'occasion du centième anniversaire de *L'Origine des espèces* de Charles Darwin, Ernst Mayr, connu pour son rôle central dans la constitution de la théorie synthétique de l'évolution, a publié l'un de ses textes philosophiques les plus fameux, « Typological versus Population Thinking » [Pensée typologique vs. Pensée populationnelle]<sup>2</sup>. Il y est dit que Darwin a introduit en science un nouveau mode de pensée, que Mayr appelle « pensée populationnelle », quoique, en toute rigueur, Darwin n'ait pas utilisé le mot de « population » au sens que nous lui connaissons aujourd'hui. Selon Mayr, la « pensée populationnelle » est venue remplacer « la pensée typologique », qui considère que la « variabilité du réel » est apparente, la réalité consistant en « idées » ou « types » au sens de Platon, c'est-à-dire, toujours selon Mayr, des entités immuables qui existent de manière séparée et constituent la nature ultime des choses. Cette terminologie est en fait surdimensionnée par rapport à ce que veut dire Ernst Mayr, qui s'intéresse au sens particulier que prennent ces formules en biologie, notamment au regard de l'évolution. L'évolution telle que Darwin l'a théorisée a discrédité la pensée typologique en biologie. Dans son article de 1959, Mayr ne cite pas Popper et n'utilise pas le terme « essentialisme », en dépit de ce qu'en a dit Elliott Sober dans le fameux recueil de textes de philosophie de la biologie qu'il a édité. Dans la notice qu'il a mise en tête du texte de Mayr, Sober écrit en effet : « autant que je sache, l'essai qui suit, originellement publié en 1959, fut la première présentation de l'opposition entre pensée essentialiste et pensée populationnelle<sup>3</sup> ». Comme on le verra par la suite, Sober avait sans doute raison sur le fond, mais pas à la lettre.

En fait, Mayr a bien utilisé le terme « essentialisme », mais plus tard, en 1968 et 1969, dans au moins quatre textes, trois articles<sup>4</sup> et un livre, *Principles of Systematic Biology*<sup>5</sup>. Dans trois de ces écrits, Mayr cite Popper. Dans deux d'entre eux, il déclare sans ambiguïté que c'est le philosophe Karl Popper qui a introduit le terme « essentialisme » dans *La*

2. Le titre original était en fait : « Darwin and the evolutionary theory in biology », in *Evolution and Anthropology: a centennial appraisal*, Washington, D.C., The Anthropological Society of Washington, 1959, p. 409-412. Repris sous le titre : « Typological versus Population Thinking » dans E. Mayr, *Evolution and the Diversity of Life. Selected Essays*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1976, p. 26-29.

3. E. Sober (ed.), *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, Cambridge (MA), MIT Press, 1984, p. 14.

4. E. Mayr, « Grundgedanken der Evolutionsbiologie », *Naturwissenschaften*, 56, n°8 (1969), p. 14-25. Ultérieurement traduit sous le titre : « Basic concepts of evolutionary biology » ; « Theory of biological classification », *Nature*, 220, n° 5167 (1968), p. 548-548 ; « The biological meaning of species », *Biological Journal of the Linnean Society*, 1 (1969), p. 311-320. Ces trois textes sont repris et révisés dans E. Mayr, *Evolution and the Diversity of Life. Selected Essays*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1976. Nous nous appuyons sur ces versions révisées.

5. E. Mayr, « Basic concepts of evolutionary biology » ([1969] 1976), p. 12 ; Et également : *Principles of Systematic Biology*, New York, Mc Graw-Hill Company, 1969, p. 66.



*Société ouverte et ses ennemis*, ouvrage qu'il cite dans la seconde édition de 1950<sup>6</sup>. Dans les quatre textes, l'essentialisme est critiqué dans le cadre d'une réflexion sur la classification (ou, dans l'un d'entre eux, à l'occasion d'une discussion sur la question plus particulière de la définition de l'espèce). À plusieurs reprises, Mayr pose l'équivalence entre « pensée essentialiste » et « pensée typologique » : celle-ci est présentée comme un cas particulier de l'essentialisme, qui se manifeste en biologie lorsqu'il s'agit de classification.

Après 1969, Mayr a souvent utilisé le terme « essentialisme », mais il a cessé de citer Popper. Comme pour bon nombre d'expressions qui sont étroitement associées à son œuvre (comme « causes prochaines » et « causes ultimes »<sup>7</sup>), il a annexé le terme et en a fait une marque personnelle.

En résumé, pour clore sur l'origine du terme, le terme « essentialisme » est associé au nom de Popper, qui l'a créé, puis à Mayr qui l'a rendu populaire chez les biologistes. Chez les deux auteurs, le mot a le sens péjoratif d'un mode de pensée profondément enraciné dans les habitudes mentales des savants et des philosophes depuis Platon et Aristote, et profondément erroné et stérile. La différence entre Popper et Mayr est que le premier le comprend comme une conception générale de la science, et le second dans le cadre d'une philosophie de la nature, et plus spécifiquement de la pensée biologique. Pour Popper, l'essentialisme est une conception de la science consistant à expliquer les phénomènes par des assertions sur « la nature essentielle des choses ». Pour Mayr, l'essentialisme est une conception erronée de la nature vivante, qui néglige ou méconnaît la variabilité populationnelle et l'évolution, et privilégie les « types ». L'anti-essentialisme de Mayr est beaucoup moins radical que celui de Popper. Comme le dit avec justesse Elliott Sober, c'est un « anti-essentialisme local »<sup>8</sup>.

Dans la suite de cette étude, je développe trois points : 1). Quelle conception de la science Popper entendait-il précisément critiquer sous le nom d'« essentialisme » ? ; 2). Comment les biologistes et les philosophes de la biologie ont-ils développé la critique de l'essentialisme dans le cas de la taxinomie ? ; 3). En quel sens la biologie des populations peut-elle être dite anti-essentialiste ?

---

6. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, Vol. 1, *The Spell of Plato*, London, Routledge and Kegan Paul, 1950. La première édition en deux volumes est parue chez le même éditeur en 1945. Le livre fut écrit entre 1938 et 1943, tandis que Popper, fuyant l'Allemagne nazie, avait trouvé refuge en Nouvelle-Zélande.

7. Cf. J. Beatty, qui a reconstitué les origines de cette distinction fameuse (« The proximate/ultimate distinction in the multiple careers of Ernst Mayr », *Biology and Philosophy*, Vol. 9, Number 3, p. 333-356.

8. E. Sober, « Evolution, population thinking, and essentialism », *Philosophy of Science*, 47 (1980), p. 350-383 (reproduit dans : *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, 2<sup>nd</sup> ed., Cambridge, MIT Press, 1994, p. 161-189).

## La critique poppérienne de l'essentialisme

Comme on l'a dit, c'est en 1945 que Popper a introduit le mot « *essentialism* » dans *La Société ouverte et ses ennemis*<sup>9</sup>. Le terme est utilisé à deux reprises dans les deux volumes de cet ouvrage considérable. Il est brièvement évoqué dans le premier volume à propos de Platon ; puis il fait l'objet d'un commentaire ample et particulièrement soigné dans le second volume consacré à Hegel et à Marx, mais comprenant une section consacrée à Aristote. Voici comment le mot est introduit pour la première fois dans l'ouvrage :

Je nomme essentialisme méthodologique l'opinion de Platon [...] selon laquelle l'objet de la connaissance pure ou de la 'science' est de découvrir et de décrire la nature véritable des choses, c'est-à-dire leur essence<sup>10</sup>.

Il y oppose sa position propre, qu'il caractérise comme un « nominalisme méthodologique ». Celui-ci :

Au lieu de tendre à découvrir la réalité des choses et à en définir la nature, entreprend de décrire comment la chose se comporte selon les circonstances, et, plus particulièrement, de déterminer si ce comportement obéit à des règles universelles. Selon cette théorie, la science a pour but de décrire et d'expliquer à l'aide de lois universelles<sup>11</sup>.

L'idée décisive de Popper est que ce qui compte dans les sciences, telles qu'elles se sont développées depuis Galilée, ce ne sont pas les mots et les choses, mais des relations saisies par des propositions de nature hypothétique. L'essentialisme consiste à croire que la clé du réel est déposée dans les mots, et que la tâche fondamentale de la connaissance est de *définir*, la définition étant comprise comme description d'une essence. Le nominalisme méthodologique considère au contraire que les définitions, certes indispensables à la communication scientifique ou philosophique, sont secondaires ; ce qui compte, ce sont les hypothèses, qui toujours doivent être construites comme des propositions réfutables par l'expérience<sup>12</sup>.

9. Lorsque cela est possible, nous citerons ce livre dans sa traduction française : *La Société ouverte et ses ennemis*, 2 volumes, Paris, Seuil, 1979. Lorsque nécessaire (passages omis dans la traduction française), nous citons dans : *The Open Society and Its Enemies*, Vol. 2, London, Routledge Classics, 2006. La référence de l'édition originale de 1945 est donnée *supra* en n. 6.

10. K. Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, vol. 1, Paris, Seuil, 1979, p. 31.

11. *Ibid.*, p. 34.

12. Nous renvoyons ici aux analyses lumineuses d'Alain Boyer, *Introduction à la lecture de Karl Popper*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1994, chap. 6 : « L'essentialisme », p. 73-84.

Dans le second volume de l'ouvrage, la critique de l'essentialisme est reprise avec plus ample détail, et dans un texte exceptionnellement dense. Il s'agit de la section II du chapitre 11, qui porte sur « les racines aristotéliennes de l'hégélianisme ». Cette section est curieusement et, il faut bien le dire, curieusement omise dans la traduction française de l'ouvrage, où l'éditeur se contente de mentionner en note une longue « digression technique ». Cette section est toute entière un réquisitoire implacable de « la méthode essentialiste des définitions d'Aristote »<sup>13</sup>, et constitue sans doute l'un des morceaux les plus importants de l'œuvre entière de Popper. Voici l'accusation que porte celui-ci :

Le développement de la science depuis Aristote peut, je crois, être résumé en disant que chaque discipline, aussi longtemps qu'elle a usé de la méthode aristotélienne des définitions, est demeurée dans un état de verbiage et de scolastique aride ; la capacité qu'ont eue les différentes sciences à progresser a dépendu de leur capacité à se débarrasser de la méthode essentialiste<sup>14</sup>.

Suit alors une remarquable explicitation des deux aspects de la méthode essentialiste, responsables selon Popper de sa stérilité dans les sciences de la nature. L'essentialisme méthodologique est en premier lieu une conception de la science comme « connaissance démonstrative » : on cherche des propositions ultimes et indémonstrables sur lesquelles doivent reposer toutes les explications. Ces propositions fondamentales sont supposées exprimer l'essence des choses, leur « nature intime ». Elles consistent en des définitions, qui décrivent l'essence par une liste exhaustive de propriétés nécessaires et suffisantes. Ces définitions sont elles-mêmes obtenues par un mélange d'intuition intellectuelle et d'induction. De là résulte, selon Popper, un idéal de la connaissance scientifique comme accumulation encyclopédique de définitions de toutes les essences, ces définitions donnant accès à une « explication » – un dévoilement (le lecteur ne peut s'empêcher ici de penser à Mach et à Duhem) – de la réalité ultime des choses. À cet idéal discursif, Popper oppose une conception de la méthode scientifique comme recherche d'informations empiriques susceptibles de discriminer les hypothèses, qui jamais ne peuvent être absolument prouvées (on retrouve ici la thèse centrale de *La logique de la découverte scientifique*).

En second lieu, Popper s'oppose radicalement à une compréhension réaliste des définitions. Les définitions ne doivent pas être comprises de manière nominaliste, c'est-à-dire comme des « abréviations » commodes. Avec humour, Popper dit que les définitions scientifiques ne doivent pas être lues « de gauche à droite », mais « de droite à gauche ». Par exemple, la phrase : « Un chiot est un jeune chien » ne répond pas à la question « Qu'est-ce qu'un chiot ? », mais à la question « Comment appelle-t-on un jeune chien ? ». Pour Popper, le sens des termes n'est pas une question théorique

---

13. K. Popper, *The Open Society...*, op. cit. en n. 12, p. 11-24.

14. *Ibid.*, p. 12.

importante, ce n'est qu'une question pragmatique. Ce qui importe, ce sont les hypothèses que nous formulons à l'aide des termes, et leur aptitude ou non à résister à des tests empiriques.

## Essentialisme et taxinomie (Mayr, Hull)

On comprend qu'Ernst Mayr (1904-2005) ait été séduit par les réflexions critiques de Popper sur l'essentialisme lorsqu'il les a découvertes. Elles s'accordaient bien avec sa définition propre du concept « biologique » de l'espèce, qu'il a toujours présentée comme une définition opérationnelle, en insistant sur la vanité de l'espoir de vouloir définir les espèces en tant qu'entités collectives déployées dans l'espace et dans le temps<sup>15</sup>.

Cependant Mayr n'a sans doute pas pleinement perçu la force dévastatrice de l'anti-essentialisme poppérien pour sa propre discipline, la taxinomie. C'est un philosophe alors jeune, David Hull, et maintenant décédé<sup>16</sup>, qui a pressenti cette force dévastatrice, dans un article publié en 1965 sous le titre : « The effect of essentialism on taxonomy – Two thousands years of stasis<sup>17</sup> ». David Hull y distingue soigneusement les deux niveaux théoriques où la question de l'essentialisme se pose en taxinomie, domaine où la pratique de la définition a engendré selon lui plus de « verbiage inutile » que tout autre champ de connaissance (noter la formule poppérienne). Ces deux niveaux sont celui des noms de taxons et celui des catégories taxinomiques.

Hull commence par une analyse générale des formes possibles de définition. Il en distingue trois :

La première est la conception aristotélicienne traditionnelle, selon laquelle une définition énumère « une liste de propriétés telles que chaque propriété est séparément nécessaire et telle que toutes les propriétés sont conjointement suffisantes ». Formellement, ceci peut s'exprimer :  $A =_{\text{DÉF}} a . b . c . d . \dots$  Cette conception de la définition est essentialiste, car elle repose sur des propriétés supposées inhérentes à l'objet défini.

15. Le concept biologique de l'espèce de Mayr est un concept « non-dimensionnel », au sens où il ne réfère pas à un ensemble d'individus déployés dans un espace et un temps défini. Ce concept est fondé sur l'interstérilité, constatée entre des individus de populations coexistant en un même lieu au même moment. Le concept biologique est relationnel : « L'essence de ce concept est une relation entre des populations naturelles qui coexistent dans un système non-dimensionnel, c'est-à-dire dans la même localité et au même moment ». Il ne dit pas *ce qu'est* une espèce, mais fournit un critère opérationnel pour décider si des individus appartiennent à la même espèce. Cf. E. Mayr, « Species concepts and definitions », in *The Species Problem*, E. Mayr (ed.), *Bulletin of American Society for the Advancement of Science*, n° 50, 1957, p. 14. Ce texte difficile à trouver est à notre sens le plus accompli que Mayr ait jamais écrit sur le sujet de l'espèce.

16. David Hull est né en 1935 et mort en 2010.

17. D. Hull, « The effect of essentialism on taxonomy – Two thousands years of stasis », *British Journal for the Philosophy of Science*, 15 (1965), p. 314-326, et 16 (1965), p. 1-18.

La seconde conception discutée par Hull est de nature disjonctive :  $A \stackrel{\text{DÉF}}{=} a \vee b \vee c \vee d \vee \dots$ . Par exemple : un oncle est le frère de la mère ou le frère du père. Cette conception disjonctive, quoique plus souple que la précédente, demeure dans l'esprit de la définition aristotélicienne, car elle est encore analytique. Le nom de la chose est défini comme une série de propriétés dont chacune est suffisante et dont une au moins doit être satisfaite.

La troisième et dernière conception de la définition selon Hull repose sur *clusters* [groupes] de propriétés :

$A \stackrel{\text{DÉF}}{=} (a . b . c . d) \vee (b . c . d . e) \vee (a . c . d . f) \vee \dots$ . Les définitions par *cluster* ne sont pas analytiques. En outre, la plupart du temps, la liste entière des membres de la série disjonctive ne peut pas être donnée. De telles définitions consistent en des ensembles de propriétés covariantes. Aucune propriété n'est nécessaire.

David Hull applique ces conceptions à la question de la définition de taxons de tous rangs, de l'espèce à l'embranchement. Il conclut que, dans une perspective évolutionniste, la variation synchronique dans un taxon, et surtout la variation diachronique, rendent impossibles les deux premières sortes de définition.

Dans la seconde partie de son article, Hull s'intéresse plus particulièrement à la définition du concept d'espèce en tant que tel, c'est-à-dire à la catégorie de l'espèce (par opposition aux concepts d'espèces particulières)<sup>18</sup>. Il ne pose d'ailleurs cette question que pour une seule catégorie taxinomique, la catégorie de l'espèce, car il admet que l'espèce est la seule unité d'évolution. Le texte tourne de manière étrange. On s'attend en effet à une critique sans pitié de l'essentialisme à ce niveau. Mais les choses se révèlent plus compliquées à ce niveau de discussion précisément.

S'agissant donc de la catégorie d'espèce, Hull examine une à une les définitions majeures de l'espèce qui ont été données dans la littérature biologique contemporaine (définition « biologique » de Mayr, définition « évolutionnaire » de Simpson, définition morphologique, etc.), et constate qu'aucune définition de la catégorie d'espèce ne suffit à couvrir l'ensemble des « unités d'évolution » auxquelles le systématicien a affaire. Il conclut en proposant une définition disjonctive du concept d'espèce. Les espèces sont des populations qui :

(1) sont interfécondes ;

ou (2) sont sériellement interfécondes ;

ou (3) ne remplissent aucune des deux premières conditions mais ont divergé à partir d'une population-ancêtre commune qui satisfaisait l'une de ces conditions ;

---

18. Rappelons ici que la biologie contemporaine distingue conventionnellement les noms de *taxons* (par exemple, l'espèce *Homo sapiens*, le genre *Mus*, la classe des Primates) et les noms de catégories (espèce, genre, classe, etc.). Les catégories sont des concepts de second ordre par rapport aux taxons qui lesinstancient.

ou (4) ne remplissent aucune des trois premières conditions mais sont analogues à des populations qui remplissent au moins l'une des trois premières conditions.

Ces formules renvoient en fait, comme le montre le texte, au concept biologique de Mayr (1), au concept biologique de Dobzhansky (2), au concept évolutionnaire de Simpson (3), et au concept morphologique (3), qui est applicable en particulier aux espèces asexuées. Le dispositif logique mis en place par Hull vise en fait à contrer un argument souvent avancé par certains biologistes, selon lequel « on ne peut pas définir l'espèce parce qu'il y a plusieurs sortes d'espèces »<sup>19</sup>. Hull soutient donc qu'une définition disjonctive de la catégorie d'espèce est possible : une espèce est une population qui a *au moins* l'une des propriétés énumérées. Cependant, il faut croire que le philosophe n'était pas très sûr de lui car dans l'ultime phrase de l'article, il se demande interrogativement si les systématiciens ne devraient pas définir la catégorie de l'espèce en s'appuyant sur des *cluster* de propriétés, comme on le fait couramment pour les taxons spécifiques (c'est-à-dire des espèces particulières, *Homo sapiens*, *Escherischia coli*, *Mus musculus*, etc.).

Je me suis quelque peu attardé sur ce texte de David Hull car, adossé à une revue de littérature impressionnante, il montre exemplairement les hésitations que les taxinomistes darwiniens ont eues devant la question de savoir si et comment on peut *définir* dans leur champ propre d'étude, tout entier consacré à classer et définir. En dépit de leur anti-essentialisme affiché, les biologistes contemporains ont en fait consacré beaucoup de temps à des questions de définition et les ont jugées fondamentales, autant et davantage peut-être que leurs prédécesseurs non-évolutionnistes. On notera que le débat est ici structuré par le sens particulier qu'Ernst Mayr a donné au terme « essentialisme », dont il fait en biologie un synonyme de « pensée typologique », plutôt que par le sens poppérien, qui touche à une conception générale de la connaissance scientifique.

## Une perspective poppérienne sur la « pensée populationnelle »

Je voudrais, pour terminer, illustrer une autre manière d'assumer une position anti-essentialiste sur la question de la diversité des vivants. Elle consiste à suivre la maxime méthodologique poppérienne de privilégier les hypothèses et les théories plutôt que les questions de définition. Suivons ici Elliott Sober, figure majeure de la philosophie de la biologie contemporaine<sup>20</sup>.

---

19. D. Hull, *op. cit.*, p. 14.

20. E. Sober, « Evolution, population thinking, and essentialism », *Philosophy of Science*, 47 (1980), p. 350-383.

Sober pointe une erreur fatale chez les évolutionnistes – nombreux – qui ont cherché à dépasser l'essentialisme en construisant toutes sortes de définitions du concept d'espèce. Certes, tous ont pris au sérieux le *leitmotiv* d'Ernst Mayr selon lequel les espèces ne sont pas des types mais des populations. Mais ils ont persisté à vouloir résoudre l'énigme de l'espèce par des définitions constitutives, c'est-à-dire des définitions énonçant la nature de l'espèce à partir de propriétés ou de relations s'appliquant à un niveau d'organisation inférieur à celui de la population, comme l'interfécondité, la relation de filiation, la ressemblance, qui sont des propriétés relationnelles s'appliquant aux organismes. Or, explique Sober, ce qui légitime l'usage de concepts populationnels dans la biologie évolutive contemporaine, c'est l'existence de propriétés identifiées au niveau des populations, et formulées dans les modèles théoriques de la biologie des populations (génétique des populations, écologie des populations, biogéographie mathématique). À ce niveau théorique, les concepts populationnels ne sont pas légitimés par des définitions, mais par des modèles théoriques qui expriment des relations de nature nomologique entre des concepts populationnels. Ces concepts sont le plus souvent des concepts quantitatifs, c'est-à-dire des grandeurs, telles que les fréquences génétiques (fréquences alléliques et fréquences génotypiques), l'effectif efficace de population (si important pour les modèles de dérive génétique aléatoire), le taux de mutation récurrente, le taux de sélection, le taux de migration, etc. Moyennant des modèles théoriques, ces grandeurs sont mises en relation et conduisent à des prédictions sur l'évolution de la population. Ces modèles sont aussi parfois qualitatifs ; c'est par exemple le cas avec les modèles de spéciation. Mais ils font intervenir des concepts populationnels : isolat périphérique, répartition de populations dans l'espace, révolution génétique, etc. Que les concepts soient quantitatifs ou non, le point important est que ce sont les modèles théoriques qui confèrent un sens à la notion même de population, et non des définitions constitutives. C'est cela qui permet à la biologie évolutive de dépasser l'essentialisme. Cette manière dont Elliott Sober aborde la question de l'essentialisme dans la biologie évolutive contemporaine me semble tout à fait pertinente.

Ceci nous ramène à Popper, dont j'ai souligné la méfiance à l'égard des définitions, et la conviction que ce sont les hypothèses et les théories qui font progresser la connaissance scientifique (ce ne sont pas les termes, mais les relations que nous établissons entre des termes, qui nous ouvrent une fenêtre sur le réel). Ce qui donne une portée objective à la biologie des populations, ce ne sont pas des définitions permettant de dire à coup sûr que telle population est une race, une variété, une espèce ou quoi que ce soit d'autre. C'est un corpus théorique constitué d'*hypothèses* sur le *comportement* des populations, hypothèses qui ont pour but *d'expliquer* et de *prédire*, non de définir. Ce qu'a dit Popper des sciences physiques vaut aujourd'hui des sciences biologiques. De même que la gravitation n'est pas une propriété inhérente des masses, mais une propriété relationnelle qui explique ou demande à être expliquée, de même les flux génétiques ne sont pas une

propriété inhérente des espèces, mais quelque chose à leur sujet qui explique ou demande à être expliqué.

## Conclusions

Nous avons examiné deux manières dont les philosophes de la biologie ont cherché à mettre la connaissance biologique contemporaine à la hauteur de ses proclamations anti-essentialistes, qui d'une manière ou d'une autre ont toujours consisté, depuis Ernst Mayr, à mettre en avant un mode de pensée « populationnel ». Nous avons montré que cet anti-essentialisme a pris deux formes. L'une est locale : c'est celle qui a consisté à prendre à bras-le-corps le secteur de connaissance biologique qui a sans doute été le plus exposé à des modes de pensée essentialistes, la taxinomie. L'autre a consisté à pointer dans la biologie des populations ce qui l'apparente à la conception générale de la connaissance scientifique que Popper a fait valoir : explication des phénomènes par des hypothèses plutôt que dévoilement du réel par des définitions constitutives de termes.

Comme on l'a vu, enfin, c'est la première de ces formes d'anti-essentialisme qui soulève les problèmes épistémologiques les plus redoutables. L'équation si séduisante posée par Ernst Mayr entre « essentialisme » et « pensée typologique » aux naturalistes darwiniens a d'abord paru tellement évidente qu'elle est devenue un objet de combat plutôt que de discussion véritable. Les renouvellements profonds que la taxinomie a connus depuis quelques décennies, dans ses méthodes et dans ses concepts, sont à même aujourd'hui de nous rendre plus prudents. Dans des domaines où le but théorique fondamental est de classer, fût-ce dans un cadre entièrement évolutionniste, il n'est pas évident que le spectre de l'essentialisme soit facile à dissoudre. Car on a vite fait, renonçant à l'essentialisme morphologique, de verser dans un « essentialisme historique » (la recherche éperdue des véritables lignages). Comme l'ont noté certains cladistes, les taxons monophylétiques que reconstruisent les méthodes de la systématique phylogénétique ont l'allure de classes qui, une fois définies, se prêtent bien à une interprétation platonicienne des taxons<sup>21</sup>. Je reviendrai sur cette question à une autre occasion.

---

21. Sur ce point, voir les développements de N. R. Scott-Ram, *Transformed Cladistics, Taxonomy, and Evolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.



## Spinoza et le problème de la peur : *metus et timor*

Jean-Marie Vaysse <sup>1</sup>

Si Spinoza traite de la peur, ou plus exactement de la crainte, dans le cadre de la théorie des affects, on peut dire néanmoins que c'est un motif transversal qui traverse l'ensemble d'une entreprise qui se propose de nous conduire vers le salut, compris comme liberté. Dès le *Traité théologico-politique*, la question est posée comme celle du ressort affectif qui meut la multitude, engendrant la superstition, mais qui est aussi le ressort de l'autorité. S'il faut émanciper les hommes de la superstition et des peurs qui la rendent possible, il reste qu'un pouvoir doit dans une certaine mesure gérer la crainte et l'utiliser dans certains cas pour se faire respecter et être efficace. Dans l'Appendice de la première partie de l'*Éthique*, la question est abordée à partir du problème que pose la double illusion de finalité et de liberté. Toutefois, dans la quatrième partie, traitant de la vie affective et de la servitude qui en procède, Spinoza distingue entre la crainte et la peur. Spinoza définit la crainte (*metus*) comme « une tristesse inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée de l'issue de laquelle nous doutons en quelque mesure ». Il caractérise la peur (*timor*) comme « un désir d'éviter un mal plus grand, que nous craignons, par un moindre »<sup>2</sup>. La peur est donc une spécification tout à fait particulière de la crainte, qui est elle-même foncièrement liée à l'espoir.

---

1. Issu d'une communication effectuée le 1<sup>er</sup> avril 2009 dans le cadre du séminaire Spinoza à la Sorbonne, ce texte, qui a été revu par Jean-Marie Vaysse avant sa disparition, est publié avec l'aimable autorisation de sa mère.

2. *Éthique* III, Définitions des affects, XIII, XXXIX.

## Espoir et crainte

L'espoir est « une joie inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée de l'issue de laquelle nous doutons en quelque mesure »<sup>3</sup>. En tant que joie inconstante, l'espoir est mêlé de tristesse, et l'on peut presque être tenté de dire qu'il s'agit d'une passion triste, dans la mesure où il dépend d'un manque de plénitude<sup>4</sup>. La proposition XLVII de l'*Éthique* III confirme : « les affects de l'espoir et de la crainte ne peuvent être bons par eux-mêmes ». En effet, la crainte est une tristesse et il n'y a pas d'espoir sans crainte. Le scolie précise que « plus donc nous efforçons de vivre sous la conduite de la raison, plus nous faisons effort pour nous rendre moins dépendants de l'espoir, nous affranchir de la crainte, commander à la fortune autant que possible, et diriger nos actions suivant le conseil certain de la raison ».

Spinoza aborde ces questions dans le cadre de l'analyse de la projection temporelle de l'affectivité. Tributaire des traces mnésiques du passé et soumise aux contingences du présent, l'affectivité projette, par l'imagination, ses idées et affects dans la durée. C'est ainsi que « l'homme éprouve par l'image d'une chose passée ou future la même affection de joie et de tristesse que par l'image d'une chose présente »<sup>5</sup>. Du point de vue de l'image, une chose est identique qu'elle soit présente, passée ou future. La différence ne peut alors se faire que par des affects spécifiques qui sont des modes de temporalisation de la joie et de la tristesse selon le passé et l'avenir. Il s'agit de l'espoir, de la crainte, de la sécurité, du désespoir, de la satisfaction et du remords de conscience. L'espoir et la crainte ont en commun le doute. Si l'on enlève le doute, on a la sécurité comme « joie née de l'idée d'une chose future ou passée au sujet de laquelle il n'y a plus de cause de doute » et le désespoir comme « tristesse née de l'idée d'une chose future ou passée au sujet de laquelle il n'y a plus de cause de doute »<sup>6</sup>. L'espoir engendre la sécurité et la crainte le désespoir et, dans tous les cas, nous sommes dans la certitude donnant lieu à une apparente stabilité. La satisfaction comme « joie qu'accompagne l'idée d'une chose passée arrivée inespérément » réfute le désespoir, alors que le remords de conscience comme « tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose passée arrivée contrairement à notre espoir » réfute l'espoir<sup>7</sup>. La force de ces analyses est de montrer l'ambivalence de l'affectivité en sa projection temporelle. L'espoir est une joie faite de tristesse, car elle n'est pas une certitude de l'issue, la crainte est une tristesse faite de joie, car elle est également inconstante et n'exclut donc pas l'espoir que la chose redoutée n'arrive

3. *Ibid.*, XII.

4. Voir sur ce point Deleuze qui dit que Spinoza « va si loin que, jusque dans l'espoir, dans la sécurité, il sait retrouver cette graine de tristesse qui suffit à en faire des sentiments d'esclaves ». *Spinoza*, Paris, PUF, 1970, p. 35.

5. *Éthique* III, XVIII.

6. Définition des affects, XIV, XV.

7. *Ibid.*, XVI, XVII.

pas. Si la sécurité est ce qui assure une garantie à l'espoir, cette joie reste empreinte de tristesse, car elle n'est qu'une stabilisation de l'espoir qui continue de reposer sur la crainte. Si le désespoir est une tristesse, il comporte aussi sa part de joie, en éliminant l'incertitude liée à la crainte. Enfin, la satisfaction est une joie qui ne fait que nous soulager comme le remords de conscience est une tristesse qui nous apporte la petite joie de la mortification.

Or, cette ambivalence affective liée à une projection temporelle des affects va permettre de saisir le processus de déstabilisation interne des affects et de transformation de l'amour en haine, ainsi que l'incapacité de l'âme à se stabiliser. Le scolie de la proposition XXXIX de l'*Éthique* III nous dit que l'homme « est ainsi disposé qu'il ne veut pas ce qu'il veut ou veut ce qu'il ne veut pas ». La proposition XXXIX dit : « Qui a quelqu'un en haine s'efforcera de lui faire du mal, à moins qu'il ne craigne qu'un mal plus grand ne naisse pour lui de là ; et, au contraire, qui aime quelqu'un s'efforcera par là de lui faire du bien ». Haïr quelqu'un c'est l'imaginer comme une cause de tristesse, et donc l'écarter ou le détruire. Cependant, si l'on craint que de cette action il ne résulte une tristesse pire et un mal plus grand, on s'abstient. La scolie introduit alors les notions de bien et de mal, tels qu'ils épousent le mouvement de l'affectivité : il n'y a de bien et de mal qu'en fonction de notre intérêt, indépendamment de tout critère absolu. Le bien est une joie associée à des choses qui remplissent notre attente, alors que le mal est une tristesse associée à des choses qui déçoivent notre attente. Or, c'est à ce niveau que la crainte se spécifie en peur.

## Peur et désir

Étant admis que nous ne tendons pas vers une chose parce que nous la jugeons bonne, mais que nous la jugeons bonne parce que nous tendons vers elle, on peut dire que « chacun juge ainsi ou estime selon son affection quelle chose est bonne, quelle mauvaise, quelle meilleure, quelle pire, quelle enfin la meilleure ou la pire ». L'évaluation de l'intérêt ne procède donc pas de la raison et le jugement de valeur est purement affectif, les critères demeurant tout à fait précaires et les évaluations incertaines. Spinoza en donne trois illustrations : pour l'avare, le meilleur est l'abondance d'argent, et le pire, la pauvreté ; pour l'ambitieux, le meilleur est la gloire et le pire la honte ; pour l'envieux, le meilleur est le malheur d'autrui et le meilleur et son bonheur, le pire pour autrui. La certitude de savoir ce que l'on veut demeure subjective et exige de se plier à des conditions tout aussi contingentes qu'aliénantes. De telles représentations et associations d'idées reposent sur l'imagination. Il en résulte une déstabilisation de l'affectivité donnant lieu à la peur.

Si, en effet, chacun juge, selon son affection, de la chose comme bonne ou mauvaise, cette affection « par laquelle l'homme est disposé de telle sorte

qu'il ne veut pas ce qu'il veut ou veut ce qu'il ne veut pas, s'appelle la peur ». Elle n'est donc rien d'autre que « la crainte en tant qu'elle dispose un homme à éviter un mal qu'il juge de voir venir par un mal moindre ». La peur introduit ainsi dans la crainte une dimension stratégique de calcul d'intérêt qui se phénoménalise comme une anxiété. C'est ce qui d'ailleurs permet à P. Macherey de traduire *timor* par « angoisse ». Si l'avare vit dans la hantise de la pauvreté, il n'accumule son trésor que pour conjurer sa peur de devenir pauvre en finissant par mener une vie de pauvre, au sens où Marx dira du thésauriseur que « saint ascète juché sur sa colonne de métal, il est le martyr de la valeur d'échange ». Il accepte ce qu'il juge comme un moindre mal pour éviter ce qu'il estime être le pire. Si ce phénomène peut se manifester comme une régulation de l'affectivité, il est cependant d'autant plus aliénant. De même l'ambitieux, pour éviter la honte, préférera la réserve à la gloire. L'envieux pour éviter la tristesse que lui procure le bonheur d'autrui préférera sans doute ce que Spinoza appelle la consternation.

Celle-ci semble d'ailleurs résumer la situation d'incertitude afférente à la peur. À la fin du scolie de la proposition XXXIX, Spinoza écrit : « Enfin, si le désir d'éviter un mal futur est réduit par la peur d'un autre mal, de façon qu'on ne sache plus ce qu'on veut, alors la crainte s'appelle consternation, principalement quand l'un et l'autre maux dont on a peur sont parmi les plus grands ». Nous sommes ici dans le cas où nous ne savons plus que choisir, entre la peste et le choléra, et qui donne lieu à une sorte d'affolement, selon la traduction que Macherey donne du terme *consternatio*. La définition XLII des affects nous dit que celle-ci « se dit de celui dont le désir d'éviter un mal est réduit par l'étonnement du mal dont il a peur ». Elle est une espèce de la pusillanimité, que Macherey rend par la frousse, voire la trouillardise de celui qui a peur de tout. Il s'agit en fait d'une double peur, nous dit l'explication de la définition, car elle est « la crainte qui retient de telle sorte un homme frappé de stupeur ou flottant, qu'il ne puisse écarter le mal ». On est frappé de stupeur en ce sens que nous concevons le désir d'écarter le mal comme réduit par l'étonnement, et flottant en ce sens que ce désir est réduit par la peur d'un autre mal qui nous tourmente également. La consternation est ainsi un alliage de crainte et de peur, où le sujet ne sait plus vers quoi se tourner et s'affole en ne faisant plus face à la situation.

La consternation est ainsi le destin de la peur qui finit par ne plus savoir de quoi elle a peur, si ce n'est d'elle-même, du désir qui est à la racine de toute évaluation affective et qui se fixe sur un objet imaginaire obsessionnel dont l'individu désirant ne parvient à se détacher. L'avare est obsédé par son trésor et vit dans la peur de le perdre, comme l'ambitieux obsédé par la gloire vit dans la peur de la honte, et l'envieux obsédé par le malheur d'autrui vit dans la peur de son bonheur. Or, dans tous les cas, on débouche sur une double peur articulant crainte et consternation. Craignant de dépenser ou de risquer son argent, l'avare finit par vivre comme un pauvre et peut même finir par se ruiner en ne faisant pas fructifier son capital ; craignant la honte, l'ambitieux finit par renoncer à toute entreprise

ambitieuse ; craignant pour son bonheur fait du malheur d'autrui, l'envieux finit par faire son perpétuel malheur dans le ressentiment.

Bien évidemment, la crainte s'alimente de l'espoir : l'avare espère s'enrichir davantage, l'ambitieux espère toujours plus de gloire et l'envieux toujours plus de malheur pour l'autre. Or, dans l'espoir comme dans la crainte il y a le doute, et nous savons comment sécurité et désespoir en levant le doute apportent une relative stabilisation de l'affectivité. Toutefois, la peur interdit ici cette stabilisation du fait de l'étonnement et du flottement, qui font qu'en définitive l'individu ne peut plus penser à autre chose qu'à l'idée de l'objet qui l'obsède. Il convient alors de considérer que les affects ici considérés sont des vices du fait de leur caractère immodéré ou excessif. L'avarice est un désir immodéré des richesses, qui en elles-mêmes ne sont pas un mal. L'ambition est un désir immodéré de la gloire, qui en est même peut être une aspiration légitime de la raison. Quant à l'envie, elle est une sorte de haine, c'est-à-dire « une tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure », qui, si elle est toujours mauvaise, joue un rôle essentiel dans l'intersubjectivité, la vie économique et la vie politique, pouvant même affecter le rapport à Dieu compris comme un rapport personnel<sup>8</sup>.

Spinoza envisage ensuite ce cas de figure particulier où nous nous mettons à haïr quelqu'un pour la simple raison que nous imaginons à tort qu'il nous hait<sup>9</sup>.

Dans la mesure où haïr c'est vouloir du mal à quelqu'un, s'imaginer haï signifie s'imaginer que quelqu'un nous veut du mal, cet affect triste se transformant en une crainte qui donne lieu à une peur qui nous fait prendre les devants dans l'agressivité vis-à-vis de celui qui est supposé nous vouloir du mal. Cette situation est d'autant plus dangereuse qu'elle déstabilise le régime mental de l'individu pouvant donner lieu à un affolement généralisé de peur de tous envers tous, débouchant sur un état proche de l'état de nature, tel que le décrit Hobbes. Cette peur est aussi donc peur de l'autre et de l'altérité en général. Dès lors, n'importe quoi peut devenir objet de crainte. C'est donc cet obscur objet de la crainte qu'il convient d'analyser.

## L'obscur objet de la crainte

La proposition L de l'*Éthique* III affirme que « une chose quelconque peut par accident être cause d'espoir ou de crainte ». Dans la mesure où nos évaluations sont d'abord imaginaires, la vie psychique se déroule sur fond d'interprétations et peut donner lieu à un délire d'interprétation. Ce processus implique des déplacements de l'amour et de la haine du présent

8. « Nous voulons être l'élu du Seigneur comme celui de nos seigneurs temporels », A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 198.

9. *Éthique* III, XL.

vers le passé et le futur, les transformant en crainte et espoir. À la fin du scolie, Spinoza dit que puisque « en tant que nous espérons ou craignons quelque chose, nous l'aimons ou l'avons en haine », il en résulte que « tout ce que nous avons dit de l'amour et de la haine, chacun pourra aisément l'appliquer à l'espoir et à la crainte ». Il résulte de là que nous interprétons les choses qui sont causes d'espoir ou de crainte comme de bons ou de mauvais présages, qui sont eux-mêmes causes de joie ou de tristesse. Nous utilisons ces présages comme des moyens pour parvenir à ce que nous espérons ou pour éviter ce que nous craignons. Or, nous sommes plus enclins à espérer qu'à craindre, car nous croyons aisément en ce que nous espérons et plus difficilement en ce que nous craignons.

Telle est la source des superstitions combinant espoir et crainte, qui nous font aimer ou haïr des présages et instituent un culte des signes positifs, des bons présages, auxquels nous sommes portés à croire et que nous aimons. Le paradoxe est alors que la joie peut être malsaine, en nous berçant dans l'illusion, et la tristesse saine, en nous poussant à la réflexion. Toutefois, le régime mental et affectif est déstabilisé, oscillant entre crainte et espoir. Ceux-ci ne naissent point tant des choses passées ou futures en elles-mêmes que du doute portant sur l'issue de ces choses. Or, si le doute est une suspension du jugement, il n'est pas, comme chez Descartes, un acte de liberté, mais une incertitude provenant du flottement de l'imagination, un état psychologique d'inquiétude. La joie de l'espoir est inconstante, car elle est liée à la crainte de la déception. Or, s'il n'est pas d'espoir sans crainte, celle-ci semble avoir le dernier mot, car celui qui est en suspens dans l'espoir imagine forcément que ce qu'il espère peut très bien ne pas arriver, même si, devant cette crainte, il peut toujours continuer à espérer. Si donc nous sommes portés à espérer, nous sommes aussi assiégés par la crainte qui nous répugne, que nous refoulons mais qui revient sans cesse comme un symptôme. C'est ainsi que nous sombrons dans la peur qui fait que de deux maux redoutés, nous finissons par espérer le moindre, sans avoir cependant la moindre certitude. Ce cercle vicieux tend à montrer que la crainte est la passion la plus agissante de toute et que c'est sur elle que repose la domination de la superstition.

Or, la crainte fondamentale est la crainte de la mort, car elle est non seulement la plus forte, mais aussi la toile de fond et le destin de toutes les passions. Dans la mesure où la mort est inéluctable et indubitable, elle annihile tout espoir et du même coup la peur consistant à espérer entre deux maux le moindre. Il y a là comme une sorte de cran d'arrêt de la logique passionnelle. C'est pourquoi la proposition LXVII de l'*Éthique* IV dit que « un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort » et que « sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie ». C'est aussi ce qui explique que la servitude soit d'abord une culture et un culte de la mort, qui alimente la superstition. En fait, la mort n'est pas quelque chose d'existant, mais un défaut d'existence et son idée ne peut être que l'imagination obsessionnelle de quelque chose qui n'existe pas. Spinoza appuie sa démonstration sur la proposition LXIII qui dit que « qui est dirigé par la

crainte et fait ce qui est bon pour éviter un mal, n'est pas conduit par la raison ». La raison nous apprend que les choses singulières finies sont périssables, car leur essence n'enveloppe pas leur existence, de sorte qu'il n'est pas davantage possible d'en déduire ce qui leur retire l'existence, car l'existence et sa cessation dépendent de l'interférence d'une multiplicité de séries causales indépendantes. La mort n'est en fait qu'une transformation d'un corps en un autre.

Dès lors, la crainte de la mort est la plus triste des passions, qui finit par nous empêcher de vivre. Il se peut alors que le remède soit pire que le mal, dans la mesure où on a recours à l'espoir de l'immortalité comme durée après la mort. L'immortalité, contrairement à l'éternité, est une idée inadéquate qui représente une vie après la mort comme une durée, c'est-à-dire une continuation indéfinie de l'existence. Or, elle est, de surcroît, conçue comme une récompense de la vie terrestre, un tel espoir ne faisant qu'empoisonner la vie, dans la mesure où comme tout espoir, il reste douteux et dépendant d'une crainte, celle de la damnation. S'il peut apporter la sécurité d'une assurance survie, cet espoir fait resurgir la peur, dans la mesure où nous sommes à nouveau ballottés entre des maux plus ou moins grands : nous préférons l'ascèse du renoncement en cette vie, plutôt que le châtement éternel. C'est ainsi que s'enclenche le mécanisme de la superstition, résultant que l'on ne fait le bien que par crainte du mal. Le scolie de la proposition LXIII affirme : « Les superstitieux qui savent flétrir les vices plutôt qu'enseigner les vertus, et qui, cherchant non à conduire les hommes par la raison mais à les contenir par la crainte, leur font fuir le mal sans aimer les vertus, ne tendent à rien d'autre qu'à rendre les autres aussi misérables qu'eux-mêmes ». La superstition résulte donc d'une attitude réactive reposant sur la crainte qui est aux antipodes de la vertu : faire le bien ce n'est que fuir le mal, en guidant les hommes par la crainte.

La superstition procède ici d'une pratique pédagogique : les superstitieux sont des éducateurs qui, au lieu de guider les hommes vers la raison, cultivent la crainte et le calcul propre à la peur, en stigmatisant les vices au lieu d'enseigner la vertu. Le corollaire de la proposition LXIII affirme que « par un désir tirant son origine de la raison nous poursuivons le bien directement et fuions le mal indirectement ». Or, c'est l'inverse qui se produit ici : nous commençons par craindre le mal selon le calcul d'intérêt de la peur, pour espérer parvenir à un bien qui, n'étant qu'une assurance survie, ne fait que nous empoisonner la vie. Ces éducateurs sont des faibles qui ne forment que d'autres faibles et qui ne savent voir que le mal, exposant les vertus sous la forme d'un système d'interdits, dont la transgression implique un châtement. Étant eux-mêmes tristes et malheureux, ils veulent que les autres soient comme eux et assoient leur autorité sur la crainte. Le scolie du corollaire illustre cela par un exemple, opposant l'homme sain et le malade. Si le malade absorbe une potion amère par peur de la mort, l'homme sain se satisfait de la nourriture ; de même celui qui juge, non par haine ou colère, mais par amour du bien commun, rend un verdict raisonnable. Cela signifie qu'être sain c'est évaluer les choses en fonction du bien, alors qu'être

malade c'est prendre pour norme le mal dans l'horizon de la crainte de la mort. Les conséquences théologico-politiques de cette pratique sont considérables.

## Perspectives théologico-politiques

Au début de son *Traité politique*, Spinoza dénonce ceux qui, faute d'une éthique, font une satire. Il récuse alors les philosophes qui s'en prennent aux vices d'une prétendue nature humaine dépravée, dont ils se moquent et sur laquelle ils se lamentent. Il est à noter que les philosophes en question ne sont rien d'autre que les éducateurs superstitieux dont parle l'*Éthique*. Ils considèrent les hommes non tels qu'ils sont, mais tels qu'ils voudraient qu'ils fussent et leur politique n'est qu'une utopie. Le langage de la peur de la décadence consonne ainsi avec celui du regret de l'âge d'or et celui de l'espoir d'un monde meilleur qui, dans ce cas, s'avère n'être qu'une utopie. Ils s'en prennent également au réalisme des politiques qui, se résignant aux vices, s'emploient à les gérer et à les utiliser, ayant de fait compris l'efficacité de la crainte. Même s'ils traitent en fait de la politique dans leurs écrits avec plus de bonheur, ayant eu l'expérience pour maîtresse, les politiques s'attirent cependant la réprobation des philosophes et des théologiens pour leur absence de moralité. Or, ce que ces derniers ne voient pas ou ne veulent pas voir c'est qu'en leur satire, ils tirent eux aussi argument de la crainte. Spinoza souligne que, pour paraître moraux, ils s'emploient alors à détester les hommes, semblant du même coup suggérer que leur attitude est plus hypocrite que le cynisme des politiques, qu'ils légitiment subrepticement ou à leur insu.

Ils construisent en effet un système spéculatif reposant sur une double illusion psychologique de liberté et téléologique de finalité, qui est démontée dans l'Appendice de la première partie de l'*Éthique*. Il convient toutefois de distinguer ces constructions philosophiques et théologiques des préjugés du vulgaire, sur lesquelles elles reposent néanmoins et auxquelles elles ne font que donner de fait une légitimation théorique. Ces préjugés se ramènent à un seul qui fait que les hommes supposent que les choses de la nature agissent comme eux en vue d'une fin. Or, ce préjugé s'explique du fait que les hommes naissent ignorants des causes des choses et qu'ils désirent ce qu'il leur est utile en étant conscients. Il en résulte deux conséquences : 1. les hommes croient être libres car, conscients de leurs volitions et de leurs désirs, ils ne voient pas les causes qui motivent ces désirs ; 2. ils agissent toujours en vue d'une fin, qui est l'utile qu'ils désirent. En partant du simple fait de l'orientation de leurs actes vers des fins, ils finissent par imaginer que ces fins sont objectives et que le monde est fait pour eux et que des dieux régissent le monde pour leur propre usage. Les croyances religieuses prennent ainsi naissance dans l'illusion religieuse. La première étape est le fétichisme, où les choses sont en elles-mêmes divines, suivi du polythéisme



où sont imaginés des démiurges manipulant le monde à leur gré et dont les hommes cherchent à s'attirer les faveurs par un culte. C'est en ce point que le préjugé se transforme en superstition, où le rapport avec les dieux devient un commerce, un échange de service. Ce processus aboutit au monothéisme, où il n'y a plus qu'un seul Dieu transcendant, maître absolu de toutes choses, donnant lieu à un système théologico-politique. On voit alors se déchaîner un délire interprétatif, où les choses nuisibles sont attribuées à la colère de Dieu et les bonnes choses, à sa bienveillance.

Le culte s'inscrit ainsi dans une logique de l'alternative de l'espoir et de la crainte, la volonté divine n'étant alors que « l'asile de l'ignorance ». L'idée d'un Dieu distribuant récompenses et punitions, inspirant espoir et crainte, fait de celui-ci un monarque absolu et un juge suprême. Or, cette idée, qui est un instrument de domination très efficace, est théorisée par les philosophes qui s'emploient à en donner une légitimation rationnelle, reposant en dernière instance sur le système de l'affectivité. Mais, en même temps, faisant une satire au lieu d'une éthique, ils ne voient pas les mécanismes affectifs en jeu qui supposent la superstition. Or, pour déterminer la superstition, il faut répondre à la question : qui est le superstitieux ? L'homme superstitieux c'est celui dont l'objet du désir est constitué par des biens incertains et qui, ne pouvant face au danger trouver un secours dans sa raison, a recours à un secours fictif externe qu'il pose comme cause tant de son infortune que d'un possible retour de sa bonne fortune. Nous disposons ainsi d'une définition génétique et d'une idée adéquate de la superstition qui nous en livre la cause : la cause de la superstition c'est la crainte en tant qu'elle est accompagnée d'ignorance et provoque un égarement donnant lieu à un délire de l'imagination.

Or, il ne s'agit pas là d'un simple phénomène individuel, mais d'un phénomène collectif. Ce qui caractérise la superstition c'est qu'elle domine les hommes et que cette domination dure aussi longtemps que la crainte. Il en résulte un certain comportement en quoi consiste le vain culte adressé à des fictions, produites par l'imagination déchaînée dans une âme en proie à des passions tristes. Il s'ensuit également un certain nombre de conséquences politiques précises : cela permet aux devins et aux prêtres d'avoir un empire qui peut s'accroître à proportion de la crainte, aussi bien sur la foule que sur les rois. En ce sens, les prêtres et les devins sont plus avisés que les philosophes et meilleurs politiques : ils sont ceux qui assurent la projection de la superstition vers l'avenir.

Or, la superstition concerne tous les hommes (l'exemple retenu par Spinoza dans le *Traité théologico-politique* n'est pas le vulgaire, mais Alexandre) : tous les hommes y sont assujettis, car ils sont tous en proie à des passions tristes. Ce qui caractérise la superstition est sa diversité et sa variabilité, le seul trait commun étant qu'elle est soutenue par des passions tristes, au premier chef desquelles se trouve la crainte. Or, si les hommes sombrent aisément dans la superstition, ils ne persistent jamais dans la même. Nous touchons là à une force majeure de la superstition, sa plasticité. Ce qui fait d'elle un moyen tout aussi redoutable qu'efficace pour gouverner

la multitude. En effet, la plasticité de la superstition est double : non seulement elle peut métamorphoser ou changer ses objets, mais elle peut aussi se travestir aisément en religion. C'est ainsi que l'on pourra adorer les rois comme des dieux, puis les métamorphoser en démons exécrables. C'est d'ailleurs pour éviter cet excès que l'on a entouré la religion d'un culte et d'un appareil institutionnel, permettant de lui donner un poids dans l'opinion et d'en faire un objet de respect, rendant impossible le doute, procurant donc une sécurité qu'il n'y a pas dans la crainte, mais paralysant le jugement. Tel est le point précis de l'articulation du théologique et du politique, se donnant notamment à décrypter dans le régime monarchique. L'intérêt majeur de ce dernier est de tromper les hommes et d'appeler religion la crainte qui permet de les maîtriser, en faisant qu'ils se battent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut, c'est-à-dire de leur liberté. On peut même aller jusqu'à dire qu'à ce niveau la crainte est un réflexe et qu'elle devient relativement sécurisante, dans la mesure où elle n'exclut pas un horizon d'espoir et où ces deux affects sont collectifs. Le tour de force du régime monarchique, son génie propre, c'est de rendre la servitude volontaire et de substituer à l'amour de la liberté, celui des chaînes. Point donc n'est besoin de diviniser les rois, car cela risque toujours de finir par les diaboliser. Mieux vaut jouer sur les passions tristes, ferments de superstitions sans cesse renouvelées. Mieux vaut transformer une religion d'amour et de liberté en culte de la haine et de la servitude en jouant sur la crainte des masses.

Comme le montre E. Balibar, cette crainte doit s'entendre au double sens de la crainte qu'il faut inspirer aux masses pour les maîtriser et de la crainte que les masses peuvent inspirer, lorsqu'elles ne craignent plus rien<sup>10</sup>. Or, d'une certaine façon la vie politique comme existence sous la loi et la contrainte qu'elle implique repose toujours sur des passions plus ou moins tristes, même s'il est vrai qu'il y a des degrés entre les pires régimes reposant sur les affects les plus tristes et d'autres. La réduction totale de la fluctuation de l'âme des masses reste douteuse : une politique qui ne serait plus déterminée par la crainte et par la fluctuation entre l'amour et la haine semble utopique. Le scolie de la proposition LIV de l'*Éthique* IV note que « la foule est redoutable quand elle est sans crainte ». Ce problème est au cœur du *Traité politique*, où il est montré que, si les masses doivent craindre le pouvoir, celui-ci doit aussi craindre les masses. C'est pourquoi la question n'est plus tant dans ce texte celle du meilleur régime politique que celle d'un équilibre de puissance entre la masse et le pouvoir. C'est en ce sens que tout régime politique peut avoir sa stabilité propre et que la révolution est toujours la pire des solutions.

Si l'homme ne choisit pas de vivre en société, car cela appartient à sa nature, cette socialité n'est cependant pas un accord parfait, mais un jeu de passions et de conflits, dont il faut saisir le mécanisme. Lorsque l'*Éthique* IV, LXXIII, dit que le sage est plus libre dans la cité, cela ne veut pas dire que celle-ci garantisse une liberté absolue, mais que la vie politique

10. *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.

en est une condition. Sages et ignorants sont d'abord des catégories éthiques et, sur le plan politique, tous deux font partie de la multitude, distincte du peuple et se rapprochant de la masse et de la foule. Si un peuple est une communauté assignée à un territoire et à une histoire, au sens où l'on parle du peuple juif, grec, romain, il a des institutions et constitue un État au sens où l'on parle d'un pays, qu'il s'agisse d'un pays propre ou d'un pays d'adoption, comme les Hébreux durant leur captivité. La multitude est une notion quantitative, beaucoup plus indifférenciée, impliquant néanmoins l'idée de multiplicité non organisée et donc plus difficilement maîtrisable. Notion arithmétique, elle implique des effets physiques de masse. En physique, une masse est la quantité de matière d'un corps, réglée selon un rapport constant existant entre les forces appliquées à ce corps et les accélérations correspondantes. Par extension, il s'agit d'une quantité dotée d'une consistance, mais sans forme déterminée qui donne lieu à une force aveugle, qui est une force d'inertie. Or cette force est d'autant plus redoutable qu'elle n'a pas de forme et que l'on peut la façonner.

Le rapport des masses à la crainte est alors un problème politique essentiel. D'une part, les masses inspirent de la crainte, car elles sont redoutables, incontrôlables et, d'autre part, pour éviter ce péril, le pouvoir doit leur inspirer de la crainte. Lorsque l'*Éthique* parle du *vulgus* qui est le vulgaire, la foule, c'est-à-dire les ignorants, le terme a un sens gnoséologique : c'est l'illusion anthropomorphique et téléologique, et l'ignorance renvoie à l'imagination et au premier genre de connaissance. Le *Traité théologico-politique* distingue le peuple, qui est l'ensemble des citoyens dans le régime démocratique, le vulgaire, qui est la foule ignorante, et la plèbe, qui est la masse de ceux qui sont soumis à des dirigeants. La notion de multitude permet d'unifier la plèbe et le vulgaire. Ce concept est introduit dans la *Préface* pour expliquer la superstition, qui sert à gouverner la multitude en régime monarchique en exploitant la crainte naturelle de masses qui ne sont pas gouvernées par la raison. Il apparaît que l'État doit d'abord redouter un danger intérieur, celui de la multitude, alors assimilée au peuple, du fait d'un processus historique qui fait que le peuple devient masse. C'est aussi ce qui explique que les révolutions sont nuisibles : tout mouvement de masse suppose en effet une tyrannie intérieure qui conduit nécessairement à remplacer une tyrannie par une autre. Tout mouvement de masse serait donc par nature monarchiste, car il désire la servitude et reste tenu par la superstition. La révolution anglaise en fut la preuve et la révolution orangiste de 1672 donnera une fois de plus raison à Spinoza. Le destin de la révolution c'est la terreur suivie de la restauration.

Le *Traité politique* conçoit le droit naturel comme puissance de la multitude, droit du nombre, non au sens arithmétique, mais au sens d'un jeu de forces. Spinoza reprend le problème de Hobbes, déjà hanté par le danger de la masse et des guerres civiles et pour qui la multitude est un élément essentiel de la définition du contrat : la multitude qui fonde le contrat est un peuple décomposé, où les individus sont susceptibles d'entrer un à un dans le pacte. Il s'agit donc, pour Hobbes, d'une multitude individualisée,

alors que, pour Spinoza, la multitude n'est pas le peuple abstrait comme somme d'atomes individuels, mais une réalité socio-historique de masses en mouvement. Si, pour Hobbes, l'unanimité est une conséquence du contrat, pour Spinoza elle n'est pas acquise automatiquement, mais doit être construite à partir des conditions matérielles de l'obéissance. Si on peut donc dire, envers et contre tout, que nul ne va à l'encontre de la raison en obéissant à la loi de la cité, encore faut-il expliquer jusqu'où va le droit de la cité.

Si donc les philosophes ont fait jusque-là une satire plutôt qu'une éthique et n'ont pu donner des préceptes qui le plus souvent ne sont guère applicables, cela tient à ce qu'ils ont eu peur de la multitude au sens précis où la peur est « un désir d'éviter un mal plus grand, que nous craignons, par un moindre ». Il en va de même des politiques, qui ont remédié à cette peur par le cynisme et le pragmatisme. Les philosophes ont, quant à eux, forgé des utopies et un homme idéal qui n'est qu'une fiction. Or, dans tous les cas, la peur suppose la crainte comme « tristesse inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée de l'issue de laquelle nous doutons en quelque mesure ». Cette crainte est en l'occurrence la crainte des masses du fait de son imprévisibilité. Aussi convient-il de gérer cette crainte en l'inversant et en faisant en sorte que ce ne soit pas le pouvoir qui ait à craindre les masses, mais les masses qui aient à craindre le pouvoir, au point de se résigner à la tyrannie par peur du pire. C'est à cela que s'emploient les politiques : faire peur aux masses qu'ils craignent. Les philosophes font une satire ou construisent des utopies. Ils s'attristent sur la nature humaine dont ils craignent les conséquences imprévisibles, alors que les politiques, prenant les hommes tels qu'ils sont, se contentent d'un moindre mal. Il y a donc un pessimisme foncier des politiques, expliquant leur cynisme et débouchant sur une consternation, qui est le destin de leur peur. Il y a en revanche un optimisme des philosophes, qui espèrent un monde meilleur, par peur d'affronter le monde réel. Or, nous savons que l'espoir n'est qu'une joie mêlée de tristesse, et que la construction des utopies n'est qu'une vaine espérance, un refuge dans le rêve par peur de la réalité.

Spinoza rejette ainsi l'alternative du pessimisme et de l'optimisme et c'est pourquoi il salue en Machiavel le plus pénétrant des penseurs politiques, même si la fin qu'il vise n'est pas claire. Il a su en effet montrer « de quelle imprudence la masse fait preuve alors qu'elle supprime un tyran, tandis qu'elle ne peut supprimer les causes qui font qu'un prince devient un tyran, mais qu'au contraire, plus le prince a de sujets de crainte, plus il y a de causes propres à faire de lui un tyran, ainsi qu'il arrive quand la multitude fait du prince un exemple et glorifie un attentat contre le souverain comme un haut fait »<sup>11</sup>. C'est donc la crainte qui pousse les politiques à devenir des tyrans, et la cause en est le régime monarchique. C'est pourquoi Machiavel a voulu aussi montrer « combien la population doit se garder de s'en remettre de son salut à un seul homme qui, s'il n'est pas vain au point de se croire

---

11. *Traité politique*, V, 7.

capable de plaire à tous, devra constamment craindre quelque embûche et par là se trouve contraint de veiller surtout à son propre salut et au contraire de tendre des pièges à la population plutôt que de veiller sur elle »<sup>12</sup>. La crainte est donc le ressort de la tyrannie, alors que l'espoir est celui des régimes où règne la liberté. Or, nous savons que l'espoir comporte comme la sécurité une inéluctable dimension de tristesse. L'action politique est ainsi une gestion de l'espoir et de la crainte et, de manière générale, l'existence politique comporte une dimension inéluctable de tristesse, la politique étant une physique des forces et une chimie des passions.

---

12. *Ibid.*