

LE JOURNAL DES ÉTUDIANTS EN PHILOSOPHIE
DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

Dépôt légal
Bibliothèque et Archives Canada
Bibliothèque et Archives nationales du Québec

LE LOGOS

VOLUME 11

DÉCEMBRE 2015

N'hésitez pas à nous envoyer vos
textes philosophiques, commentaires
et suggestions à l'adresse suivante :
LELOGOS@HOTMAIL.COM

DIRECTION DE CETTE ÉDITION :

Mike Bellemare

MEMBRES DU COMITÉ LOGOS

(SÉLECTION ET CORRECTION) :

Mike Bellemare

Jean-François Houle

Nathanaël Gilbert

Samuel Lizotte

Jimmy Thibodeau

COLLABORATEURS:

Nathanaël Gilbert

Samuel Lizotte

Oberto Marrama

Maxime Myrand

Jimmy Thibodeau

Missira Touré

Jean-François Veilleux

MONTAGE DE LA COUVERTURE :

Thalie Blanchard

Pour lire les numéros antérieurs,
voir sur le site www.uqtr.ca/philo dans
l'onglet Vie étudiante/Notre journal

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|-------------|
| Samuel Lizotte — Théorie hobbesienne de la moralité | P.4 |
| Jimmy Thibodeau — Compte-rendu La liberté chez Wittgenstein | P.10 |
| Nathanaël Gilbert — L'authenticité de l'Alcibiade | P.16 |
| Maxime Myrand — De la syllogistique assertorique à la syllogistique modale | P.22 |
| Jean-François Veilleux — Dionysisme et catharsis dans le concert métal, chapitre 1 | P.32 |
| Missira Touré — La théorie non idéale de Rawls | P.40 |
| Oberto Marrama — Some remarks on Rawls' "First part of Ideal Theory" of his Law of Peoples | P.42 |

THÉORIE HOBBSIENNE DE LA MORALITÉ

SAMUEL LIZOTTE

Thomas Hobbes est aujourd'hui connu principalement pour sa théorie politique du contrat social, souvent opposée à celle de Rousseau, et pour sa théorie des passions, comme étant à la base de tous les comportements volontaires humains. Cependant, Hobbes a aussi émis de nombreuses idées menant à une théorie morale, qui est un prolongement de sa théorie des passions et aux fondements de sa théorie politique. Vers la fin de sa vie, Hobbes a écrit la chose suivante dans une autobiographie: «*Prior to [my] work, nothing had been written in ethics concerning common or vulgar feelings. But [I] deduced the customs and practices of men from human nature, virtues and vices from natural law, and good or malicious actions from the laws of states*»¹. Dans ce court essai, je tenterai donc, après avoir précisé les fondements passionnels de la morale hobbesienne et son rôle dans sa théorie politique, de démontrer que malgré ses fondements subjectifs, puisque passionnels, la théorie morale hobbesienne n'en est pas pour autant relative.

1.1. LES PASSIONS

Voyons d'abord comment Hobbes en arrive à tracer un lien entre les passions et la morale. La passion première pour Hobbes est le désir, soit l'appétit, qui est un effort en direction de ce que le corps perçoit comme étant un bien, utile et agréable, et l'aversion, lorsqu'on cherche plutôt à éviter quelque chose qu'on perçoit comme nuisible. L'apparition du désir positif, ou appétit, et du négatif, ou aversion, provoquent respectivement le renforcement et la gêne du mouvement vital dans le corps², de la circulation sanguine entre autres, ce qui rend ces passions objectivement bonnes ou mauvaises pour le corps humain. Ces passions primaires sont pour Hobbes la source du bien et du mal, car

quel que soit l'objet de l'appétit ou du désir que l'on éprouve, c'est cet objet qu'on appelle bon; et l'objet de notre haine et de notre aversion est ce qu'on appelle mauvais [...]. En effet, l'usage des mots bon, mauvais, méprisable est toujours relatif à la personne qui les emploie; il n'y a rien qui soit simplement et absolument tel, pas plus qu'il n'existe des règles du bon et du mauvais extraites de la nature des objets eux-mêmes; ces règles proviennent de la personne [...] ou de celle qui la représente

1 HOBBS, Thomas (1676), «The Prose Life», nouvelle traduction par Mary Lyons, dans HOBBS, Thomas, *The Elements of Law Natural and Politic*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 251.

2 *Ibid.*, pp. 128-129. Voir aussi dans *Idem.*, *The Elements of Law Natural and Politic*, I, VII, §1, p. 43.

[...], que ceux qui sont en désaccord établissent en faisant de sa sentence la norme du bon et du mauvais³.

Les catégories morales sont ainsi déterminées par les passions subjectives et rien n'est bon ou mauvais «en soi», mais seulement perçu comme utile ou nuisible. Mais plus encore, «parce que la constitution du corps humain est en mutation permanente, il est impossible que toutes les mêmes choses doivent toujours causer en lui les mêmes appétits et aversions. Les hommes peuvent encore moins accorder leur désir à propos d'un même objet, quel qu'il soit⁴.» Les passions étant changeantes, nous ne désirons pas tous ou à tout moment les mêmes choses et encore moins les mêmes moyens pour obtenir ces choses. Ces passages démontrent déjà comment la théorie morale de Hobbes est fondée sur un subjectivisme et un instrumentalisme moraux. Mais comment, alors, espérer trouver un fondement universel permettant d'établir des règles morales et de guider le comportement humain? En fait, la question qu'il faut maintenant se poser est la suivante: est-ce que Hobbes croyait vraiment qu'il n'existait pas de bien ou de mal universels, ou est-ce qu'il défendait plutôt l'idée que rien n'est bon ou mauvais «en soi», «par nature», alors qu'un objet pourrait être universellement reconnu comme tel par l'ensemble des subjectivités humaines, par «intersubjectivité»? Il semble, comme nous le verrons, que Hobbes tende plutôt vers la deuxième option.

1.2. LA FÉLICITÉ

Lorsqu'on étudie le concept de félicité de Hobbes, on comprend qu'il ne cherche pas à en rejeter l'idée, mais bien plutôt à la redéfinir. Pour lui, la félicité dans le monde n'est pas l'atteinte d'une paix de l'âme par une négation chrétienne ou stoïcienne des passions. «En effet, il n'existe rien de tel que cette *finis ultimus* (fin dernière) ou ce *summum bonum* (bien suprême), comme on le lit dans les livres de la morale vieillie des philosophes⁵.» La félicité humaine est toute autre, car

les actions volontaires et les penchants de tous les humains ne visent pas seulement à procurer une vie heureuse, mais encore à la garantir; et ils diffèrent seulement dans la voie qu'ils suivent.

Ce qui provient pour une part de la diversité des passions exis-

3 *Ibid.*, p. 127. Voir aussi dans *Idem.*, *The Elements of Law Natural and Politic*, I, VII, §3, p. 44.

4 *Ibid.*, p. 126. Voir aussi dans *Idem.*, *The Elements of Law Natural and Politic*, I, X, §2, pp. 60-61.

5 *Ibid.*, I, §11, p. 186.



tant chez diverses personnes et, pour une autre part, de la différence de connaissance ou d'opinion que chacun a des causes produisant l'effet désiré⁶.

Mais si cette définition de la félicité correspond peut-être mieux au comportement humain que les définitions traditionnelles, elle n'est pas suffisante pour fonder une théorie morale non relativiste, car elle ne propose aucun objet universel des désirs ou loi morale prescriptive, se bornant à une description des comportements humains. Hobbes ne s'arrête cependant pas là et il ajoute que si aucun objet particulier ne mène à la félicité, il place du moins «au premier rang, à titre de penchant universel de tout le genre humain, un désir inquiet d'acquérir puissance après puissance, désir qui ne cesse seulement qu'à la mort⁷». Or, un «penchant universel» ou un désir partagé par tous les humains, puisque Hobbes définit le bien comme tout objet de nos désirs, n'est-ce pas très exactement ce que l'on appelle un bien universel? Mais avant de répondre à ceci, qu'est-ce que la puissance?

1.3. LA PUISSANCE

Pour Hobbes, «Chez un humain, la PUISSANCE [...] consiste en ses moyens actuels pour acquérir dans l'avenir un bien apparent quelconque⁸». Et s'il affirme que les humains recherchent toujours plus de puissance, c'est parce que le meilleur moyen de préserver ses biens et sa puissance est d'acquérir plus de puissance⁹. Mais la puissance d'une personne est fluctuante et comparative, déterminée d'après les besoins, le jugement et le pouvoir des autres¹⁰. La puissance semble ainsi une candidate possible au titre de bien universel qui motive les comportements humains et qui pourrait servir de fondement moral. Il n'y aurait alors pas d'objet défini du monde qui comblerait tous les désirs humains, mais tous rechercheraient, à travers différents moyens, la puissance, qui a le potentiel de combler presque tous les désirs. Ceci rendrait la théorie morale hobbesienne à la fois universelle et subjectiviste, puisqu'il y a un moyen universel d'arriver aux biens subjectifs pluriels. La puissance n'est pas, pour Hobbes, un bien «en soi». Elle est un bien «intersubjectif», puisque tous les humains considèrent *leur* puissance comme un bien et non pas *la* puissance en

général. Mais n'ayant que leur propre bien-être à l'esprit, les humains semblent destinés, comme nous le verrons, à s'entre-tuer éternellement dans leur quête incessante de puissance. Comment, dans ce cadre, parvenir à un accord concernant le bien et le mal?

2.1. L'ÉTAT DE NATURE

On pourrait penser que Hobbes s'est embarqué dans une tâche impossible, soit celle de trouver un critère universel pour fonder une moralité qu'il veut purement subjective. En effet, non seulement les humains ne s'accordent pas sur ce qui est bien ou mal, puisqu'ils réfléchissent seulement en ayant leur propre bénéfice en tête, mais une relative égalité physique et mentale les amène à croire qu'autrui n'est jamais vraiment plus puissant qu'eux, personne n'étant assez fort ou intelligent pour ne pas pouvoir être tué par la ruse ou par un groupe, alors ils sont souvent amenés à prendre l'initiative pour rabaisser la puissance des autres pour augmenter la leur. Or, si c'est dans la nature de l'humain d'agir ainsi, cela doit nécessairement entraîner un état de guerre perpétuelle¹¹. Hobbes l'appelle l'«état de nature», et dans celui-ci, «[e]very man by natural passion, calleth that good which pleaseth him for the present, or so far forth as he can foresee; and in like manner that which displeaseth him evil¹²». Cependant, les passions poussent aussi les humains à désirer ce qui est le meilleur pour eux et à éviter ce qui les blesse, principalement la mort, qui est l'assurance de la perte de toute puissance et la très grande possibilité d'intenses douleurs physiques¹³. Aussi, puisque les humains possèdent la raison¹⁴, ils en viennent à considérer qu'il est raisonnable pour eux de chercher à se préserver par tous les moyens rendus disponibles par leur puissance. Hobbes appelle cela le «droit de nature¹⁵». «And therefore he that foreseeeth the whole way to his preservation (which is the end that every one by nature aimeth at) must also call it good, and the contrary evil. And this is that good and evil, which not every man in passion calleth so, but all men by reason¹⁶».

On voit ici poindre un nouveau candidat au bien suprême. En effet, si tout le monde cherche la puissance, cette dernière

6 *Ibid.*, p. 187.

7 *Ibid.*, pp. 187-188.

8 *Ibid.*, I, §10, p. 170.

9 *Ibid.*, §11, p. 188.

10 *Idem.*, *The Elements of Law Natural and Politic*, I, VIII, §4, p. 48.

11 *Ibid.*, XV, §11, p. 80. Voir aussi dans *Idem.*, *Léviathan*, I, §13, pp. 222-223.

12 *Ibid.*, XVII, §14, p. 98.

13 *Ibid.*, XIV, §6, p. 79.

14 *Idem.*, *Léviathan*, I, §5, p. 111.

15 *Ibid.*, §14, p. 229. Voir aussi dans *Idem.*, *The Elements of Law Natural and Politic*, I, XIV, §6, p. 79.

16 *Idem.*, *The Elements of Law Natural and Politic*, I, XVII, §14, p. 98.

THÉORIE HOBBSIENNE DE LA MORALITÉ

SAMUEL LIZOTTE

n'est accessible que si l'on est en vie. La puissance ne serait qu'un moyen, le meilleur, afin de préserver sa vie, la vie elle-même étant le bien à préserver à tout prix. Or, puisque c'est à chaque individu de juger des moyens pour arriver à ses fins et de ce qui est bon ou mauvais pour lui, le droit de nature de chacun lui donne le droit sur toute chose, maintenant du coup les humains dans un état de guerre et en danger continu de perdre la vie¹⁷. Constatant ceci, il devient raisonnable pour chaque individu de rechercher la paix, car elle est le meilleur moyen de préserver sa vie, tout en se défendant de toute sa puissance contre ceux qui la refusent¹⁸. Dans l'état de nature, «[l]es passions qui poussent les humains à la paix sont la peur de la mort, le désir des choses nécessaires à une existence confortable, et l'espoir de les obtenir par leur activité. La raison suggère les articles de paix adéquats, sur lesquels ils se mettront d'accord. Ces articles sont ceux qu'on appelle encore lois de nature¹⁹.» Ces lois de nature serviront alors de guides pour la moralité. Hobbes en énumère plusieurs, mais elles ont toutes ceci en commun qu'elles interdisent à l'homme «[...] de faire ce qui détruit sa vie, ou qui le prive des moyens de la préserver, et de négliger de faire ce par quoi il pense qu'elle serait le mieux préservée²⁰.»

Avec le droit et les lois de nature, Hobbes considère qu'il détient la clé de sa théorie morale. En effet, puisque tous considèrent leur préservation comme le plus grand des biens, il est raisonnable qu'ils considèrent aussi les moyens de leur préservation, soit le droit et les lois de nature, comme des biens. «*And therefore the fulfilling of all these laws is good in reason; and the breaking of them evil [...]; as also the habit of doing according to these and other laws of nature that tend to our preservation, is that we call VIRTUE; and the habit of doing the contrary, VICE*²¹.» Hobbes semble avoir trouvé une passion assez puissante et universellement partagée pour établir un critère de moralité et fonder sa théorie morale. La vie semble être considérée comme un bien par tous les humains et la mort, au contraire, comme le plus grand des maux, ce qui donne naissance aux droits et lois de nature.

Et la science de ces lois est la seule vraie philosophie morale. Car la philosophie morale n'est rien d'autre que la science de ce qui

est *bon* et *mauvais* dans la communication et la société du genre humain. [...] Et donc aussi longtemps que les humains sont à l'état de nature (qui est un état de guerre), puisque l'envie privée est la mesure de ce qui est bon et mauvais, par conséquent, tous sont d'accord sur ceci que la paix est bonne et donc aussi que les voies ou moyens de la paix, qui sont [...] [les] lois de nature, sont bons; autrement dit, ce sont les *vertus morales*; et ce qui leur est contraire, les *vices*, est mauvais²².

On voit que Hobbes arrive à une définition concrète de ce que peut être une vertu morale dans un monde subjectiviste. Une vertu morale est ce qui obéit aux lois de nature et qui promeut donc la paix nécessaire à la quête de puissance de chacun, par la préservation de leur vie, dans un monde où le bien et le mal et le juste et l'injuste sont toujours, à l'état de nature, fonction de l'individu et de la situation. La théorie morale de Hobbes est donc subjectiviste, instrumentaliste et nominaliste, mais elle repose quand même sur un bien et un mal quasi universels, soit la vie et la mort. Mais il reste un dernier problème: si on ne s'entend pas sur les moyens pour obtenir la paix, comment peut-on espérer mettre en pratique cette théorie?

2.2. L'ÉTAT CIVIL

Pour pallier ce problème, Hobbes utilise la seconde loi de nature, qui veut que ceux qui désirent la paix doivent abandonner leur droit de nature, leur droit sur tout, afin de sortir de l'état de guerre perpétuelle. Les humains doivent transférer leur droit à l'aide d'un «contrat²³», dans le but de fonder un État, qui devra assurer leur

propre préservation et plus de satisfaction dans la vie; autrement dit de sortir de ce misérable état de guerre qui est, comme on l'a montré, une conséquence nécessaire des passions naturelles qui animent les humains quand il n'y a pas de puissance visible pour les maintenir en respect et pour qu'ils se tiennent à l'exécution de leurs engagements contractuels par peur du châtiement, comme à l'observation de ces lois de nature²⁴ [...].

Ce contrat est nécessaire à la paix civile, car si la vertu morale consiste, dans l'état de nature, à respecter les *lois* de nature, ces dernières ne sont pas à proprement parler des lois, mais

17 *Ibid.*, XV, §10, p. 80

18 *Ibid.*, §14, p. 81. Voir aussi dans *Idem.*, *Léviathan*, I, §14, p. 231.

19 *Idem.*, *Léviathan*, I, §13, p. 228.

20 *Ibid.*, §14, p. 230.

21 *Idem.*, *The Elements of Law Natural and Politic*, I, XVII, §14, p. 98.

22 *Idem.*, *Léviathan*, I, §15, pp. 267-268.

23 *Ibid.*, p. 235. Voir aussi dans *Idem.*, *The Elements of Law Natural and Politic*, I, XV, §8, p. 84.

24 *Ibid.*, II, §17, p. 282.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phi

plutôt des règles morales qui *inclinent* les humains à la paix et à l'obéissance²⁵. Au contraire, une fois l'État établi, elles deviennent des lois civiles et la puissance coercitive du souverain peut *obliger* les citoyens à leur obéir, sous peine de châtiement²⁶. Comme dans l'état de nature, dans l'État civil, le bien consiste en la préservation de soi et la vertu dans l'obéissance aux lois. Cependant, dans l'État civil, la conservation est assurée par l'État, qui détermine ce qui est permis de faire pour se préserver. Le souverain a l'entière autorité pour imposer sa vision du bien et du mal. Ce fait permet d'ailleurs à la théorie hobbesienne de rendre compte du pluralisme des lois et des mœurs dans les différents États du monde. On peut voir enfin que s'il existe un bien et un mal universels dans l'état de nature, soit la vie et la mort, la théorie morale hobbesienne culmine dans l'État civil, où un pouvoir coercitif impose des «lois morales» ou une «science morale» universellement applicables à tous, et qui guident moralement les citoyens, par la force et la punition s'il le faut.

3. UNE MORALE SUBJECTIVISTE NON RELATIVISTE EST-ELLE POSSIBLE?

Maintenant que tout cela a été dit, la question que l'on doit se poser est la suivante: Hobbes défend-il un relativisme moral? Si l'on part de l'idée que ce qui est bien et mal est purement relatif à l'individu dans l'état de nature et au souverain dans l'État civil, il peut sembler que ce soit le cas. C'est d'ailleurs l'avis de plusieurs commentateurs. David Gauthier, par exemple, considère la théorie morale de Hobbes comme étant minimaliste, subjectiviste et conventionnelle, à la fois rendue possible par la volonté universelle de paix chez tous les humains raisonnables, mais relative à chaque individu ou État particulier²⁷. James Hamilton, quant à lui, croit que Hobbes défend un relativisme moral total seulement dans l'état de nature, ce qui explique pourquoi les relations internationales sont une suite de désaccords et qu'elles se terminent plus ou moins inévitablement en hostilité²⁸. Dans l'État civil, le relativisme moral serait contenu ou modéré par le fait que le bien et le mal selon le souverain, bien qu'encore subjectifs, seraient universellement imposés à tous²⁹. Le souverain deviendrait alors un cri-

tère d'action morale, plutôt qu'un critère épistémique moral³⁰. Cette idée est reprise par Richard Popkin³¹, et Raymond Polin va dans le même sens, car il considère que, puisque les biens et les maux acquièrent leur sens relativement aux passions, il est impossible de fonder une mesure commune du bien et du mal sur la nature des objets eux-mêmes. Il n'existe que des moyens et des fins par rapport à des désirs personnels³². Mais une fois le souverain établi, la morale n'est plus relative aux opinions de chaque individu devenu citoyen, car il y a maintenant des lois civiles imposées par la force à tous les citoyens par le souverain³³. La morale devient «socialement» objective, une forme de calcul utilitariste³⁴. Mais doit-on dire alors que Hobbes a abandonné son relativisme? Selon Polin, non, parce que la constellation de souverains et de constitutions de cités possibles est infinie. Plus encore, la vie est le seul bien suprême ou partagé par tous, mais les valeurs n'ont aucune réalité objective ou signification subjective permanente: chacun ne les voit que comme des moyens dans un calcul téléologique afin de satisfaire ses désirs³⁵.

Ceci dit, considérons les arguments de Hobbes. Quand il affirme que l'usage des mots «bon» et «mauvais» est toujours relatif à la personne qui les emploie et qu'il n'y a rien qui soit absolument bon ou mauvais par nature³⁶, cela laisse effectivement entendre que les jugements moraux sont relatifs à la personne qui les porte et que rien dans le monde n'est bien ou mal de façon *transcendante* ou *en soi*. Mais si la seconde partie de cette affirmation reste hors de tout doute dans l'œuvre de Hobbes, la première n'implique un relativisme absolu *que* s'il n'existe aucun consensus concernant certains objets du monde. Or, ce n'est pas le cas³⁷, car pour Hobbes, selon Richard Tuck,

[...] one of the chief objectives of moral philosophy was to answer the moral relativist such as Montaigne, who recognized the sheer diversity of actual moral beliefs; this relativist could be answered satisfactorily by the empirical observation that there

³⁰ *Ibid.*, p. 226.

³¹ POPKIN, Richard H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 201.

³² POLIN, Raymond, «Le bien et le mal», dans POLIN, Raymond (1977), *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Vrin, p. 133.

³³ *Ibid.*, pp. 138-139

³⁴ *Ibid.*, p. 147.

³⁵ *Ibid.*, pp. 148-150.

³⁶ HOBBS, Thomas, *Léviathan*, I, §6, p. 127.

³⁷ TUCK, Richard, «Hobbes's Moral Philosophy», dans SORELL, Tom (1996), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 186 et dans le même ouvrage, GERT, Bernard, «Hobbes's psychology», p. 171.

²⁵ *Ibid.*, §26, p. 408. Voir aussi dans *Idem.*, *The Elements of Law Natural and Politic*, II, XXIX, §7, p. 180.

²⁶ *Ibid.*, pp. 408-409.

²⁷ GAUTHIER, David, «Thomas Hobbes: Moral Theorist», *The Journal of Philosophy*, 76 (1979), pp. 547-59.

²⁸ HAMILTON, James, «Pyrrhonism in the Political Philosophy of Thomas Hobbes», *British Journal for the History of Philosophy*, 20 (2), 2012, p. 218.

²⁹ *Ibid.*, p. 222

THÉORIE HOBBIENNE DE LA MORALITÉ

SAMUEL LIZOTTE

are limits to that diversity, and that human beings of all times and places do agree about certain things³⁸.

Certaines choses comme la vie et la santé semblent en effet désirables pour tous les humains, ce qui n'oblige aucunement à prétendre que le bien et le mal moral sont fondés dans la *nature* des choses ou fixés éternellement dans un monde transcendantal, plutôt que dans le calcul rationnel de chaque humain³⁹. On pourrait même dire avec Bernard Gert que «[t]o say that there is a limit to the goals that are rational, but that within this limit there is no ranking of goals, is a very sophisticated view, and it may be a correct one⁴⁰.» Mais Hobbes précise aussi qu'il n'existe pas de fin ultime ou de bien suprême vers lesquels tendraient les humains et qui, une fois atteints, leur permettrait d'obtenir le repos de l'âme⁴¹. Or, cela implique-t-il que les humains ne tendent pas vers un but ou un bien suprême ou cela ne signifie-t-il pas plutôt seulement que leur atteinte n'entraîne pas le repos de l'âme? Il semble que pour Hobbes, comme le souligne Michel Malherbe, «[i]l n'y a pas d'autre bien que de vivre. Comme la vie est une persévérance, le bien est en fait la série de ces biens par lesquels le vivant se conserve et assure le progrès de son existence. Point de *summum bonum*, où l'esprit satisfait trouverait le repos. La fin ultime serait la fin mortelle⁴².» N'est-ce pas justement le cas lorsque Hobbes affirme que les actions volontaires des humains visent à obtenir et à préserver une vie heureuse et qu'ils ne diffèrent ainsi que sur les moyens à utiliser pour y arriver et non sur le but, à cause de leurs différences de passions et de jugement⁴³? Ceci ressemble alors fortement, comme on l'a vu, à une définition de ce que pourrait être un bien suprême.

Cependant, est-ce suffisant pour fonder une morale à la fois subjectiviste, ce qu'elle est certainement, et non relativiste? Cela semble incertain, car si les humains ne partagent pas au moins un désir ou une aversion, on risque effectivement de toujours sombrer dans le relativisme. La puissance, comme on l'a vu, ne peut pas être ce bien ultime, même si elle semble être l'objet principal des désirs de tous les humains⁴⁴. Selon Malherbe, Hobbes affirme que le bien premier dans l'état de na-

ture est la puissance⁴⁵. Il semble cependant que ce ne soit pas vraiment le cas. Le bien premier dans l'état de nature, comme dans l'état civil, est la vie, la puissance n'est que le meilleur *moyen* de la préserver⁴⁶. Aucun humain raisonnable ne préfère obtenir plus de puissance plutôt que de préserver sa vie. La puissance est nécessaire à la préservation de la vie, comme l'est la paix, mais il est préférable, sauf dans certains cas particuliers, d'être en vie sans puissance, que mort. En effet, comme le dit encore Richard Tuck, «[t]he most prominent candidate, and indeed the foundation of Hobbes's theory, was the conviction that each man has a right to preserve himself. [...] Self-preservation was indeed an extremely plausible candidate for a universal principle⁴⁷.» La théorie morale de Hobbes semble donc bel et bien, comme on l'a vu, subjectiviste, instrumentaliste et nominaliste, puisqu'il n'y a pas pour lui de bien ou de mal *en soi*, mais seulement selon le jugement et les passions des humains vers leur préservation. Cependant, la découverte d'un bien et d'un mal universels, soit la vie et la mort, permet à Hobbes de se défendre contre le relativisme, puisque le jugement des humains a au moins une base rationnelle commune, soit la volonté de préserver leur vie, sauf dans le cas des fous et de ceux qui souffrent intensément et de façon chronique⁴⁸. Et lorsque les humains passent de la promotion directe de leur bien personnel, à travers le droit de nature, aux valeurs morales plus altruistes telles que la justice ou l'équité, il ne faut pas croire que Hobbes abandonne son idée de subjectivité des désirs pour la quête d'un bien transcendant. En fait, on ne passe pas de l'intérêt particulier au bien commun, on passe d'un bien passionnel direct et empirique à un bien rationnel, puisque tous les humains, grâce à la raison, en viennent à accepter, en gardant en tête leur propre préservation qui sera ainsi favorisée, les définitions du bien et du mal et celles des vertus et des vices imposés par le souverain qu'ils ont désigné par contrat⁴⁹.

CONCLUSION

Il semble donc que ce soit à ces découvertes que Hobbes référerait lorsqu'il affirmait, dans son autobiographie, qu'il avait d'abord réussi à expliquer les habitudes et mœurs de l'humain en observant sa nature, soit ses passions et sa recherche perpétuelle de puissance; qu'il avait ensuite trouvé ce que pouvaient

38 *Ibid.*, p. 187.

39 MALHERBE, Michel, *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Paris, Vrin, 2000, p. 127.

40 GERT, Bernard, «Hobbes's psychology», dans SORELL, Tom (1996), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 170.

41 HOBBS, Thomas, *Léviathan*, I, §11, p. 186.

42 MALHERBE, Michel, *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, pp. 107-108.

43 HOBBS, Thomas, *Léviathan*, I, §11, pp. 186-187.

44 *Ibid.*, pp. 187-188.

45 MALHERBE, Michel, *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, p. 110.

46 HOBBS, Thomas, *Léviathan*, I, §14, p. 229.

47 TUCK, Richard, «Hobbes's Moral Philosophy», p. 188.

48 GERT, Bernard, «Hobbes's psychology», p. 170.

49 MALHERBE, Michel, *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, p. 126.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phi

être les vertus et les vices, en les associant respectivement au respect et au non-respect des lois de nature et civiles; et enfin qu'il avait su distinguer les actions mauvaises des bonnes à partir de la loi civile, car le souverain y a le pouvoir d'établir sa vision du bien et du mal et de la faire respecter par la force. On a aussi pu constater que, si Hobbes défend certainement une théorie morale subjectiviste, instrumentaliste et nominaliste, cette dernière n'est pas relativiste, ou du moins pas dans le sens absolu normalement attribué à ce terme, car Hobbes reconnaît au moins un bien et un mal suprêmes reconnus rationnellement comme tels par chaque humain, que ce soit à l'état de nature ou dans l'État civil, soit la vie et la mort, sans toutefois considérer quoi que ce soit comme bien ou mal *en soi*. Les observations de Hobbes concernant les motivations humaines semblent très justes encore aujourd'hui. Hobbes est un penseur qui gagnerait à être lu davantage, même si son système est souvent teinté d'un profond pessimisme (ou devrait-on dire de *réalisme?*). La place de sa théorie morale dans son œuvre, comme découlant de sa théorie des passions, mais surtout comme fondement de sa théorie politique, est trop souvent tue, ce qui ne rend pas justice à son œuvre, qu'il faut bel et bien, malgré ce qui pourrait sembler de prime abord, considérer comme un système.

BIBLIOGRAPHIE

- GAUTHIER, David, «Thomas Hobbes: Moral Theorist», *The Journal of Philosophy*, 76 (1979), pp. 547-559.
- GERT, Bernard, «Hobbes's psychology», dans SORELL, Tom (1996), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 157-174.
- HAMILTON, James, «Pyrrhonism in the Political Philosophy of Thomas Hobbes», *British Journal for the History of Philosophy*, 20 (2), 2012, pp. 217-247.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, 1027 pages.
- HOBBS, Thomas, *The Elements of Law Natural and Politic*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 284 pages.
- MALHERBE, Michel, *Hobbes ou l'œuvre de la raison*. Paris, Vrin, 2000, 218 pages.
- POLIN, Raymond, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Vrin, 1977, 269 pages.
- POPKIN, Richard H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford: Oxford University Press, 2003, 440 pages.
- TUCK, Richard, «Hobbes's Moral Philosophy», dans SORELL, Tom (1996), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 175-207.

COMPTE-RENDU: LA LIBERTÉ CHEZ WITTGENSTEIN

JIMMY THIBODEAU

Les *Leçons sur la liberté de la volonté*¹ consistent en des notes de cours prises par Yorick Smithies, lors de deux leçons données par Wittgenstein à propos du libre arbitre. Ces leçons auraient eu lieu dans le cadre d'un séminaire à Cambridge, vraisemblablement en 1939, selon les divers spécialistes cités dans la préface du livre à l'étude. Quoi qu'il en soit, ces cours sont incontestablement le fruit de la pensée du «second» Wittgenstein. Cela saute aux yeux lorsque l'on considère, entre autres, l'importance accordée à l'usage des mots, dans le langage ordinaire. Dans ce texte, en effet, Wittgenstein procède à une analyse du problème libre arbitre/déterminisme et, pour bien comprendre l'intention de l'auteur dans ces leçons, il faut être conscient du rôle fondamental que joue ici la seconde philosophie wittgensteinienne. Nous pourrions le constater au fil de ce compte-rendu.

APERÇU GÉNÉRAL

Avec le problème du libre arbitre, Wittgenstein prétend ne pas prendre position pour un camp ou un autre. En fait, il s'y refuse explicitement: «All these arguments might look as if I wanted to argue for the freedom of will or against it. But I don't want to.» (p.40) Dans la première leçon, néanmoins, le philosophe s'attaque à certains concepts «mal interprétés», incluant la notion de contrainte ainsi que les lois naturelles. Il s'agira ici de défaire certains préjugés fatalistes, tout en jouant à la fois sur le tableau déterministe et indéterministe. C'est-à-dire qu'il fera des concessions au déterminisme, puis se portera à la défense du libre arbitre, tout en présentant le fatalisme comme une simple «façon de voir les choses» (formule que je n'invente pas, puisqu'elle est maintes fois utilisée dans le texte lui-même). Il résultera de cette réflexion la conclusion suivante: la prise de position en faveur du déterminisme fataliste ou en faveur du libre arbitre indéterministe constitue davantage un «fait de psychologie» (p.29) qu'une proposition philosophique valable. Ainsi, Wittgenstein semble voir dans ce débat quelque chose qui s'approche d'un «faux problème». La deuxième leçon consiste essentiellement à développer ce constat fracassant, qui n'est clairement formulé qu'à la toute fin de la première leçon. Cette deuxième partie se distingue également par une analyse encore plus poussée du langage ordinaire, afin d'examiner la rivalité qui s'y joue entre le sen-

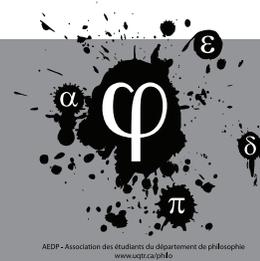
¹ Ludwig Wittgenstein. *Leçons sur la liberté de la volonté*. Suivi d'A. Soulez, *Essai sur le libre jeu de la volonté*. Traduit de l'anglais par Antonia Soulez, Presses universitaires de France, collection «Épiméthée», 1998, 355 pages. Note: Le compte-rendu porte exclusivement sur le texte de Wittgenstein. Celui-ci est présenté à la fois en français (sur les pages de droite) et en anglais (sur les pages de gauche)

timent déterministe et non déterministe. Il semblerait que les deux positions ont chacune, dans le langage, une place importante et également valable. Ainsi, à presque chaque exemple donné, Wittgenstein s'efforce de présenter un point de vue et son contraire, montrant que l'usage ne favorise pas de camp en particulier. Notre «façon de voir» la volonté et la liberté serait plutôt influencée par la situation, nos sentiments, notre expérience et nos préférences.

Pourrait-on penser que Wittgenstein présente une forme de compatibilisme, ou doit-on voir dans ces cours une analyse linguistique et conceptuelle neutre plaidant la subjectivité de toutes les positions (déterminisme, indéterminisme ou compatibilisme)? Cette question est selon moi très délicate. D'un côté, certains passages (surtout dans la première section) pourraient favoriser la première option, alors que d'autres (plutôt dans la deuxième section) laissent croire le contraire. Nous analyserons cette problématique en détail à la suite du résumé détaillé. Je pourrai alors présenter les deux interprétations, puis hasarder mon propre point de vue.

RÉSUMÉ DÉTAILLÉ

La première partie s'amorce par l'interrogation à savoir si l'on peut dire «que la décision d'une personne n'a pas été libre parce qu'elle a été déterminée par des lois naturelles» (p.9). D'entrée de jeu, examinons ce que Wittgenstein inclut dans «lois naturelles», car cette notion sera omniprésente, tout au long du texte. On ne saurait ici restreindre ce concept à quelques principes physiques ou biologiques. En tenant compte du large éventail d'exemples donnés, les «lois naturelles» concerneraient l'ensemble des mécanismes régissant l'univers, de la loi de la gravité jusqu'au simple phénomène psychologique expliquant tel ou tel geste. Maintenant, ces lois peuvent-elles nous contraindre ou nous priver de notre liberté? Wittgenstein déclare dès le départ qu'il trouve cette idée très curieuse, les lois naturelles ne représentant, au bout du compte, que des *descriptions* de ce qui se passe (nous y reviendrons). Selon lui, il existe, dans la pensée populaire, une idée reçue qui prend les lois naturelles pour des sortes de rails, contraignant toute chose à aller dans une certaine direction. Or, si l'on prend une pomme qui tombe sous l'effet de la gravité, peut-on dire que la loi gravitationnelle «oblige» la pomme à tomber? Ne devrait-on pas simplement dire que l'objet chute, conformément à la loi? Quand une chose bouge selon un quelconque principe, que



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phi

peut-on vraiment dire de plus, sinon qu'elle «va comme elle va»? (p.13) Reste que Wittgenstein se dit d'accord avec le fait que les choses, incluant nos décisions, se conforment à des lois naturelles et qu'elles sont, en quelque sorte, déterminées. «[It] is reasonable to think they [our decisions] follow natural laws and are determined». (p.14) Cette situation pourrait même rendre théoriquement possible la prédiction d'un phénomène ou d'un geste. Toutefois, en aucun cas cela ne nous permet de dire qu'il existe une forme de contrainte. Si, en nous basant sur une loi naturelle, nous prédisons avec succès un grand nombre d'actions, nous pouvons uniquement dire que cette loi est exacte et précise, pas qu'elle contraint. «The natural law is correct, and that's all» (p.14).

Toutefois, Wittgenstein note que l'usage entourant l'expression «loi naturelle» est généralement teinté de fatalisme. Il semblerait que l'on considère les lois naturelles comme des sortes de commandements suprêmes, comme s'ils étaient créés par un dieu et consignés dans un livre divin quelque part. Pourtant, en réalité, il n'en est rien. Pour le philosophe, une loi naturelle s'approche davantage d'une «régularité observée que nous considérons comme destinée à se reproduire». (p. 15) En science, les chercheurs s'affairent essentiellement à trouver des régularités, justement. La loi de la gravité, El Niño, le vieillissement... tous ces phénomènes proviennent d'observations régulières, permettant une induction de telle ou telle loi, une description présumément exacte du fonctionnement du monde. D'ailleurs, en science, les lois tiennent pour beaucoup de la supposition. «Rules in physics are a guess: "I suppose that is the law."» (p.16)

Sur cette base, Wittgenstein affirme que rien ne peut laisser croire que de simples régularités font en sorte qu'une personne est libre ou non. Si les lois naturelles ne consistent qu'en des régularités, force est d'admettre qu'il n'y a aucune notion de contrainte là-dedans, à moins d'en ajouter une soi-même, parallèlement au concept de régularité. Mais, comme cela ne va pas de soi, cet ajout traduirait une façon subjective et particulière de voir les choses.

On pourrait cependant répliquer que les événements sont contraints non pas parce qu'ils sont forcés, mais parce qu'ils sont inévitables. Ainsi, un voleur commettrait son geste de manière aussi inexorable que la chute d'une pierre dans le vide.

Cependant, Wittgenstein se demande ce que l'on peut bien entendre par «inévitable». C'est alors qu'il suppose (peut-être hâtivement, oserais-je ajouter) que cette impression d'inévitabilité provient d'une régularité observée. Or, dans le cas du voleur, il n'y a rien de tel qu'une régularité, du moins n'est-elle pas comparable à celle de la pierre qui tombe.

Dans le passage qui suit, le philosophe s'attaque à ceux qui prétendent qu'il existe bel et bien des lois naturelles régissant le voleur. Il se demande d'abord à quoi sert de dire qu'il y en a, si nous n'en avons aucune idée claire. De même, si l'on dit que nous trouverons ces lois éventuellement et que ce n'est «qu'une question de degré» avec la pierre, Wittgenstein réplique: «En dirais-je autant de la différence entre blanc et noir [que ce n'est qu'une question de degré]?» (p.23) Finalement, parmi d'autres arguments quelque peu discutables, le philosophe s'interroge sur la capacité des scientifiques à trouver ces lois dans un délai raisonnable, ou à en trouver tout court. «Dans le cas des électrons, dit-il, on renonce tout simplement.» (p.23) Bref, Wittgenstein refuse catégoriquement tout parallèle entre le mouvement de la pierre et le geste du voleur. Il va jusqu'à émettre l'hypothèse que ceux qui comparent la pierre avec le voleur veulent nier la responsabilité de ce dernier.

Pour mieux explorer les tenants et aboutissants du déterminisme, Wittgenstein prend l'exemple d'une voiture, sans conducteur, dont le volant et l'accélérateur sont bloqués de façon à ce que le véhicule roule en ligne droite. Mais, pour une raison inconnue, la voiture fait des zigzags sur la route. Il est aisé de dire que l'accélérateur et le volant déterminent la trajectoire de l'automobile. Par contre, qu'est-ce qui détermine les étranges mouvements du volant? On pourrait dire que rien ne détermine celui-ci, et qu'il tourne librement, en quelque sorte. Mais nous pouvons dire cela en vertu du fait que nous ne trouvons ni cause ni loi aux mouvements du volant. Or, il est possible de chercher une quelconque loi derrière le phénomène. Néanmoins, selon Wittgenstein, il est tout aussi possible de faire le contraire, c'est-à-dire d'y renoncer et de déclarer que le volant est libre. Même dans le cas où nous trouvons effectivement une régularité dans les mouvements du volant, nous pourrions dire qu'il a «choisi» de tourner de manière régulière. C'est-à-dire que la régularité ne nous oblige pas à admettre une contrainte ou à nier la liberté d'action (comme nous l'avons vu avec le cas des lois naturelles).

COMPTE-RENDU: LA LIBERTÉ CHEZ WITTGENSTEIN

JIMMY THIBODEAU

En se basant sur cette réflexion à propos de la voiture, le philosophe se tourne vers le cas de l'être humain, affirmant ne pas voir pourquoi on refuserait qu'il soit à la fois responsable et déterminé par des lois naturelles. Mais alors, pourquoi observe-t-on si souvent ce refus? Il semblerait que la responsabilité humaine, d'une part, impressionne certains esprits au point d'amener un déni de l'existence de lois naturelles chez l'homme. D'autre part, il y aurait ceux et celles qui, frappés par l'observation de ces lois, rejettent ensuite la possibilité d'une responsabilité de l'être humain. C'est ce qui amène Wittgenstein à penser que ce qui nous fait pencher d'un côté ou de l'autre relève plus de la psychologie que de la philosophie.

La deuxième partie, plutôt que de s'intéresser aux concepts de contrainte ou de loi naturelle, se concentre plus spécifiquement au combat entre le point de vue déterministe et indéterministe. Wittgenstein fait d'abord remarquer que le discours déterministe, niant l'existence de décisions libres, se retrouve surtout en philosophie, et très peu dans le langage courant. Dans la vie quotidienne, prendre réellement des décisions semble être une affaire courante. Pourtant, dans certaines circonstances, on ne dit pas que nous sommes libres (en prison, par exemple). De plus, on peut avoir l'impression d'être libre tout en ne l'étant pas du point de vue d'une autre personne. Pour le montrer, Wittgenstein se donne en exemple en se promenant dans la classe. Imaginons que, dans la pièce du bas, il y ait un professeur Smith activant un mécanisme conçu pour faire bouger le philosophe où bon lui semble. Ceux qui sont à l'étage inférieur ne diraient pas que Wittgenstein est libre. Pourtant, si on le demandait au principal intéressé, celui-ci répondrait qu'il bouge librement, selon sa propre volonté, et c'est sans doute ce que croiraient les autres personnes dans la même pièce. Par ailleurs, notons cette remarque digne d'intérêt: «Why not say, "Wittgenstein moved about freely, only did what Professor Smith wanted him to do"?» (p.32) Cette idée, qui s'apparente au compatibilisme, n'est cependant pas développée par la suite.

Mentionnons que l'exemple précédent, quelque peu étrange, peut être remplacé par des cas plus concrets, comme celui du magicien qui force le choix de carte d'une personne, bien que cette dernière croie fermement que sa décision était libre.

Si les positions fataliste et indéterministe coexistent, y en a-t-

il tout de même une qui devrait prévaloir? Wittgenstein veut prouver le contraire, en affirmant que ni l'une ni l'autre n'est nécessaire (dans tous les cas) et que l'impression fataliste ou non n'est due qu'à l'attitude, elle-même influencée par divers éléments. Pour appuyer cette idée, il suppose que le futur serait véritablement écrit quelque part dans un livre (pensons aux prophéties de Nostradamus). Même dans ce cas extrême, adhérer au fatalisme ne deviendrait pas nécessaire. Il serait possible, par exemple, d'interpréter une prophétie de différentes façons, ce qui laisserait planer un certain doute, donc un sentiment indéterministe. On pourrait même considérer cette prophétie comme un code, compliquant d'autant plus l'interprétation.

De plus, même si nous admettions que nous sommes déterminés par des lois naturelles et que, par ailleurs, nous connaissons toutes ces lois, Wittgenstein ne voit toujours pas pourquoi quelqu'un (comme le voleur) ne pourrait pas être considéré comme responsable de ses actes. Ici, il s'attaque à l'idée selon laquelle la totale compréhension d'un geste devrait effacer la notion de responsabilité. Imaginons que nous soyons capables de calculer, prédire et comprendre l'intégralité du comportement d'un individu. Alors, «pourquoi devrais-je dire que ce savoir le rend davantage comparable à une machine, si ce n'est pour signifier par là que je peux prévoir mieux?» (p.39-41) Si les arguments précédents semblent appuyer le libre arbitre ou le compatibilisme, le philosophe nous avertit toutefois que son intention n'est pas d'argumenter pour ou contre la liberté de la volonté. Nous devons donc, semble-t-il, nous en tenir à la thèse de la non-nécessité du discours fataliste ou indéterministe.

Par ailleurs, on plaide souvent la non-responsabilité lorsqu'il semble que «faire autrement» fut impossible. Inversement, on peut considérer quelqu'un comme responsable si l'on pense qu'il aurait pu agir différemment. On peut dire d'un homme ivre que son état ne permet pas de résister à certaines tentations. Toutefois, certains rétorqueront qu'il n'était pas forcé de faire quoi que ce soit et qu'il a bel et bien choisi ses gestes, ce qui le rendrait responsable. Évidemment, ce dilemme se transpose dans une panoplie d'autres situations. Mais, dans tous les cas, «un argument est bon s'il vous convertit.» (p. 43) Ainsi,



selon l'impression que me font les circonstances, je peux défendre ou nier l'existence d'une responsabilité. Plus loin dans le texte, Wittgenstein se penche sur le cas de l'expérience, censé prouver la réalité du libre arbitre, selon certains. Là aussi, il en arrive à la conclusion que l'on peut aussi bien percevoir que rejeter le libre arbitre. Ainsi, on peut avoir l'impression de choisir librement une bonne action, et en être fier. Inversement, on peut se sentir obligé d'agir vertueusement «par devoir».

Quels sentiments ou pensées peuvent vraiment motiver quelqu'un à se croire libre ou déterminé? Eh bien, selon Wittgenstein, cela n'a pas d'importance, ce peut être n'importe quoi. Chez les gens en général, un sentiment déterministe ou indéterministe peut se fonder sur bien peu de choses, et prend souvent son sens dans le contexte. On peut se sentir «telle une machine» suite à une semaine éprouvante et répétitive. On peut également se considérer comme libre après la fin d'un travail pénible, ou se sentir responsable lorsqu'une tâche importante et précise nous est confiée. Dès lors, on comprendra que de tels sentiments sont très relatifs et qu'il est aisé de basculer d'un point de vue à l'autre.

La dernière partie du texte s'intéresse à la relation entre la prédiction et la notion de choix. Lorsqu'une prédiction, qu'elle soit faite par soi-même ou autrui, parvient à la conscience lors d'un processus décisionnel, il semble y avoir une certaine interférence entre le choix et la prédiction, comme si le choix était alors influencé. Wittgenstein défend l'idée selon laquelle il peut y avoir tout de même un véritable processus décisionnel même si le choix est prédit d'avance. Pourtant, on pourrait objecter que choisir implique une incertitude, alors que la prédiction implique une forme de certitude, ce qui amène une certaine contradiction. Le concept de choix serait alors issu d'une ignorance du futur, ce que la connaissance et le calcul permettent d'éliminer. Pour le philosophe, il est vrai que connaître à l'avance l'avenir change la donne d'une certaine manière. Cependant, la possibilité de choisir n'est jamais exclue. «If Moore and I play chess or roulette and someone else could predict what was going to happen (telling us), we would just give up playing roulette.» (p. 64) D'ailleurs, en ce qui concerne la roulette, on pourrait dire qu'il s'agit d'un jeu de hasard simplement par ce que nous sommes ignorant du résultat de chaque coup, donc, en vérité, il n'y aurait rien de tel que des jeux de hasard. À cela, Wittgenstein réplique que,

tant que nous sommes dans l'ignorance du futur, un jeu de hasard en reste effectivement un. De plus, considérer un jeu de hasard comme «différent», dans la mesure où nous avons la faculté de prédiction, serait tout à fait facultatif et arbitraire. «You can call it a different game or not call it a different game» (p.65) Cette longue parenthèse sur les jeux de hasard, qui sert de conclusion au texte, semble constituer une analogie avec l'ensemble du débat déterminisme/indéterminisme. On peut en comprendre, par exemple, que même une connaissance intégrale des lois naturelles n'empêche pas quiconque d'exercer sa volonté ou son pouvoir décisionnel. En outre, il appartient à l'individu de se voir comme doué de libre arbitre ou pas.

COMMENTAIRES

1) Remarquons d'abord l'utilisation récurrente du concept de loi naturelle. Plutôt que de parler de cette notion en particulier, il me semble qu'il aurait été envisageable de s'intéresser davantage à la causalité, notamment. Bien sûr, cette focalisation permet d'introduire une réflexion spécifique sur la connaissance scientifique et sur ses effets dans le débat sur le déterminisme. Cela dit, la causalité représente un élément au cœur des discussions sur le libre arbitre, alors pourquoi négliger ce concept? On pourrait penser que Wittgenstein aborde la causalité à travers la notion des lois naturelles, mais il n'en est rien. N'oublions pas que ces lois sont pour lui une simple description du monde, ce qui élimine toute composante causale dans la loi naturelle. Bref, la question de la causalité n'est pas traitée dans le texte, malgré quelques rares mentions disparates. Comment expliquer cette situation? Faut-il remonter au *Tractatus logico-philosophicus*, où Wittgenstein nous dit que croire aux liens causaux relève de la superstition? En fait, ce rejet radical, issu du premier Wittgenstein, ne semble pas présent dans le texte à l'étude. Les rares fois où l'on fait référence à la causalité, celle-ci semble attachée au concept de déterminisme (que le philosophe accepte).

2) De plus, on étudiera avec intérêt le type particulier de déterminisme qui est généralement attaqué par Wittgenstein. En résumé, il m'apparaît que le philosophe accepte un déterminisme plutôt «strict» qui se limite à la reconnaissance des liens causaux et des lois naturelles. En revanche, il attaque durement le déterminisme fataliste, tout en négligeant le déterminisme de type nécessitariste, lié à la logique modale.

COMPTE-RENDU: LA LIBERTÉ CHEZ WITTGENSTEIN

JIMMY THIBODEAU

D'abord, on ne peut douter de l'adhésion de Wittgenstein au déterminisme, puisqu'elle est énoncée explicitement. Cela étant, s'il existe des causes et des lois dans le monde, le philosophe condamne la vision fataliste, qui perçoit un ordre des choses contraignant et pas seulement déterminé, mais *prédéterminé*. D'où l'idée qu'il apparaît inutile de s'opposer au cours des événements, et qu'il serait insensé de se tenir pour responsable de ses actes. Quant au nécessitarisme, celui-ci est à peine mentionné, ce qui me semble représenter une lacune dans ces leçons. J'entends par «nécessitarisme» ce genre de déterminisme qui, sans forcément voir le futur comme prédéterminé et «imposé», voit néanmoins les événements comme nécessaires et inévitables, niant l'existence d'autres mondes possibles. La référence la plus tangible au nécessitarisme se trouve dans la première leçon, lorsque Wittgenstein s'intéresse brièvement à ceux qui croient que le voleur agit de manière «inévitable». Il présume alors que l'inévitabilité pourrait représenter une simple impression due à une forte régularité observée. Cette hypothèse, pour le moins sujette à discussion, n'est pas développée davantage, fermant ainsi la porte à une analyse plus poussée de l'approche nécessitariste.

3) Suite à la lecture du texte, on aura peut-être l'impression que Wittgenstein laisse quelques questions en suspens. En fait, certains se diraient sans doute: «d'accord, le fatalisme et l'indéterminisme ne sont pour nous que des sentiments subjectifs, mais qu'en est-il de la réalité, dans les faits? Quel est le fin mot de l'histoire?» Wittgenstein nous explique bien que, dans le débat sur le déterminisme, les deux pôles n'auraient pas forcément raison, notamment grâce à une analyse de l'usage, de même qu'un recours régulier aux exemples, démontrant également que notre position philosophique aurait des fondements plutôt psychologiques et subjectifs. Cela dit, un questionnement émerge. Wittgenstein élabore-t-il une position claire sur ce qu'est la réalité objective, par rapport au libre arbitre, et ce, indépendamment de la perception des gens? Une telle interrogation nous amène à deux conclusions différentes: ou bien Wittgenstein suggère une approche alternative (qui correspondrait vraisemblablement à une forme de compatibilisme), ou bien on a simplement mal compris le philosophe, dans son intention et ses dires. La deuxième option s'explique de la manière suivante: Wittgenstein aurait simplement entrepris, comme je l'ai proposé en introduction, une analyse linguistique et conceptuelle qui vise, non pas à élaborer une position nouvelle, mais à discréditer les positions déjà existantes, suggérant que le débat sur le libre arbitre est im-

pertinent, du moins en bonne partie. Et ce serait tout, il n'y aurait pas lieu de chercher autre chose dans les leçons de Wittgenstein.

Cette interprétation a quelques arguments de taille. D'abord, elle pourrait mieux correspondre à la méthode philosophique traditionnelle wittgensteinienne. Si l'on considère le compatibilisme comme une contribution à part entière dans le débat sur le déterminisme, alors ce débat n'est pas un «faux problème». Au contraire, si Wittgenstein ne propose pas de compatibilisme, alors nous pourrions dire qu'il penche vers la thèse du faux problème, comme il en a souvent l'habitude. De plus, tout le long du texte, les différentes positions philosophiques sont analysées de manière plutôt neutre, selon leur usage et leur place dans le langage courant ou la vie quotidienne. Il n'y a donc pas de positionnement idéologique clair. Même lorsque l'on observe une attaque directe envers une position, l'intention de Wittgenstein semble être davantage de *relativiser* la situation, plutôt que de réfuter catégoriquement quelque chose. Autrement dit, à chaque «façon de voir les choses», il oppose un autre point de vue, voulant montrer la nature toute relative du débat. Finalement, il faut insister sur ce passage, cité plus haut (p.40), où Wittgenstein nie explicitement défendre ou attaquer le principe de liberté de la volonté. Cependant, on peut se demander si cette mise en garde réfère à l'ensemble des leçons, ou à la section particulière où elle se trouve, alors que le philosophe était en train de présenter simultanément un argumentaire déterministe et un argumentaire indéterministe.

Pour ma part, je crois qu'il est possible de trouver dans ces leçons une forme de compatibilisme. En fait, peut-être est-ce voulu par Wittgenstein, ou pas. Peut-être que l'interprétation stricte décrite plus haut est exacte. En revanche, je pense qu'un compatibilisme peut, à tout le moins, être *extrapolé* des leçons. Plus précisément, il existe une série de passages qui semblent sous-entendre ou permettent de déduire un compatibilisme. Il arrive même que le compatibilisme soit plus ou moins suggéré explicitement par Wittgenstein. Prenons pour exemple la toute dernière partie du texte, qui traite des jeux de hasard, par analogie avec le débat sur le déterminisme. Même s'il est dit que l'on peut considérer un jeu de «hasard» comme tel ou pas, on affirme néanmoins que l'on *peut légitimement* y voir un jeu de hasard si nous ne pouvons prédire quoi que ce soit, si nous restons dans l'ignorance du futur. Par ailleurs, la prédiction d'une action ne serait pas suffisante, selon Wittgenstein, pour nier la présence d'un processus décisionnel.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phi

De même, la première leçon condamne sévèrement le déterminisme fataliste, en attaquant divers préjugés à propos des lois naturelles ou de la notion de contrainte. Quoique le fatalisme soit présenté par Wittgenstein comme une «façon de voir les choses», les démonstrations philosophiques élaborées dans le texte suggèrent très fortement qu'une doctrine littéralement fataliste n'est pas vraiment raisonnable. Il demeurerait donc une certaine volonté humaine douée d'autodétermination (au sens où la volonté peut elle-même créer ou modifier un comportement).

Si nous conjugons la défense d'une certaine autodétermination avec l'adhésion explicite au déterminisme, nous avons vraisemblablement affaire à un compatibilisme. De fait, cette approche est proposée à maintes reprises, notamment lorsque Wittgenstein affirme ne pas voir pourquoi l'être humain ne pourrait pas à la fois être déterminé et responsable de ses actes. Citons, par exemple, le passage suivant: «I can't see why they should not have held that a human being is responsible, and yet held that his decisions are determined, meaning that people may find natural laws (but nothing else).» (p.26)

Bref, dans ces leçons sur le déterminisme, il semblerait que Wittgenstein se déroge quelque peu de sa méthode d'analyse typique, censée discerner les faux problèmes de la philosophie afin de clarifier le langage. Ici, le philosophe s'est apparemment immiscé au cœur d'un débat pour défendre un point de vue particulier. Bien sûr, on pourrait penser que le compatibilisme wittgensteinien est justement issu du constat selon lequel le débat déterminisme/libre arbitre n'aurait pas lieu d'être, et qu'il serait donc un faux problème. Pourtant, un déterministe, par exemple, peut aussi penser que le débat est inutile (le sentiment de libre arbitre étant alors une méprise). Mais cela ne ferait pas du débat un «faux problème» pour autant. Pour qu'il en soit ainsi, encore faudrait-il démontrer que débattre sur la question est insensé ou absurde. D'où ma conclusion selon laquelle Wittgenstein n'adopte pas une position neutre plaidant le simple faux problème.

BIBLIOGRAPHIE

- Wittgenstein, Ludwig. *Leçons sur la liberté de la volonté*. Suivi d'A. Soulez, *Essai sur le libre jeu de la volonté*. Traduit de l'anglais par Antonia Soulez, Presses universitaires de France, collection «Épiméthée», 1998, 355 pages.

L'AUTHENTICITÉ DE L'ALCIBIADE I

NATHANAËL GILBERT

La grande notoriété de Platon rend intéressante la question de savoir quels textes sont de lui et lesquels ne le sont pas. Il existe de nombreux dialogues que nous savons apocryphes et douteux. Cependant, s'il y a bien un texte qui divise réellement les spécialistes au sujet de son authenticité, c'est bien le *premier Alcibiade*.¹ Bien que le dialogue ait été admis durant toute l'antiquité comme étant authentique², depuis Schleiermacher la question n'est plus aussi tranchée³. Les spécialistes ne s'entendent pas sur l'origine exacte du dialogue, et l'inclusion ou la non-inclusion de celui-ci dans le canon de Platon pourrait, comme le souligne Nicolas Smith, modifier grandement notre compréhension de sa philosophie, puisque certains éléments y sont présentés sans qu'ils ne le soient aussi clairement ailleurs⁴. Cette question est donc fort importante et ne possède pas de réponse claire. Nous proposons ici de présenter les principaux arguments soulevés dans le cadre du débat sur l'authenticité du dialogue, ainsi que les objections qui leur sont faites. Notons que personne ne soutient, du moins selon nos recherches, que *l'Alcibiade* n'est pas platonicien. Même ceux soutenant l'inauthenticité du dialogue considèrent que «pris en gros, [*l'Alcibiade*] est authentiquement platonicien⁵». L'objet du débat, ici, est de savoir si le texte est de Platon lui-même, non pas s'il est platonicien.

Nous serions aussi tentés, peut-être, d'utiliser l'argument de l'autorité des anciens, car ceux-ci, après tout, considéraient le dialogue comme étant authentique⁶. De plus, ils avaient assez de jugement critique pour rejeter certains dialogues reconnus aujourd'hui comme étant inauthentiques, comme *l'Eryxias*⁷. Toutefois, rappelons-nous qu'ils admettaient aussi dans le corpus platoniciens des textes douteux comme le *Minos* ou *l'Hippiarque*⁸. Aussi, nous ne pouvons considérer leur admission de *l'Alcibiade* au sein du corpus platonicien comme étant un argument béton en soi; il nous faut mener la réflexion plus loin. De plus, comme le note Smith, malgré le fait que bien

des anciens soutiennent l'authenticité de *l'Alcibiade*, nous ne trouvons aucune mention de ce dernier chez Aristote⁹.

ARGUMENTS SUR LE STYLE

Il nous semble important de commencer par traiter l'une des catégories d'arguments qui revient le plus souvent: les arguments basés sur la *stylométrie*, le style, ou encore l'usage de certains mots.

Une analyse de style est souvent utilisée pour montrer que *l'Alcibiade* n'est pas authentique en montrant les similitudes et les différences à d'autres dialogues. À cela, Jirsa Jakub lance l'objection suivante: la méthode même de cette analyse de style est mauvaise, puisqu'autant les différences que les ressemblances de style prouveront que le dialogue est inauthentique¹⁰. Au sujet même du style du dialogue, on critique souvent le fait que *l'Alcibiade* est trop écrit comme un ouvrage d'introduction. Or, l'on peut objecter que rien n'empêche Platon d'écrire une introduction à sa propre œuvre¹¹.

Pour ce qui est de l'argument fondé sur la *stylométrie*, c'est-à-dire la différence de style par rapport aux autres ouvrages d'une période déterminée, l'on peut tout simplement objecter, comme le fait Jakub, que tout cet argument présuppose qu'un auteur est incapable de contrôler son propre style¹², ce qui est loin de faire consensus. Platon étant un auteur d'un grand talent, capable d'écrire des dialogues dans des styles grandement différents (nous n'avons qu'à voir jusqu'à quel point *Le Banquet* est un dialogue à part en ce qui concerne sa structure même et sa trame narrative)¹³. Nous pouvons donc supposer que Platon était certainement capable de contrôler son style.

Sur le même thème, certains critiques mentionnent la présence de mots dans *l'Alcibiade* qui ne seraient pas présents dans le reste du corpus platonicien, soit *χρήννος*, *ἄκραντος*,

1 À partir de maintenant je dirai *Alcibiade* pour désigner le *premier Alcibiade*.

2 PLATON. *Alcibiade*, Présentation par J.-F. Pradeau et traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2000, p.24.

3 *Ibid.* [Schleiermacher est le premier à avoir remis en question l'authenticité du dialogue.]

4 SMITH, Nicholas D. «Did Plato write the Alcibiades I?». In *Apeiron* 37-2, 2004, pp. 95-96.

5 PLATON. *Alcibiade*, Présentation par J.-F. Pradeau et traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2000, p.27. [Pradeau utilise l'expression d'E de Strycker ici.]

6 *Ibid.*, p.24.

7 JAKUB, Jirsa. «Authenticity of the Alcibiades I: Some Reflections». In *Listy filologické CXXXII*, 2009, p.227, note 7.

8 *Ibid.*, p.227.

9 SMITH. *Op. cit.*, pp.97-99.

10 JAKUB. *Op. cit.*, p.232. [Explication: Si l'on trouve des ressemblances, l'on dira que le texte ressemble trop à un texte de Platon, ainsi il n'est pas authentique. Si l'on trouve des différences, l'on dira que le texte ne ressemble pas assez à un texte de Platon, ainsi il n'est pas authentique.]

11 *Ibid.*, p.233.

12 *Ibid.*, p.235.

13 Notons que ce style particulier de narration du *Banquet* est aussi présent dans *Le Parménide*. Cf. PLATON. *Œuvres Complètes Tome VIII 1ère Partie: Parménide*, Texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Belles-Lettres, 2011, p.6.



προδρομή, ἔλχος et επιφάνεια.¹⁴ Jakub réfute la non-existence des trois derniers termes de la liste (ils apparaissent ailleurs)¹⁵, ce qui nous laisse les deux premiers termes. Toutefois, comme le souligne aussi Jakub¹⁶, même si deux termes apparaissent ici sans apparaître ailleurs dans le corpus platonicien, cela ne prouve l'inauthenticité du dialogue d'aucune façon. Nous croyons que tout lecteur sérieux verra que des arguments de ce genre ont peu de poids et qui ne valent pas vraiment la peine d'être discutés plus en avant. Poursuivons vers les arguments de l'instigateur du doute de l'authenticité lui-même.

SCHLEIERMACHER: L'INSTIGATEUR DU DOUTE

Schleiermacher fut le premier à remettre en doute l'authenticité de l'*Alcibiade*¹⁷ dans son introduction à celui-ci. Bien qu'il ne remette nullement en doute la valeur introductive du dialogue à la philosophie platonicienne¹⁸, il pense que celle-ci ne prouve rien, puisque n'importe qui peut écrire une bonne introduction à un penseur¹⁹. La première raison qui fait que Schleiermacher ne considère pas le dialogue comme authentique est son apparente volonté à tendre vers une *uniformité*²⁰. Il considère aussi que le dialogue, malgré la présence en son sein d'éléments réellement platoniciens²¹, n'est qu'une «masse de matière sans valeur»²², et critique les longs discours qui y sont présents. Le premier de ces discours, qui ouvre le dialogue, est qualifié de fastidieux²³ et le second, au sujet des lacédémoniens et des perses, est considéré comme étant beaucoup plus dans le style de Xénophon qu'il ne l'est dans celui de Platon²⁴.

De façon générale, Schleiermacher critique le fait que le dialogue n'a pas de consistance, qu'il part dans tous les sens. De plus, Alcibiade n'apprend rien dans le dialogue²⁵. Il va même jusqu'à dire que malgré que les propos contenus dans

l'Alcibiade soient liés à des éléments de la doctrine Platonicienne, de celle-ci «nous n'en rencontrons même pas la plus petite trace»²⁶. Il trouve aussi que l'attitude de Socrate envers Alcibiade est trop rude, considérant qu'il ne s'agit même pas d'un sophiste²⁷. Le caractère même de Socrate est étrange : Schleiermacher est d'avis que son discours d'ouverture dans *l'Alcibiade*, plein d'arrogance et dans un style que normalement Socrate n'aurait pas utilisé, n'est pas le portrait du Socrate de Platon²⁸. L'on dit aussi que toute mention d'amour possible de Socrate envers Alcibiade est évitée²⁹ et qu'il est étrange que Socrate ait auparavant évité de parler à Alcibiade, mais le fait maintenant, alors qu'il n'est plus dans sa prime jeunesse.

Mentionnons quelques autres remarques de la part de Schleiermacher à propos de la chronologie de l'œuvre de Platon que nous ne traiterons pas ici en détails. L'argument veut que la présence d'Alcibiade dans notre dialogue contredise le *Protagoras*, ainsi que le *Banquet* d'un point de vue temporel³⁰. Or, rien n'oblige Platon à respecter une quelconque chronologie au travers de ses dialogues³¹. Mentionnons aussi qu'un problème semblable pourrait être soulevé au sujet de la façon dont est représenté Phèdre dans le *Phèdre* et le *Banquet*³² d'un point de vue chronologique, sans toutefois que l'on ne remette en question l'authenticité d'aucun de ces deux dialogues.

Finalement, l'attitude d'Alcibiade elle-même paraît contradictoire à Schleiermacher³³ et les transitions au sein de la dialectique lui paraissent mal construites.³⁴ L'ensemble de ces raisons lui ont fait croire que Platon n'a pas écrit *l'Alcibiade*. Toutefois, comme l'on a pu le voir, il a tout de même admis la présence d'éléments platoniciens qu'il considérait authentiques.

14 *Ibid.*, p.231. [*chregnos, acbrantos, prodrome, elchos et epiphaneia*]

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*, pp.231-232.

17 PLATON. *Alcibiade*. Présentation par J.-F. Pradeau et traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2000, pp.24-25.

18 SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato*, Traduit de l'allemand par William Dobson, Londres, Cambridge University Press, 1936, pp.328-329.

19 *Ibid.*, p.329.

20 *Ibid.*, p.330.

21 *Ibid.*

22 *Ibid.* [Traduction de l'anglais «*a mass of worthless matter*»]

23 *Ibid.* [Traduction de l'anglais «*tedious*»]

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*, p.332.

26 *Ibid.* [Traduction de l'anglais «*not even the slightest trace of them is to be met with*»]

27 *Ibid.*, p.333.

28 *Ibid.*, p.334.

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*

31 À ce sujet, d'ailleurs, nous pourrions mentionner l'improbabilité du Parménide d'un point de vue chronologique, puisqu'il suppose que Socrate ait pu rencontrer Parménide, ce qui, même si Socrate était jeune, est quelque chose d'improbable, puisque Parménide serait né vers 544-541, alors que Socrate était né vers 470-469. Cf. LAËRCE, Diogène. *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Le livre de poche, 1999, p.1066, note 4.

32 Nous parlons du fait qu'il ne semble pas y avoir trace d'évolution dans les propos de Phèdre entre le *Phèdre* et le *Banquet*. Nous invitons le lecteur à se référer au *Phèdre* et au discours en [178a-180c] dans le *Banquet*.

33 *Ibid.*, p.335.

34 *Ibid.*, p.336.

L'AUTHENTICITÉ DE L'ALCIBIADE I

NATHANAËL GILBERT

LE DÉBAT SUR L'AUTHENTICITÉ

Jean-François Pradeau, quant à lui, dans son introduction à *l'Alcibiade*, divise les arguments contestant l'authenticité du dialogue en cinq :

- I) Le dialogue est dogmatique et linéaire.
- II) Le style n'est pas celui propre aux dialogues de jeunesse.
- III) Le dialogue lui-même n'est pas tant un dialogue, puisque seul Socrate parle, ou presque; Alcibiade ne fait qu'approuver et on souligne aussi la rudesse de Socrate envers Alcibiade contrairement à son habitude.
- IV) Le dialogue est plus abstrait que les autres dialogues platoniciens.
- V) Contrairement aux autres dialogues, celui-ci ne montre pas d'hésitation, c'est-à-dire qu'une réponse est toujours fournie³⁵.

Parmi ces cinq arguments typiques, Pradeau déclare que seul le second et le cinquième méritent considération³⁶, cependant même ceux-ci ne sont pas solides. Le second argument considère que le dialogue fut écrit dans une période x. Ainsi, nous n'avons qu'à nier ce fait. Ceci rend l'argument de Smith caduc, lorsqu'il soulève que Platon fait la partition de l'âme au sein de *l'Alcibiade* alors qu'il ne l'a pas fait avant les dialogues de jeunesse³⁷. Quant au cinquième type d'argument, il ne faut que montrer que des difficultés sont rencontrées pour l'infirmier, mais Pradeau ne se lance pas plus en avant sur ce sujet ici³⁸. Il ajoutera que l'autorité des anciens «devrait suffire à motiver la bienveillance de notre lecture³⁹».

Nicholas D. Smith relève toutefois d'autres problèmes au sujet de *l'Alcibiade*. L'on note, tout d'abord, des incongruités à

35 PLATON. *Alcibiade*, Présentation par J.-F. Pradeau et traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2000, pp.25-27.

36 *Ibid.*, p.28 [cf. note 2 pour le rejet des trois autres arguments].

37 SMITH. *Op. cit.*, p.105.

38 PLATON. *Alcibiade*, Présentation par J.-F. Pradeau et traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2000, p.29.

39 *Ibid.*, p.29, note 1. [Notons que Pradeau ne considère probablement cela comme un argument béton, puisqu'il s'agit ici d'une introduction à *l'Alcibiade*, et que son but est justement de donner une introduction au dialogue, non pas de clore le débat au sujet de son authenticité.]

propos de la relation entre Alcibiade et Socrate si l'on compare *l'Alcibiade* au *Banquet*⁴⁰. Dans *l'Alcibiade*, c'est Socrate qui poursuit un Alcibiade qui a chassé tous ses autres prétendants, tandis que dans le *Banquet*, c'est Alcibiade qui poursuit Socrate et qui chasse tous les prétendants de ce dernier⁴¹. Aussi, dans les autres dialogues, Socrate prétend clairement qu'il n'enseigne rien. Toutefois, dans *l'Alcibiade* Socrate déclare clairement qu'il est le seul qui puisse aider Alcibiade dans son entreprise politique⁴². Il note aussi la présence du fameux **ΑΥΤΟ ΤΑΥΤΟ** en [129b1] et du **ΑΥΤΟ ΤΟ ΑΥΤΟ** en [130d4]⁴³, qui semble confondre les experts, selon lui⁴⁴.

UNE PRISE DE POSITION

En présence de tous les arguments que nous avons étalés ici, est-ce que l'on peut dire que *l'Alcibiade* est un ouvrage de Platon, ou l'œuvre d'un imitateur? Notre réponse est que *l'Alcibiade* nous semble être de Platon.

Premièrement, au cours de nos recherches nous avons vu que de nombreux arguments reposaient sur les deux choses suivantes : le style et la chronologie. Il semble clair que les arguments stylistiques ne tiennent pas la route, ou à tout le moins ne suffisent pas à prouver que le dialogue est inauthentique. Pour ce qui est de la chronologie, on peut l'entendre de deux façons:

i) Tout d'abord, le dialogue s'insère mal dans les dialogues de jeunesse. La solution très simple est de tout simplement ne pas insérer ce dialogue dans la période dite de jeunesse.

ii) Deuxièmement, il y a discontinuité dans le temps, au sens où l'on prend le corpus platonicien comme étant une histoire qui se doit d'être continue. Cet argument n'est pas fort, comme nous l'avons souligné auparavant, puisque les personnages peuvent ne pas subir une continuité claire, comme Phèdre. Platon n'a pas l'obligation de rester constant d'un récit à l'autre et il semble que cela expliquerait, du moins partiellement, l'inconsistance de la relation entre Alcibiade et Socrate dans *l'Alcibiade* et le

40 SMITH. *Op. cit.*, p.100.

41 *Ibid.*

42 *Ibid.*, pp.101-102.

43 *Ibid.*, p.105. [*auto tauto* et *auto to auto*]

44 Le sujet lui-même pourrait faire l'objet d'un travail dédié simplement à lui, aussi nous n'en discuterons pas ici.



Banquet. Ainsi les arguments à ce sujet peuvent être écartés. En dehors des personnages, le contexte historique du dialogue peut être remis en cause, car le *Parménide* lui-même présente une situation très improbable d'une rencontre entre Parménide et un jeune Socrate. Même en supposant que l'on soutienne que cette scène s'est bel et bien déroulée et que Platon a bel et bien voulu relater ce qui s'était passé, il reste que nous voyons un jeune Socrate défendre la théorie des formes, ce qui est totalement invraisemblable pour n'importe quel commentateur sérieux⁴⁵. Ainsi, nous pouvons deviner que Platon ne cherchait sans doute pas à accorder ses récits fictionnels de façon parfaite avec la réalité.

Supposant même que nous soutenions que Platon tentait d'accorder ses récits avec la réalité, nous pourrions dire, à la limite, que l'apparition d'Alcibiade dans le dialogue portant son nom et dans le *Banquet* tend à montrer une suite dans le temps très claire. Rappelons les paroles prononcées par Socrate à la fin de *l'Alcibiade* : «Ce n'est pas que je me méfie de ta nature, mais je vois la puissance de notre cité, et je redoute qu'elle ne l'emporte sur moi comme sur toi [Traduction de Marboeuf et Pradeau]⁴⁶.» Ce passage montre un certain pessimisme de la part de Socrate et prévoit un peu le destin tragique des deux personnages du dialogue⁴⁷. L'on peut voir aussi que, dans le *Banquet*, la question de l'échec de l'éducation d'Alcibiade par Socrate revient en 216a et dans les passages suivants, lors de son éloge de Socrate. Ainsi, l'on peut bien voir une discontinuité où l'on veut, mais de la même façon il est possible de voir une certaine forme de continuité. Toutefois, dans aucun de ces deux cas ne peut-on inférer quoique ce soit sur l'authenticité de *l'Alcibiade*.

Si nous reportons notre attention sur l'une des critiques de Schleiermacher, à propos du monologue d'ouverture comme étant trop *fastidieux*, nous pourrions lui objecter que le discours est fort important pour la suite des choses. Il faut que nous considérions que Socrate devait attirer l'attention d'Alcibiade, dans une situation où ce dernier ne semblait visiblement pas intéressé par lui (un beau discours semble une bonne façon d'atteindre ce but). Un autre de ses arguments, selon lequel l'amour de Socrate et d'Alcibiade n'est pas le même dans ce dialogue que dans le *Banquet*, peut simplement s'expliquer, comme le dit Jakub, par le fait qu'il s'agissait de leur première

45 PLATON. *Parménide*, Traduction par Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2011, p.29.

46 *Alcibiade I* [135e].

47 PLATON. *Alcibiade*, Présentation par J.-F. Pradeau et traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2000, p.218, note 167.

rencontre⁴⁸.

Quant à l'argument de Smith voulant que Socrate n'ait jamais rien enseigné, alors qu'il semble le faire dans *l'Alcibiade*, Jakub y répond en disant que l'argument ne vaut que si l'on considère que cet apparent dogmatisme n'est pas une façon de garder Alcibiade dans la discussion, mais il faut aussi croire qu'Alcibiade a appris quelque chose de Socrate⁴⁹ et que de tenter de donner une forme de vertu à quelqu'un est un enseignement dogmatique⁵⁰. Pour ce qui est des arguments généraux disant que le dialogue est bizarre par sa nature introductive, ou bien simplement son récit, ou encore son contenu, rappelons au lecteur que tous les dialogues platoniciens peuvent nous paraître bizarres, certains plus que d'autres:

i) Le *Banquet* possède une structure presque entièrement dépourvue de dialectique et constituée que de discours, en plus de sa narration particulière.

ii) Le *Phèdre* présente deux longs discours de la part de Socrate dans un style très particulier et qui lui est impropre.

iii) Le *Parménide*, lui, présente une triple narration, un Socrate jeune qui perd un débat (donc, le dialogue contredit la prétendue doctrine platonicienne des formes), mais aussi nous présente un Socrate rude dans ses interventions⁵¹, alors que c'était exactement l'un des reproches que l'on lui faisait dans *l'Alcibiade*⁵².

Nous ne mentionnons que ceux-là, mais nous sommes certains que la présence de particularités se trouve dans chaque dialogue. Ainsi, ils ne sont pas *bizarres*, mais plutôt *singuliers*, en ce sens qu'ils sont chacun une entité à part et qu'il est normal d'y trouver des éléments différents.

L'on ne dit jamais que le *Parménide* n'est pas de Platon⁵³, malgré ses bizarreries, mais on le ferait pour *l'Alcibiade*, qui

48 JAKUB. *Op. cit.*, pp.239-240.

49 D'ailleurs, si l'on se reporte au texte de Schleiermacher, dans l'un des passages que j'ai expliqué dans la section suivante, lui-même soutenait qu'Alcibiade n'avait *rien* appris de Socrate.

50 *Ibid.*, p.237.

51 PLATON. *Parménide*, Traduction par Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2011, pp.13-14.

52 Il y a aussi bien d'autres étrangetés dans ce dialogue, mais nous n'en parlerons pas plus.

53 Nos recherches ne portaient pas là-dessus, ainsi nous n'avons pas vérifié l'ensemble des articles écrits à propos du *Parménide*, mais nous n'avons pas trouvé de mention de doute sur son authenticité.

L'AUTHENTICITÉ DE L'ALCIBIADE I

NATHANAËL GILBERT

lui, lorsque l'on le regarde attentivement tout en prenant connaissance des arguments allant contre son authenticité, en contient tout autant?

Mentionnons aussi que beaucoup cherchent à construire un système de Platon. Certains des arguments de certains commentateurs tendant à infirmer l'authenticité disent parfois que des éléments ne cadreraient pas avec le *système platonicien*. Or, il nous faut, avant d'admettre ces arguments, admettre l'hypothèse d'un *système*. Ainsi a-t-on parfois un problème d'idées préconçues dans le débat sur *l'Alcibiade*.

CONCLUSION

En somme, le débat sur l'authenticité de *l'Alcibiade* ne se règlera pas de sitôt, de toute évidence. Le doute, légitime ou non, lancé par Schleiermacher a fait son chemin et il n'existe pas vraiment de position totalement certaine sur le sujet. Or, l'on ne peut déclarer que le dialogue est inauthentique de façon radicale; il ne semble pas que les arguments existants sur le sujet permettent de surpasser le simple niveau du doute, surtout lorsque l'on écarte les arguments liés au style et à la chronologie, qui semblent former une très grande partie des critiques faites à l'intention de *l'Alcibiade*. Notre position, malgré ce doute, est que le dialogue est authentique. Les éléments soulevés ne semblent pas dépasser la simple *singularité* d'un dialogue platonicien et il faudra bien plus que cela pour nous convaincre du contraire.

BIBLIOGRAPHIE

- JAKUB, Jirsa. «Authenticity of the Alcibiades I: Some Reflections», *In Listy filologické CXXXII*, 2009, pp. 225-244.
- LAËRCE, Diogène. *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Le livre de poche, 1999.
- PLATON. *Alcibiade*, Présentation par J.-F. Pradeau et traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2000.
- PLATON. *Le Banquet*, Traduction de Léon Robin avec la collaboration de Joseph Moreau, Paris, Gallimard, 1950.
- PLATON. *Œuvres Complètes Tome VIII 1ère Partie : Parménide*, Texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Belles-Lettres, 2011.
- PLATON. *Parménide*, Traduction par Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2011.
- PLATON. *Platon Œuvres Complètes*, Sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.
- PLATON. *Phèdre*, Traduction de Létitia Mouze, Paris, Le livre de poche, 2007.

- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato*, Traduit de l'allemand par William Dobson, Londres, Cambridge University Press, 1936.
- SMITH, Nicholas D. «Did Plato write the Alcibiades I?», *In Apeiron* 37-2, 2004, pp. 93-108.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phi

DE LA SYLLOGISTIQUE ASSERTORIQUE À LA SYLLOGISTIQUE MODALE DANS LES PREMIERS ANALYTIQUES

MAXIME MYRAND

1 – PRÉAMBULE

§ 1.1 – *Note sur le texte* – Ce présent texte fût écrit, dans un premier temps, afin d'être présenté devant un public. Il avait simplement pour titre *La syllogistique modale d'Aristote*. Il fût corrigé et modifié quelque peu, toutefois, mais la structure du texte fût préservée. Nous croyons que ce présent texte, traitant d'un aspect de la philosophie d'Aristote qui est loin d'être clair, permet tout de même, quand nous sommes à l'aise avec certaines manipulations logiques, une plus grande clarté que le texte original. Ceci, toutefois, sera au lecteur d'en juger.

§ 1.2 – *Plan général* – Afin de présenter le mieux possible les différents rudiments de la syllogistique modale aristotélicienne, nous ferons un détour par la syllogistique assertorique, puisque la première implique la seconde¹. Une fois ce détour parcouru, nous posséderons une fondation solide pour comprendre un système parsemé d'erreurs et qui souvent, malheureusement, est difficile à comprendre. À l'aide de ce parcours, nous pensons que le but que nous nous fixons pour cette présente dissertation, soit de donner un aperçu général de la syllogistique modale aristotélicienne, sera atteint avec un maximum d'efficacité.

§ 1.3 – *Note historique* – Les différents textes du corpus aristotélicien qui traitent de la syllogistique modale se retrouvent dans le premier livre des *Premiers Analytiques*, au chapitre 3 et aux chapitres 8 à 22, ainsi que dans le *De Interpretatione* chapitres 9, 12 et 13. De ces textes, les chapitres 8 à 22 des *Premiers Analytiques* ont retenu particulièrement notre attention, puisque c'est dans ces textes qu'Aristote s'adonne à exposer les formes valides de syllogismes modaux. Cependant, fait intéressant, il semblerait que ces textes aient été ajoutés après coup aux *Premiers Analytiques*. En effet, P. Gohlke, dans son ouvrage *Die Entstehung der Aristotelischen Logik*, soutient que puisque le chapitre 23 semble être la suite logique du chapitre 7, nous pouvons penser que les chapitres traitant de la syllogistique modale ont été incorporés aux *Premiers Analytiques* après qu'ils eurent été jugés comme étant achevés. Ainsi, les chapitres 8 à 22 seraient les dernières œuvres de logique écrites par le Stagirite.

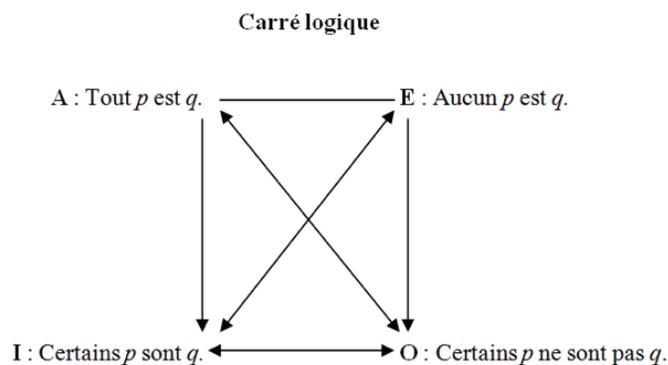
¹ Si notre lecteur connaît bien la syllogistique assertorique, nous lui suggérons de passer tout de suite à la deuxième section.

I – SYLLOGISTIQUE ASSERTORIQUE

2 – OUTILS SYLLOGISTIQUES

Lorsque nous traitons de la syllogistique assertorique et modale aristotélicienne, nous sommes continuellement confrontés à ce que la tradition en a retenu. Ici, nous chercherons donc à départager ce qui est compris dans les écrits mêmes du philosophe macédonien des contributions de ses prédécesseurs. Nous ne nous restreindrons pas seulement à ce qu'Aristote dit dans ses textes, parce que les outils que nous fournit la tradition nous semblent pédagogiquement plus intéressants.

§ 2.1 – *Carré logique* – Le premier outil fourni par la tradition est le carré logique. Nous ne donnerons pas d'amples détails le concernant, prenant pour acquis que notre lecteur le connaît suffisamment



§ 2.2 – *Figures syllogistiques* – Les figures syllogistiques sont fournies explicitement par Aristote. Toutefois, la manière de les synthétiser qu'ont proposée les médiévaux nous permet d'expliquer ces figures avec une plus grande aisance et facilité. En effet, les syllogismes sont classés par Aristote selon la place qu'occupe le moyen terme à l'intérieur d'un syllogisme. Une telle classification des syllogismes a permis aux médiévaux de construire le tableau suivant:

| | Place du moyen terme à l'intérieur d'un syllogisme | |
|-------------------------|--|------------------|
| | Prémisse majeure | Prémisse mineure |
| 1 ^{ère} figure | Sujet | Prédicat |
| 2 ^e figure | Prédicat | Prédicat |
| 3 ^e figure | Sujet | Sujet |
| 4 ^e figure | Prédicat | Sujet |

DE LA SYLLOGISTIQUE ASSERTORIQUE À LA SYLLOGISTIQUE MODALE DANS LES PREMIERS ANALYTIQUES

MAXIME MYRAND

3 – EXTENSION DE LA SYLLOGISTIQUE ASSERTORIQUE: LES LOIS DE CONVERSIONS

Maintenant que nous venons de voir que nous pouvons effectuer des manipulations sur les syllogismes appartenant aux figures deux et trois pour les réduire aux syllogismes de la première figure, nous devons informer notre lecteur de ce que sont précisément les manipulations *S* et *P*. De manière globale, nous pouvons dire que ces conversions visent à produire une nouvelle proposition *y* d'une première proposition *x*. Il existe deux manières de procéder, soit 1) en produisant une proposition *y* logiquement équivalente à *x* (conversion parfaite) ou 2) en produisant une proposition *y* qui peut être vraie en même temps que *x*, selon ce qui est dit par *x* (conversion imparfaite). Voyons cela plus en détails.

§ 3.1 – *Conversions parfaites* – Les conversions dites «*parfaites*» sont dites telles puisqu'une proposition subissant une telle conversion sera équivalente à la proposition de départ. Cela ne touche que les propositions E et I du carré logique:

$P_1 - E: \text{Aucun } S \text{ n'est } P :: P_2 - E: \text{Aucun } P \text{ n'est } S$
 $P_3 - I: \text{Quelques } S \text{ sont } P :: P_4 - I: \text{Quelques } P \text{ sont } S$

Ici, par le symbole «*;*», nous signifions que P_1 est logiquement équivalent à P_2 et que P_3 est logiquement équivalent à P_4 . Autrement dit, P_1 et P_2 ont le même diagramme de Venn, et il en va de même pour P_3 et P_4 . Nous pouvons vulgariser les conversions parfaites de la manière suivante: nous traduisons une proposition universelle négative en une proposition universelle négative et une proposition particulière positive en proposition particulière positive. Il s'agit des deux seuls cas de conversion parfaite possibles.

§ 3.2 – *Conversions imparfaites* – Les conversions imparfaites sont les manipulations que nous pouvons effectuer sur une proposition sans que nous puissions utiliser le symbole «*;*» entre la première proposition et la seconde que nous créons. Ce genre de manipulation ne touche que les propositions A et E du carré logique et elles sont les suivantes:

$P_5 - A: \text{Tout } S \text{ est } P \rightarrow P_6 - I: \text{Quelque } P \text{ est } S$
 $P_7 - E: \text{Aucun } S \text{ n'est } P \rightarrow P_8 - O: \text{Quelque } P \text{ n'est pas } S$

Dans ce genre de cas, nous pouvons voir que nous traduisons une proposition A en une proposition I et une proposition E en une proposition O. Ce genre de manipulation n'entraîne pas des conversions illicites, puisque de P_5 et P_7 nous pouvons affirmer la vérité de P_6 et P_8 . Ainsi, le diagramme de Venn ne sera pas similaire en P_5 et en P_6 , mais toutefois, P_6 sera possible dans le diagramme de Venn de P_5 . La même logique s'applique à P_7 et P_8 .

De manière schématique, les lois de conversions sont les suivantes:

*Lois de conversion des propositions assertoriques*⁵

AaB → BiA
AeB → BeA
AiB → BiA
AeB → BoA⁶

4 – MÉTHODE DE VALIDATION DES SYLLOGISMES

Comme nous l'avons mentionné plus haut, l'examen du nom des syllogismes nous montre qu'ils possèdent une signification précise. Notamment, nous avons expliqué que la première lettre de leur nom permettait de savoir à quel syllogisme de la première figure nous pouvions réduire les syllogismes appartenant aux formes deux et trois. Néanmoins, nous pouvons nous questionner sur la pertinence de pratiquer une telle réduction. En effet, pourquoi réduire les syllogismes de deuxième et troisième figure aux formes syllogistiques *Barbara*, *Celarent*, *Darii* ou *Ferio*? Nous y avons déjà répondu et la réponse est la suivante: nous effectuons une telle réduction pour prouver

5 «A» et «B» étant respectivement le sujet et le prédicat d'une proposition et «a», «i» ou «e» le type d'énoncé selon le carré logique (universelle positive, particulière positive, universelle négative). SCHMIDHAUSER, Andreas, Aristote :: *Analytique*, 5 | *Modalité*, Consulté le 18 Mars, [En ligne], http://www.google.ca/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CCUQFjAB&url=http%3A%2F%2Fschmidhauser.us%2Fcourses%2F06-analytica%2Fnotes%2F10avril.pdf&ei=4jtWVYeMN5HmsATZlYCAAg&usq=AFQjCNETh7_RNwufj5Fv7LM9T0wvDHaNxA&bvm=bv:93564037,d:cWc

6 Cette conversion n'est pas utilisée dans les textes portant sur la syllogistique modale. Ainsi, dans ce qui suit, cette conversion sera laissée de côté.

DE LA SYLLOGISTIQUE ASSERTORIQUE À LA SYLLOGISTIQUE MODALE DANS LES PREMIERS ANALYTIQUES

MAXIME MYRAND

Bien entendu, d'autres méthodes sont utilisées par Aristote pour prouver les différentes formes imparfaites de syllogismes. Toutefois, nous nous limiterons à présenter cette manière de procéder pour donner une idée globale du travail auquel s'adonne le Stagirite dans ses textes traitant de syllogistique assertorique.

II – SYLLOGISTIQUE MODALE

5 – PRÉSENTATION DE LA SYLLOGISTIQUE MODALE

§ 5.1 – *Présentation générale* – Comme nous l'avons dit en début de texte, nous avons dû faire un détour par la syllogistique assertorique d'Aristote pour en arriver à sa syllogistique modale. Cependant, nous verrons que ce détour fut en réalité un raccourci, puisque beaucoup d'éléments de la première syllogistique sont présents dans la seconde.

§ 5.2 – *Résumé de ce qui a été vu* – En effet, quelles connaissances avons-nous acquises qui vont nous permettre de facilement comprendre la syllogistique modale aristotélicienne? Dans un premier temps, nous avons vu comment construire des syllogismes assertoriques valides en vertu de la position du moyen terme à l'intérieur des prémisses. Ensuite, nous avons présenté une manière par laquelle Aristote arrive à démontrer la validité d'un syllogisme: la réduction au syllogisme de la première figure. De plus, nous avons vu que la syllogistique assertorique possède une extensionnalité: les lois de conversion des propositions.

§ 5.3 – *Plan de cette partie* – Sur ces bases, nous commencerons par exposer la définition que le philosophe donne du *contingent* et de la *nécessité*. Ensuite, nous chercherons à présenter les manières dont se comportent les lois de conversion dans le domaine modal. Finalement, suite à cela, nous pourrions découvrir quels sont les syllogismes modaux valides. Pour ce faire, nous utiliserons la méthode utilisée par Aristote, puisque fournir une liste de l'ensemble de ses syllogismes valides serait une tâche infiniment longue.

6 – DÉFINITIONS DE LA CONTINGENCE ET DE LA NÉCESSITÉ

§ 6.1 – *Introduction aux modalités* – Quand Aristote parle des différentes modalités, soit possibilité, impossibilité, nécessité et contingence, il va les interdéfinir¹⁰. Cependant, dans les textes portant sur la syllogistique modale, Aristote ne retient que la nécessité et la contingence dans ses analyses et démonstrations. Cela semble pour le moins étrange et nous nous l'expliquons plutôt mal. Cependant, nous ne nous attarderons point sur ce sujet et nous tenterons de voir ce qui est dit explicitement dans les *Premiers Analytiques*.

§ 6.2 – *Nécessité (apodictique)* – En ce qui concerne la modalité de nécessité, Aristote en donne une définition claire dans *Sur l'interprétation* au chapitre 13 [22a20], que nous pouvons formaliser de la manière suivante: $\Box p \equiv \neg \Diamond \neg p$. Autrement dit, p est nécessaire si et seulement si il n'est pas possible que p ne soit pas. Des propositions du genre $\Box p$ seront dites *apodictiques* dans le langage aristotélicien, c'est-à-dire, d'une évidence absolue (ceci doit être jumelé, nous croyons, à la théorie de la substance qu'endosse le Stagirite. Mais nous ne nous attarderons point sur ce sujet.).

§ 6.3 – *Contingence (problématique)* – La modalité de la contingence est un peu plus complexe que celle de nécessité. En effet, la contingence est définie comme ceci dans un langage formel moderne: $\nabla p \equiv \neg \neg \Diamond p \wedge \neg \Box p$. ∇ étant le symbole que nous utiliserons pour marquer la contingence¹¹. D'ailleurs, les propositions marquées du symbole de contingence seront dites *problématiques* par Aristote. De cette formule, voulant que le contingent se définisse comme la négation de la négation de la possibilité de p et la non-nécessité de p , il nous semble que la formule suivante permet de rendre compte de manière plus familière de la définition de la contingence qu'Aristote utilise: $\nabla p \equiv \Diamond p \wedge \Diamond \neg p$. Avec une telle formule, nous pouvons dire que la contingence est le possible logiquement restreint. Ce que nous voulons signifier par là, c'est que la contingence ne se définit pas seulement par la possibilité de l'occurrence de p , mais bien par la possibilité de l'occurrence de p et de la possibilité de la non-occurrence de p . C'est de cette manière que nous présentons la contingence comme étant plus restrictive que la simple possibilité.

¹⁰ *De. Inter*: Chapitre 13.

¹¹ Symbole emprunté à Andreas Schmidhauser dans son texte *Aristote :: Analytique*, 5 | *Modalité*. Voir note 3.



7 – LES LOIS DE CONVERSION DANS LE DOMAINE MODAL

§ 7.1 – *Conversion des propositions nécessaires* – Un peu plus haut, quand nous traitons de la syllogistique assertorique, nous avons vu que les propositions peuvent être converties de manière parfaite ou imparfaite. Pour faire simple, dans le domaine modal, les mêmes règles de conversion des propositions ont cours quand nous traitons de propositions nécessaires. La seule différence est que nous devons ajouter la nécessité à ce qui est converti¹². Nous obtenons donc les lois de conversion suivantes¹³:

*Lois de conversion des propositions nécessaires*¹⁴

$$\Box AaB \rightarrow \Box BiA$$

$$\Box AeB \rightarrow \Box BeA$$

$$\Box AiB \rightarrow \Box BiA$$

§ 7.2 – *Conversion des propositions contingentes* – Les mêmes lois de conversion ont cours dans le cas de propositions contingentes¹⁵. Toutefois, nous devons ajouter le symbole de la contingence aux propositions:

*Lois de conversion des propositions contingentes*¹⁶

$$\nabla AaB \rightarrow \nabla BiA$$

$$\nabla AeB \rightarrow \nabla BeA$$

$$\nabla AiB \rightarrow \nabla BiA$$

Nous voyons donc, concernant les lois de conversion, comment notre détour par la syllogistique assertorique fut

¹² *Anal. Prior.* 1,3. 25a26 à 25a35.

¹³ «A» et «B» étant respectivement le sujet et le prédicat d'une proposition et «a», «i» ou «e» le type d'énoncé selon le carré logique (universelle positive, particulière positive, universelle négative).

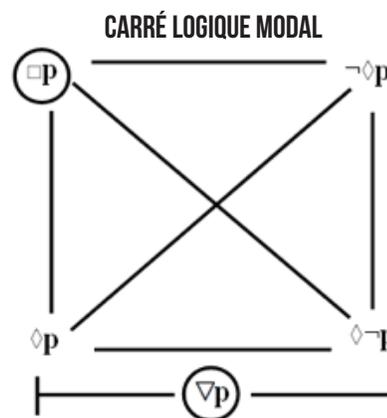
¹⁴ *Op. Cit.* SCHMIDHAUSER, *Andreas*, 5 | *Modalité*.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Op.Cit. Anal.Prior.* 1,3

rentable. Il est plus aisé de les présenter dans le domaine modal quand nous les comprenons dans le domaine assertorique.

§ 7.3 – *Carré logique modal* – Maintenant que nous savons que les modalités s'entre-définissent et que les lois de conversion sont les mêmes dans le domaine modal que dans le domaine assertorique, il nous est possible de construire un nouveau carré logique: un carré logique modal.



$\Box p$ et ∇p sont encerclés, puisqu'il s'agit des deux seules modalités qu'Aristote traite dans ses textes sur la syllogistique modale (fait déjà mentionné). De plus, nous ne commenterons pas ce carré logique, puisqu'il possède en grande partie les mêmes propriétés que le carré logique standard. En effet: 1) si $\Box p$ est vrai alors $\Diamond \neg p$ ne peut être que faux, dans le cas contraire, il y aurait contradiction; 2) $\Box p$ est le contraire de $\neg \Diamond p$; 3) si $\Box p$ est vrai, alors $\Diamond p$ est vrai, etc. Toutefois, nous devons mentionner que la contingence de p inclut $\Diamond p$ et $\Diamond \neg p$ conformément à la formule que nous en avons donnée plus haut¹⁷. C'est la raison pour laquelle nous avons schématisé la contingence de cette manière dans notre carré logique modal.

8 – LES MODES SYLLOGISTIQUES VALIDES

Dans cette section, nous cherchons uniquement à montrer la méthode qu'utilise Aristote pour dénicher les formes syllogis-

¹⁷ $p \equiv \Diamond p \wedge \Diamond \neg p$.

DE LA SYLLOGISTIQUE ASSERTORIQUE À LA SYLLOGISTIQUE MODALE DANS LES PREMIERS ANALYTIQUES

MAXIME MYRAND

tiques modales valides et nous donnerons quelques exemples des conclusions de cette méthode¹⁸.

§ 8.1 – *Présentation générale de la méthode* – Dans un premier temps, nous devons savoir que dans la syllogistique modale, les mêmes formes syllogistiques que dans la syllogistique assertorique sont employées (autre argument démontrant l'importance de présenter la syllogistique assertorique avant de s'attaquer à la syllogistique modale). Toutefois, Aristote doit prouver qu'en ajoutant une modalité (de dicto) à une ou deux prémisses (majeure [P1] ou mineure [P2]), le syllogisme assertorique valide l'est aussi dans la syllogistique modale¹⁹. Comment l'auteur des *Premiers analytiques* s'y prend-il? C'est-ce que nous chercherons à montrer dans ce qui suit. Nous verrons qu'Aristote doit envisager l'ensemble des cas possibles de syllogismes modaux pour ensuite chercher à savoir quelles sont les formes qui sont valides et quelles sont celles qui ne le sont pas.

§ 8.2 – *Bases de la méthode* – Pour se faire, nous devons être en mesure de connaître l'ensemble des syllogismes modaux que nous pouvons construire. Cela implique la prise en compte de plusieurs variantes pouvant influencer la construction d'un syllogisme modal. Ces variantes sont au nombre de quatre. La première: le nombre de prémisses modales constituant le syllogisme. La deuxième: la portée universelle ou particulière des prémisses. La troisième: le fait que ce soit la prémisses majeure ou la prémisses mineure qui soit modale (dans le cas de syllogismes à une prémisses modale et l'autre assertorique). La quatrième: la positivité (*A* ou *I*) ou la négativité (*E* ou *O*) des prémisses. Voyons ces quatre variations syllogistiques plus schématiquement dans les sections 8.3 à 8.8, en montrant l'ensemble des cas possibles envisagés par Aristote²⁰.

18 Cette méthode que nous présentons est en grande partie inspirée de celle qu'illustre James Gasser dans son ouvrage *La syllogistique d'Aristote à nos jours*. Nous n'avons ajouté que quelques détails, notamment les formules logiques, pour tenter de rendre le tout un peu plus simple.

19 Cette méthode que nous présentons est en grande partie inspirée de celle qu'illustre James Gasser dans son ouvrage *La syllogistique d'Aristote à nos jours*. Nous n'avons ajouté que quelques détails, notamment les formules logiques, pour tenter de rendre le tout un peu plus simple.

20 GASSER, James, *Travaux de logique. La syllogistique d'Aristote à nos jours*, Centre de recherche sémiologiques, No.3, Juin 1987, CdRS, Université de Neuchâtel, Consulté le 13 Mars, [En ligne], http://www.google.ca/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCEQFjAA&url=http%3A%2F%2Fdoc.rero.ch%2Frecord%2F208717%2Ffiles%2FGasser_James_-_La_syllogistique_d_Aristote_nos_jours_20131127.pdf&ei=ukBWVdjTArIsATMioDQBA&usq=AFQjCNEHF18HxVDRWqsr-rDgmsK2NraNWIA&bvm=by:93564037,d.cWc

§ 8.3 – *Première variante* – Le nombre de prémisses modales constituant le syllogisme

Une seule prémisses modale:

- (1) Apodictique – assertorique
- (2) Problématique – assertorique

Avec 2 propositions modales:

- (3) Apodictique – apodictique
- (4) Problématique – problématique
- (5) Apodictique – problématique

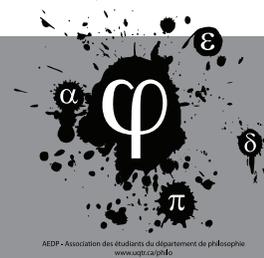
§ 8.4 – *Deuxième variante* – La portée universelle ou particulière des prémisses

- I. 2 prémisses universelles
- II. La majeure universelle et la mineure particulière
- III. La majeure particulière et la mineure universelle

§ 8.5 – *Troisième variante* – Le fait que ce soit la prémisses majeure ou la prémisses mineure qui soit modale [dans le cas de (1) et de (2)] ou le fait que ce soit la prémisses majeure qui soit apodictique et la prémisses mineure problématique ou vice versa [dans le cas de (5)]

Dans le cas de (1) et (2):

- a. La majeure est modale et la mineure assertorique
- b. La majeure est assertorique et la mineure modale



Dans le cas de (5):

a'. La majeure est apodictique et la mineure problématique

b'. La majeure est problématique et la mineure apodictique

§ 8.6 – *Quatrième variante* – La positivité ou la négativité des prémisses

1. Les deux prémisses sont affirmatives
2. La majeure est négative et la mineure est affirmative
3. La majeure est affirmative et la mineure négative
4. Les deux prémisses sont négatives

§ 8.7 – *Exemples de syllogismes résultant de cette classification* – Quand nous connaissons ces différentes variantes déterminant la composition des syllogismes, nous pouvons construire des syllogismes selon les classifications susmentionnées. Par exemple:

| | | |
|-----------------------|----------|----------|
| (1)Ia3 | (1) Ia4 | (3)II2 |
| □ A: M G | □ E: M G | □ E: M G |
| E: P M | E: P M | □ I: P M |
| ∴?: M G ²¹ | ∴?: M G | ∴?: M G |

§ 8.8 – *Présentation de la méthode avec les syllogismes appartenant à la classe (2)* – Maintenant que nous savons comment trouver l'ensemble des syllogismes modaux possibles, il nous reste à savoir s'ils aboutissent à une conclusion modale, à une conclusion assertorique ou s'ils ne permettent de rien conclure du tout (syllogisme invalide). À titre d'exemple, nous prendrons seulement les syllogismes possédant une prémisses assertorique et une prémisses problématique (2). De plus, par souci de clarté, nous avons produit les formules suivantes pour ne pas nous référer continuellement aux distinctions faites plus haut:

21 ∴. Ici, le «?» précédant le symbole de conclusion signifie que nous ne savons pas si cette dernière est modale ou non (contingente ou assertorique, dans le cas présent). C'est ce qui reste à voir dans la suite du texte.

I. Deux prémisses universelles

a. $[(a[AwE]b) \wedge (c[AwE]a)] \supset \therefore ?r^{22}$

b. $[(a[AwE]b) \wedge (c[AwE]a)] \supset \therefore ?r$

II. La majeure universelle et la mineure particulière

a. $\nabla [(a[AwE]b) \wedge (c[IwO]a)] \supset \therefore ?r$

b. $[(a[AwE]b) \wedge \nabla (c[IwO]a)] \supset \therefore ?r$

III. La majeure particulière et la mineure universelle

a. $\nabla [(a[IwO]b) \wedge (c[AwE]a)] \supset \therefore ?r$

b. $[(a[IwO]b) \wedge \nabla (c[AwE]a)] \supset \therefore ?r$

Dans ces formules, ce qui est entre les parenthèses (AwE) et (IwO) représente la quatrième variante, les formules a. et b. représentent la distinction qu'entraîne la troisième variante, et nous avons préservé les distinctions I, II, III de la deuxième variante. Désormais, nous pouvons conclure de la validité des syllogismes possédant une prémisses problématique et une prémisses assertorique:

(2)Ia1: Syllogisme parfait et conclusion problématique: A^cAA^c. *Barbara*

$(\nabla aAb \wedge cAa) \supset \therefore \nabla cAb$

(2)Ia2: Idem : E^cAE^c *Celarent*

$(\nabla aEb \wedge cAa) \supset \therefore \nabla cEb$

Pas de syllogisme

22 Nous devons lire ces formules de la manière suivante: dans le cas de Ia, nous devons lire «s'[(il est contingent que [tout ou aucun] a est b) et que ([tout ou aucun] c est a)], alors ?r (conclusion modale ou non-modale inconnue).

DE LA SYLLOGISTIQUE ASSERTORIQUE À LA SYLLOGISTIQUE MODALE DANS LES PREMIERS ANALYTIQUES

MAXIME MYRAND

(2)Ia3: $\nabla aAb \wedge cEa$ ²³

(2)Ia4: $\nabla aEb \wedge cEa$

(2)Ib1: Syllogisme imparfait et conclusion problématique²⁴ cela doit être démontré par une réduction par l'impossible): AA^cA^p

$(aAb \wedge \nabla cAa) \supset \cdot \neg \neg \Diamond cAb$

(2)Ib2: Syllogisme imparfait et conclusion problématique (cela doit être démontré par une réduction par l'impossible): EA^cE^p

$(aEb \wedge \nabla cAa) \supset \cdot \neg \neg \Diamond aEb$

(2)Ib3: Les prémisses AE^c ne conduisent à aucune conclusion. Toutefois, la mineure E^c «Il est contingent qu'aucun C ne soit A» est convertible en «Il est possible que tout A soit B». Ainsi, nous nous retrouverions, avec AA^c (Ib1), avec la conclusion A^p .

$(aAb \wedge \nabla cAa) \supset \cdot \neg \neg \Diamond cAb$

...

Sans nous restreindre à une analyse des syllogismes (2) (une prémisses problématique et une assertorique), à l'aide d'une telle méthode, nous pouvons notamment conclure, avec Aristote, que nous pouvons déduire des conclusions nécessaires, dans le cas de la première figure syllogistique (*Ferio*, *Darii*, *Celarent* et *Barbara*), si 1) les deux prémisses sont nécessaires²⁵ ou si 2) la majeure est nécessaire²⁶. Dans le cas de la deuxième figure, la conclusion sera nécessaire si et seulement si c'est la prémisses négative qui détient la modalité de néces-

²³ Ce cas, nous nous l'expliquons mal puisque nous pouvons construire, dans le domaine assertorique, les syllogismes *Camestres* et *Camenes*. Toutefois, c'est au chapitre 15 des *Premiers Analytiques* qu'Aristote traite de ce genre de syllogismes et le cas Ia3 n'est tout simplement pas analysé.

²⁴ Quelques fois, Aristote préfère, dans un syllogisme avec P1 contingent et P2 assertorique, conclure avec une proposition possible, au sens de non-impossible. Nous plaçons donc dans notre formule une conclusion $\neg \neg \Diamond cAb$, mais il semblerait que quelquefois nous puissions conclure avec une proposition comme ∇cAb . Nous pouvons toutefois dire qu'un flou subsiste concernant des cas comme (2)Ib1, (2)Ib3 ou (2)Ib2.

²⁵ ARISTOTE, *Anal. Prior*, Trad. Michel Crubellier, Dans ARISTOTE, , sous la direction de Pierre Pellegrin, Flammarion, Paris, 2014, Chapitre 8, [29b36], p. 106.

²⁶ *Ibid.*, Chapitre 9, [30a15-16], p. 107.

sité²⁷. Dans le cas de la première figure syllogistique avec deux prémisses contingentes, Aristote va soutenir que la conclusion sera elle aussi contingente dans tous les cas²⁸. Cependant, dans le cas d'une prémisses majeure contingente et d'une mineure assertorique, la déduction sera toujours une conclusion contingente. Toutefois, si la contingence est du côté du petit terme, c'est-à-dire dans la mineure, nous ne pourrions déduire une conclusion contingente, mais bien plutôt une conclusion du type «pour aucun ce n'est nécessairement le cas» ou «ce n'est pas nécessairement le cas pour tous²⁹». Il me semble évident que nous ne pouvons présenter tous les cas possibles de syllogismes modaux valides, mais il semble que nous pouvons bien entrevoir lesquels vont l'être selon la méthode mentionnée dans cette section. Nous tenions cependant à montrer quelques conclusions auxquelles arrive l'auteur des *Premiers analytiques* et qui ne sont pas du genre des syllogismes employés dans la méthode exposée. Bien entendu, nous ne présentons point l'ensemble des conclusions (des syllogismes modaux valides) auxquelles Aristote arrive, mais il nous semble que l'exposition qui précède rend bien compte de la manière de les trouver.

9 – CONCLUSION

Ainsi, du début de cette dissertation jusqu'à la toute fin, nous sommes partis de la syllogistique assertorique pour en arriver à présenter la syllogistique modale aristotélicienne. Cette maigre présentation est loin de clarifier parfaitement celle-ci, mais nous croyons que, du moins, nous avons réussi à donner un aperçu général de son objectif et de certains des mécanismes qui la régissent. Néanmoins, beaucoup de problèmes mentionnés, mais non approfondis, restent en suspens, notamment la raison pour laquelle Aristote alterne entre le terme «contingent» et «possible» pour mentionner, le plus souvent, ce que nous avons défini plus haut comme étant le contingent. Autre élément resté en suspens: pourquoi Aristote arrive-t-il, dans le cas d'un syllogisme possédant une prémisses majeure contingente et une prémisses mineure assertorique, à une conclusion non-impossible? Enfin, il s'agit de deux problèmes qui semblent difficiles à résoudre, considérant que les solutions avancées par les ouvrages des commentateurs consultés ne semblent pas être en mesure de fournir une réponse défini-

²⁷ Les chapitres 10 et 11 traitent des cas de la troisième figure avec une prémisses nécessaire et une assertorique.

²⁸ *Ibid.*, Chapitre 14, [32b38-39], p. 114.

²⁹ *Ibid.*, Chapitre 15, [33b25 à 33], p. 116.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phi

tive à ceux-ci, et à bien d'autres d'ailleurs.

BIBLIOGRAPHIE:

Œuvres en ligne:

- GASSER, James, *Travaux de logique. La syllogistique d'Aristote à nos jours*, Centre de recherche sémiologiques, No.3, Juin 1987, CdRS, Université de Neuchâtel, Consulté le 13 Mars, [En ligne], http://www.google.ca/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCEQFjAA&url=http%3A%2F%2Fdoc.rero.ch%2Frecord%2F208717%2Ffiles%2FGasser_James_-_La_syllogistique_d_Aristote_nos_jours_20131127.pdf&ei=ukBWVdjTlArIsATMioDQBA&usq=AFQjCNEHf18HxVDRWqsRrDgmsK2NraNW-fA&bvm=bv.93564037,d.cWc.
- SCHMIDHAUSER, Andreas, 3 | *Les premières et deuxième figures*, Consulté le 24 Mars, [En ligne], http://www.google.ca/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB0QFjAA&url=http%3A%2F%2Fschmidhauser.us%2Fcourses%2F06-analytica%2Fnotes%2F7mars.pdf&ei=gD1WVc3pJ_PisAT0lYC4DA&usq=AFQjCNFyJs-DKQl2OwRIP66LmyoCNzp-p5Q.
- SCHMIDHAUSER, Andreas, *Aristote :: Analytique*, 5 | *Modalité*, Consulté le 13 Mars, [En ligne], http://www.google.ca/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CCUQFjAB&url=http%3A%2F%2Fschmidhauser.us%2Fcourses%2F06-analytica%2Fnotes%2F10avril.pdf&ei=4jtWVYeMN5HmsATZlYCAAg&usq=AFQjCNETh7_RNwufj5Fv7LM9T0wwDHANxA&bvm=bv.93564037,d.cWc.

Livres:

- ARISTOTE, *De interpretatione*, Trad. Michel Crubellier, Dans ARISTOTE, Œuvres complètes, sous la direction de Pierre Pellegrin, Flammarion, Paris, 2014, pages 65 à 88.
- ARISTOTE, *Premiers Analytiques*, Trad. Michel Crubellier, Dans ARISTOTE, Œuvres complètes, sous la direction de Pierre Pellegrin, Flammarion, Paris, 2014, pages 91 à 210.

« DIONYSISME ET CATHARSIS DANS L'ESTHÉTIQUE DU CONCERT MÉTAL, APOGÉE DU MOMENT MUSICAL. »

PAR JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX, SOUS LA DIRECTION DE CLAUDE THÉRIEN.

MÉMOIRE DE MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE OBTENU LE 12 NOVEMBRE 2015 À L'UQTR

CHAPITRE 1 – BRÈVE HISTOIRE DE LA MUSIQUE DITE MÉTAL

Avant d'entamer sérieusement notre analyse, voici tout d'abord un bref historique de l'art musical rock/métal. D'emblée, si l'on veut vraiment tenter de cerner « l'essence actuelle » de cette musique, il faut comprendre les bases de l'évolution de la technologie pour exécuter et enregistrer, reproduire et diffuser de la musique. Alors que les premiers amplificateurs de puissance entièrement dédiés à la sonorisation n'apparaissent qu'en 1967, la mutation du son *rock* en son *métal* est intimement liée à l'évolution du progrès technique dans le domaine sonore et musical¹: invention de la guitare électrique dans les années 1950 (la *Fender Telecaster* en 1950, la *Gibson Les Paul* en 1952, la *Stratocaster* en 1954), utilisation de la double grosse caisse (The Who en 1966, Ginger Baker du trio Cream en 1967, au Québec Offenbach en 1974) et invention au cours des années 1960 de la pédale de distorsion ou d'effets (saturation, *fuzz*, réverbération, *delay*, chorus, *flanger*, *wah-wah*, *noise gate*, etc.) rendue célèbre grâce à quatre guitaristes exceptionnels issus de milieux différents: Eric Clapton (1963-65), Jeff Beck (1965-66), Jimmy Page (1966-68) et le plus célèbre, Jimi Hendrix (albums de 1967 à 1970).

Alors que le groupe Iron Butterfly lance son premier album en janvier 1968, intitulé « Heavy », une œuvre qui témoigne déjà d'un effort de rendre le rock plus lourd, une étape vers l'émergence du métal, le terme *heavy metal* est employé pour la première fois en juin 1968 dans un couplet de la chanson « Born to be wild », une pièce du groupe rock canadien Steppenwolf (formé en 1967 à San Francisco): « *I like smoke and lightning / Heavy metal thunder / Racin' with the wind / And the feelin' that I'm under* ».

Quoique Pink Floyd, The Doors et Led Zeppelin avaient une sonorité électrique très forte et livraient un rock très blues à tendance heavy, c'est Black Sabbath, un groupe formé par des britanniques d'origine ouvrière, qui va devenir le premier véritable groupe de métal. Formé en 1968 sous le nom de « Earth », ils viennent de Birmingham, l'une des premières villes industrielles de l'Angleterre, exploitée pour ses métaux dès le 17^e siècle. Les spécialistes du rock et les historiens de la mu-

sique considèrent la sortie de leur premier album, le vendredi 13 (!) février 1970, comme la date de naissance du métal. Tant dans la gesticulation scénique, le propos utilisé, le visuel (graphisme, imagerie) que la signification de « messe noire » (tiré du titre d'un film d'horreur italien de 1966 avec Boris Karloff), l'utilisation du triton (interdit au Moyen-âge, car on disait que c'était une dissonance démoniaque) comme dans le blues, les thèmes sombres et autres thématiques diaboliques, alcool et drogues, tout était présent pour une nouvelle lignée musicale.

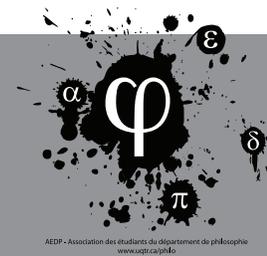
Au milieu des années 1970, une deuxième vague originaire de l'Angleterre va submerger le monde du rock, connue sous son nom d'origine de « New Wave of British Heavy Metal »². Au même moment, un nouveau mais controversé genre musical va naître et va influencer tout le courant métal qui va suivre. La naissance du punk va instaurer une nouvelle vision de la musique. Désormais, pas besoin d'être un musicien professionnel pour en jouer, il suffit de se donner à 100%, de s'éclater sur scène et de revendiquer!

En rébellion contre l'ordre et l'autorité établis, chargé de paroles subversives et regroupé autour du slogan pessimiste « no future », le mouvement punk et l'idéologie qui le soutient vont forger une nouvelle génération de métalleux, certains en accord, d'autres s'y opposant, et insuffler une vague musicale très créatrice: augmentation du tempo, retour à la destruction d'instruments, on chante plus rapidement tout en déchaînant sa rage contre le système avec des propos politiques. Leur célèbre dogme anarchiste « Do It Yourself » (DIY), particulièrement présent dans l'esthétique vestimentaire du punk, va pousser progressivement les artistes de musique marginale à se gérer et à s'autoproduire.

Par la suite, la technologie continue de se développer et permet de stimuler le milieu musical. Outre la progression technologique et l'influence de la rapidité dans la musique punk, un troisième élément va venir radicaliser le rapport des métalleux à leur musique et à son potentiel de vitesse. En effet, après les années 1980, la cocaïne va fortement stimuler la création artistique et aider à pousser plus loin la virtuosité de ces jeunes métalleux, fils de baby-boomer, âgés de moins de vingt ans qui vont former de nouveaux genres musicaux.

1 Fabien HEIN. *Hard rock, heavy metal, metal*, Paris, Irma Édition, 2004, p.31.

2 Iron Maiden, Judas Priest, Motörhead, Saxon, Venom, Def Leppard, Diamond Head, Raven, Savage, etc.



Si c'est l'Angleterre qui a lancé la première et même la deuxième vague de heavy métal au cours des années 1970, ce sont vraiment les États-Unis qui vont renouveler le genre et prendre la relève en poussant plus loin la provocation tant musicale que visuelle. A la fin des années 1990, soit trente ans après les Rolling Stones, c'est le retour du rock satanique respectant les critères établis par Anton Szandor LaVey (1930-1997) pour sa fameuse Église de Satan: débauche, déviance, excès, auto-préservation et égoïsme, un satanisme incarné où chaque individu devient son propre Dieu.

Au tournant du nouveau millénaire, la musique métal va continuer de développer sa mélodicité et son goût pour la virtuosité. Ainsi s'ajoute le *Power Métal* (épique, symphonique, speed) avec ses thématiques axées sur le Moyen-âge, la chevalerie, les dragons, les épées, etc. et une voix beaucoup plus aigüe, héritée du *Heavy*.

Se développe alors un très populaire « Néo-métal » par l'ajout d'éléments musicaux extérieurs (DJ) sur une structure parfois rock ou punk, métal autrement, préférant une simplicité, quelques passages de chants clairs ou rap, des mélodies simples, bref du métal qui « groove ». Puis, s'ajoute finalement un métal inspiré du folklore et du celtique par l'ajout d'instruments traditionnels (cornemuse, violon, accordéon, flûte, bombarde, binou, etc.) qui vont venir ajouter une théâtralité très intéressante à une musique plus vivante et dansante que jamais.

Depuis les années 2000, l'univers de la musique métal s'est élargi à tous les horizons musicaux possibles et s'est enfin réconcilié avec le monde classique en multipliant les enregistrements devant public avec de véritables orchestres, et cela dans un esprit entièrement symphonique. Plusieurs artistes ont même tenu à inclure du répertoire classique dans leurs opus, démontrant avec grâce que le métal est le descendant de cette musique classique aux élans puissants. De nos jours, il existe un nombre presque infini de sous-genres musicaux dans le métal et les critères de différenciation de ces genres se fondent sur plusieurs facteurs (utilisation de telle instrumentation, thèmes discursifs dans les paroles, symbolisme, iconographie, fragments mélodiques et rythmiques, usage de costume ou de vêtements spécifiques, thématique scénique, danses particulières). Mais aucune littérature n'a encore fixé

à ce jour par écrit ces limites, facteurs et catégories, surtout parce qu'il existe au bas mot plus d'une quarantaine de styles uniquement dans l'art métal. Dans son ouvrage *L'Âge du métal*, Robert Culat en avait déjà proposé 18 genres pêle-mêle dans son fascinant questionnaire, mais nous proposons plutôt une classification inédite de la musique métal basée sur trois principaux axes musicaux. Ainsi, nous avons pu compléter avec d'autres genres absents de la classification de Culat, tout en gardant à l'esprit que ces frontières entre les styles ne sont pas du tout étanches ni strictes. Ayant terminé ce bref survol des principaux repères historiques de ce mouvement musical, voici nos 45 catégories de genres musicaux métal que nous avons pris soin de diviser en trois grandes « familles » relativement distinctes. Dans chacune d'elle, les styles (ou sous-genres) sont inscrits dans leur ordre d'émergence historique autant que possible, afin de mieux en saisir les particularités (musicale, thématique, iconographique, musicologique) et une certaine évolution chronologique:

- 1- La pureté du son métal, c'est-à-dire sa brutalité, son aspect sombre et/ou subversif, sa rapidité, et cela uniquement à partir des quatre instruments de base du rock et plus tard du punk (guitare, batterie, basse, cri).
- 2- Primauté donnée à l'élément musical mélodique dans une tendance musicale clairement classique par sa virtuosité et sa technique d'exécution. L'aspect mélodique est exprimé par une panoplie d'instruments dont la guitare, le clavier, la voix, les orchestrations, les chants d'opéra, les chorales, etc.
- 3- Intégration d'éléments totalement extérieurs à la musique métal voire au monde du rock mais la plupart du temps issus de la musique populaire et des nouveaux types de musique électronique (la qualité scénique prône parfois sur la qualité musicale ou le côté avant-gardiste et subversif).

1- **PUR:** Hard-Rock, Heavy, Speed, Thrash, Hardcore, Grindcore, Black, Death, Technique, Mathcore, Old School, Cross, Groove, Djent, Brutal, Extrême...

2- **MÉLODIQUE:** Progressif, Symphonique/Orchestral, Glam, Néo-classique, Power, Épique, Doom épique (Drone, Sludge, Stoner, sortes de rock minimaliste), Médiéval, Opé-

« DIONYSISME ET CATHARSIS DANS L'ESTHÉTIQUE DU CONCERT MÉTAL, APOGÉE DU MOMENT MUSICAL. »

PAR JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX, SOUS LA DIRECTION DE CLAUDE THÉRIEN.

ra, Folklorique, Dark, Néo-métal, Gothique [Gothic], Viking, Païen, Pirate, Futuristique [Futuristic]...

3- **EXPÉRIMENTAL**: Shock, Avant-gardiste (Théâtral), Satanique, Hollywood, Atmosphérique/Cosmique, Gore, Porno, Lust, White (métal chrétien!), Industriel [Indus], Funk, Jazz, Fusion, Emo, Autre, Dubstep...

Même si ces trois grandes familles sont loin d'être semblables quoiqu'elles appartiennent à la même branche (métal), il est impossible de séparer définitivement ces genres. Malgré les distinctions évidentes, il est possible, par exemple, d'avoir du « death - symphonique - progressif », du « black extrême » (qui est mélodique) et du « progressif mélodique »... Il est possible d'illustrer les différents genres à l'aide du groupe avant-gardiste québécois Unexpect, composé de sept membres montréalais. Ils réussissent une fusion des éléments black, death, core, symphonique, classique, progressif, électro-ambient, opéra, médiéval, gothique, psychotique³, mélangeant aussi musique de cirque et possédant un aspect théâtral tout en introduisant une touche de jazz à leur musique!⁴

En résumé, ces termes ou concepts de « genre » métal sont ni équivalents, ni synonymes, mais plutôt semblables malgré la complexité de leurs relations infinies, ils peuvent appartenir à la même catégorie musicale. Par exemple, black et death sont deux concurrents de même poids dans la catégorie métal, elle-même une sous-branche plutôt esthétiquement radicale, mais toujours inspirée de la catégorie-mère qu'est le rock. Ainsi, la cinquantaine de styles musicaux contenus dans la grande famille du métal existe sans qu'il soit facile d'en isoler les multiples composants. Enfin, les frontières entre les différentes expressions de la musique métal sont quasi-inexistantes ou du moins condamnées à être floues, car elles touchent toutes à l'émotion qu'est *l'ivresse de vivre*.

³ Ces genres sont délimités notamment par la présence de piano, de violon, de chant d'opéra féminin, d'une basse à neuf cordes, d'une mise en scène plutôt festive et pas du tout cliché (aucune référence satanique comme dans le black métal) ainsi que de tenues vestimentaires artisanales vraiment très uniques.

⁴ Certains groupes revendiquent d'avoir inventé de nouveaux styles uniques et parfois très revendicateurs: « métal noir québécois » (Forteresse), « Montreal folk metal brewery » (Profugus Mortis alias Blackguard), « Quebec power grind damage » (Soil of Ignorance), « groove thrash'n roll » (Venomenon), « crustpunk » ou « crustcore » (Amebix, Hellbastard), « méta black-métal » (Götherfall), « rural métal » (Abitabyss), « Rotten Roll » (Ghoulunatics), « Cold Fucking Metal » (Frozen), « Beer metal » (Nordheim), « pure fucking metal » (Arch Enemy), « true metal » (Manowar), « post-metal » (The Ocean), « technical space grind » (Origin), « rocky mountain hydro grind » (Cephalic Carnage) alors que d'autres se regroupent en catégorie nationale telle, par exemple, le métal « teutonique » c'est-à-dire allemand (Kreator, Sodom, etc.).

Désormais, le mouvement musical métal est vraiment vaste en ce qui concerne son aptitude d'innovation à créer de nouveaux genres, de nouveaux sons, de nouvelles sortes de musique. Depuis l'émergence du type « heavy » au début des années 1970, les différentes familles et genres qui la composent (près d'une cinquantaine) témoignent aussi de l'intégration de musique ancienne (classique, trad) et de nouvelles musiques (punk, disco, rap, pop, électro). Le métal est aujourd'hui présent à travers le monde, dans tous les grands pays industrialisés: Canada, États-Unis, Angleterre, France, Brésil, Japon, Israël, Allemagne, Norvège, Finlande, Suède, Italie, Grèce, Inde, Iran, Irak, etc.

De plus, le marché musical de cette musique dite « underground » est particulier à plusieurs égards. D'abord, malgré l'absence du métal dans les grands médias (radio, télévision, journaux), les lieux de diffusion de cette musique se multiplient. Le métal est aussi une musique en constante transformation, s'adaptant toujours aux nouvelles technologies de diffusion de la musique (cassette, vinyle, disque compact, vhs, télévision, internet, mp3, etc.). Non seulement l'évolution constante de la technologie est essentielle pour l'éclatement et la fusion des genres, du moins un dialogue entre eux, mais aussi les leaders des groupes métal s'adaptent souvent les premiers aux différents médias sociaux du XXI^e siècle (*Napster*, *Myspace*, *Facebook*), avant même qu'ils deviennent populaires.

1.1 UN PHÉNOMÈNE INTERGÉNÉRATIONNEL

Pour terminer cet horizon de l'univers métal, nous constatons un remarquable fait évolutif à cette musique. En plus d'être récent (le phénomène rock a moins d'un siècle), il s'agit peut-être d'un cas sans précédent dans l'histoire de la musique moderne: alors que l'écoute du rock était à l'origine une forme de contestation de l'autorité parentale, dès les années 1950. Mais depuis les tournées mondiales de groupes tels que Metallica (États-Unis), AC/DC (Australie), Iron Maiden (Angleterre) et Sepultura (Brésil), en même temps que l'émergence de la démocratie dans plusieurs pays d'Amérique latine⁵, les années 1980 ont vu émerger un statut autonome et international à la musique dite *Heavy*.

Ainsi, il faut noter la propension de cette musique d'être in-

⁵ Voir le documentaire *Global Métal* de Sam Dunn pour mieux comprendre la situation politique au Brésil.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phi

tergénérationnelle. « Le metal dans ses racines hard rock a maintenant plus de 30 ans d'existence, ce qui n'est pas rien! Il y a donc une génération de parents métalleux qui transmettent leur passion musicale à leurs enfants. »⁶ Cela vient détruire l'idée simpliste que le rock brise les liens familiaux. Au contraire, particulièrement au Québec, la passion se transmet des parents aux enfants dès le plus jeune âge, ce qui fait en sorte que les concerts deviennent des lieux de rencontres agréables entre diverses générations. En effet, cette musique quarantenaire est quelque chose qui se vit bien en famille. « Il y a désormais deux, voire trois générations d'amateurs de metal, ou qui ont grandi avec. Elles commencent donc à s'inscrire dans l'inconscient collectif. Elles ne choquent plus, et, sauf pour les franges les plus traditionalistes de la population, ne suscitent quasiment plus de rejet catégorique. »⁷

C'est d'ailleurs dans les lieux de concerts, et non par les disques, que l'on peut voir ce fait sociologique où les traditions réunissent plusieurs générations ensemble. Comme le métal existe depuis les années 1970, il est de moins en moins rare de voir des gens de plus de quarante ans, voire cinquante, assister à ce genre de spectacle. Il est aussi de plus en plus fréquent d'observer des jeunes de 8 à 16 ans dans ce genre d'évènement entre autres pour accompagner leurs parents. Ceux qui écoutaient déjà Black Sabbath ou d'autres groupes de Heavy Métal dans les années 1970, transmettent ou inculquent leur musique, telle une valeur familiale, à leurs enfants. Étant donné que la musique parentale a une influence majeure sur la culture dès l'enfance, le jeune est souvent amené à se joindre à ses parents, surtout lors des spectacles en plein air. Nous avons pu le constater dans les événements métal à une dizaine de reprises.⁸ Ainsi, en plus d'être soutenue au-delà des ethnies, des langues et des croyances sur presque toute la planète, mais plus souvent dans les pays démocratiques, la musique métal est donc devenue un phénomène artistique entièrement intergénérationnel. À notre avis, c'est vraiment quelque chose de nouveau dans la musique de concert et on ne voit pas ce partage musical entre les parents et leur progéniture dans la plupart des autres styles musicaux. C'est pourquoi l'aspect collectif, le partage d'une musique en groupe, participe donc

6 Robert CULAT. *L'Âge du metal*. France, Éditions Camion Blanc, 2007, p.24.

7 Romain Bigay. « Éléments sur les musique metal en France: la France aime-t-elle le metal? », juin 2013.

8 Le 22 septembre 2012, nous avons même vu l'enfant d'un couple de musiciens métalleux être le premier spectateur de la soirée commencer un « thrash en rond », tournant seul et rapidement au milieu des gens! À l'édition 2014 du *Heavy Montréal*, quelques parents avaient aussi amené leurs enfants dans des poussettes.

aussi à l'essence du métal.

Au-delà du fait que l'Angleterre et les États-Unis soient les pays d'origine de la musique métal, nous assistons à l'anglicisation de la sphère musicale métal mondiale. Non seulement la majorité des groupes célèbres utilisent un nom à saveur anglophone, mais c'est spécifiquement dans leurs paroles et titres d'albums qu'on peut observer une convergence vers l'anglais qui remplace actuellement les langues latines comme langue à vocation internationale (l'économie, la diplomatie, les sciences sociales, le cinéma, etc.).

En effet, la globalisation du monde musical métal, depuis les années 1980, a fait en sorte de voir émerger partout des groupes d'excellente qualité, mais qui ont décidé, pour la plupart, de chanter en langue anglaise. Cela n'est pas étonnant considérant qu'au milieu des années 1980, une presse anglo-saxonne très spécialisée sur le métal était présente dans une trentaine de pays⁹, un facteur d'acculturation. Il est possible de dresser une liste (voir l'annexe D) des groupes phares dans plusieurs grands pays du monde qui ont tous décidé – et ce malgré que l'anglais soit pourtant pour eux et pour leur patrie une langue étrangère – de prendre la langue de Shakespeare pour exprimer leur musicalité à saveur métallique.

De par sa proximité avec l'empire américain, le Québec n'y échappe vraiment pas non plus. Sur les 183 groupes métal que nous avons pu répertorier sur le territoire québécois, seulement vingt réservent une place majoritaire à la langue officielle de l'État, le français. Mais nous ne développerons pas davantage ici cette thématique linguistique afin de nous concentrer sur l'aspect cathartique liée à la pratique du métal lors des concerts.

Afin de clarifier notre méthodologie inusitée, voici trois groupes « idéotypes » selon l'expression du sociologue allemand Max Weber, pour mieux démontrer trois niveaux distincts de la sphère métal: l'échelle locale/régionale ainsi que nationale avec le groupe trifluvien et québécois **MARTYR**, l'échelle continentale (ou américaine) avec **SLAYER** et l'échelle internationale actuelle avec le groupe **BEHEMOTH**. Il s'agit de trois groupes métal que nous avons eu la chance de voir à plusieurs reprises en spectacle

9 Christophe PIRENNE. *Op.cit.*, p.350.

« DIONYSISME ET CATHARSIS DANS L'ESTHÉTIQUE DU CONCERT MÉTAL, APOGÉE DU MOMENT MUSICAL. »

PAR JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX, SOUS LA DIRECTION DE CLAUDE THÉRIEN.

au Québec et dont nous connaissons l'œuvre scénique et la discographie. Le lecteur peut également se référer à l'annexe E sur l'histoire de chacun de ces protagonistes. Mais avant d'entamer sérieusement notre analyse, voici une brève histoire de la musique métal.

1.2 CE QU'IL FAUT RETENIR

Il faut saisir que le *point zéro*, c'est-à-dire l'évènement crucial pour l'avènement du rock et sa transformation en musique métal, c'est d'abord son électrification / amplification. Deuxièmement, la musique métal est une branche autonome d'un tronc musical commun, qu'on pourrait définir comme l'arbre du *rock*, lui-même influencé par ses diverses origines. En effet, le rock est essentiellement un mélange de blues (chanter sa souffrance, légende du pacte avec le diable), de folk, de *rhythm and blues*, de *boogie-woogie* et de *gospel*, sans oublier l'aspect primitif mais très dynamique particulièrement relationnel à la danse sociale du *rock'n roll*. Ainsi, le métal provient à la fois des chants d'esclaves noirs opprimés (blues) et des chants religieux (*gospel*) puis de l'influence de la musique *rock'n roll* (de la musique noire chantée par des blancs) qui, par sa subversion et l'éclatement des tabous racistes et sexuels, va influencer tout le rock des années 1960-70.

Évidemment, il existe de larges fondements communs au monde du rock et à l'univers de la musique métal (pionniers, matériel, thèmes) tout comme le métal est lui-même un dérivé du *Hard-Rock* (*Led Zeppelin*) et du *Heavy Métal* (*Black Sabbath*). De plus, pour mieux comprendre ses origines multiples, nous croyons que la vague du psychédéisme est fondamentale pour l'évolution d'une branche musicale radicale. Ainsi, est-ce qu'à l'âge de pierre (le rock) succède inévitablement l'âge de fer (le métal) ?

En ce sens, nous définissons les caractéristiques fondamentales du métal par divers facteurs tantôt technologiques, tantôt musicaux: l'usage des quatre instruments de base du rock, dont les effets de guitare et la distorsion/saturation, une rythmique lourde et carrée, à cela s'ajoutent le double-base-drum, une voix surhumaine et puissante tantôt grincheuse, tantôt crée voire écorchée selon les capacités vocales du chanteur dit hurleur (*screamer*). Puis à cela s'ajoute des paroles subversives centrées sur différentes thématiques sociales ultra

variées (anti-religieuses, païennes, mythologiques, politiques, tabous sociaux comme le sexe et la masturbation ou l'enfer des drogues, une volonté de dénoncer que l'on cache la mort en société par son explicitation), une solidité musicale (*beat* rapide et effréné, forts et saccadés) dans une sorte de rigidité et complexité sonore.

Pour résumer, le métal est une musique lourde, sensuelle, émotive, pesante, compliquée mais surtout électrique: saturation et son rasoir dans la distorsion pour accentuer la phrase mélodique ou pour obtenir un timbre musical en particulier, ce qui fonde son unicité. Il faut l'avouer, les genres peuvent être difficilement différenciables pour les non-initiés. À cet effet, nous avons produit une double compilation sonore (Québec / International) mise en annexe audio pour illustrer autant la diversité des genres métalliques que l'évolution du son métal sur une période temporelle d'un demi-siècle.

« Le métal a toujours été rejeté et condamné car ce style musical nous confronte à ce que nous aimerions mieux oublier. Ainsi, on devient plus fort en affrontant ce qu'on évite.

Il célèbre ce que nous rejetons, nous renions. Tout en nourrissant nos craintes,

on s'abandonne à ce que nous craignons. C'est pourquoi il restera toujours

une culture de marginaux. » - Sam Dunn, jeune anthropologue canadien.

Finalement, le monde métal recèle d'anecdotes et de rumeurs, de prodigieux succès, de records¹⁰ et de mystères mais regorge aussi d'étonnants scandales et de fatidiques destins. Il est vrai que nombreux sont les symboles, les icônes et surtout les tragédies (assassinats, suicides, accidents, overdoses) qui ont traversé cet univers pour s'inscrire durablement dans l'histoire, du damné « club des 27 » dans le rock anglosaxon des années 1960 au « Black Inner Circle » du black métal norvégien après 1990.

¹⁰ En décembre 2013, *Metallica* devient le premier groupe à jouer sur les cinq continents la même année.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phi

Malgré la tentative du Sénat états-unien de censurer la musique rock sous l'initiative du PMRC, un groupe de pression créé en 1985, elle est toujours un art musical victime de discrimination et de censure dans plusieurs sociétés modernes. Nous aurons d'ailleurs l'occasion d'aborder au chapitre cinq des exemples de cette pression sociale contre un mouvement célébrant bientôt ses cinquante ans.

Cependant, ce type musical, radical mais de moins en moins marginal, est-il vraiment « macabre » ou s'agit-il d'une « musique supersonique qui énerveille ?! »¹¹

TABLE DES MATIÈRES:

REMERCIEMENTS

Introduction – Le métal: la révolution musicale par le cri guttural

- 0.1 Littérature scientifique sur le sujet
- 0.2 L'expérience personnelle
- 0.3 Objectifs de ce mémoire
- 0.4 Méthode pour définir et comprendre l'esthétique métal

CHAPITRE 1 – BRÈVE HISTOIRE DE LA MUSIQUE DITE MÉTAL

- 1.1 Un phénomène intergénérationnel
- 1.2 Ce qu'il faut retenir

CHAPITRE 2 – PORTRAIT D'UN MÉTALLEUX: DE LA CURIOSITÉ AU CULTE!

- 2.1 Les raisons d'un goût musical pour le métal
- 2.2 « Fan un jour, fan toujours »
- 2.3 Le rapport à la musique: de l'écoute à la pratique instrumentale
- 2.4 Le rapport à la corporalité: l'élément capillaire
- 2.5 Regard sur l'esthétique vestimentaire

- 2.6 Le métal favorise la sociabilité
- 2.7 En résumé: le métal est un mode de vie

CHAPITRE 3 – ANALYSE D'UN CONCERT DE TYPE MÉTAL ET SA FONCTION CATHARTIQUE

- 3.1 Qu'est-ce que la catharsis ?
- 3.2 Vers une définition du concert à sonorité métallique
- 3.3 Le concert métal, apogée du moment musical métal:
 - Acte 1: La préparation du spectacle
 - Acte 2: L'ouverture des portes et les acteurs en présence
 - Acte 3: Le concert métal comme expérience dionysiaque
 - Acte 4: L'adieu final par une catharsis achevée
- 3.4 Musique CLASSIQUE versus musique MÉTAL
- 3.5 Nouvelles manifestations gestuelles et corporelles face au son métal:
 - Catharsis chez le spectateur
 - Catharsis en groupe
- 3.6 La philosophie au secours de la musicologie
- 3.7 Conclusion préliminaire

CHAPITRE 4 – L'ARTISTE SUR SCÈNE, LA PERFORMANCE, L'ŒUVRE EN ACTE

- 4.1 Profil général de l'artiste-métalleux
- 4.2 L'artiste sur scène:
 - a- De l'endurance à l'œuvre en acte
 - b- Costume et maquillage
 - c- Les femmes dans l'art métal
 - d- Performer sa vie

¹¹ Introduction de l'émission « La culture, pour ou contre : *Le Heavy Métal* », ARTV, Télé-Québec, 2009.

« DIONYSISME ET CATHARSIS DANS L'ESTHÉTIQUE DU CONCERT MÉTAL, APOGÉE DU MOMENT MUSICAL. »

PAR JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX, SOUS LA DIRECTION DE CLAUDE THÉRIEN.

CHAPITRE 5 — LES VALEURS DU MOUVEMENT MÉTAL: COMBATTRE LES PRÉJUGÉS POUR SORTIR DE LA CLANDESTINITÉ ET AFFIRMER SA DIFFÉRENCE. UNE MARGINALITÉ ASSUMÉE.

- 5.1 Aperçu historique de la censure contre le rock/métal
- 5.2 Ce qu'en disent les métalleux
- 5.3 Les élites actuelles contre ou pour le rock/métal ?
- 5.4 L'héritage du rock comme fondement de la subversion
- 5.5 Le métal est à propos de la vie!
- 5.6 Le concert métal: un buffet de diversité musicale
- 5.7 Le paradoxe de l'immoralité dans l'art
- 5.8 Le métal versus la musique pop
- 5.9 Le métal et la culture en général
- 5.10 Nietzsche dans le métal, entre philosophie et politique
- 5.11 Le métal est-il un art romantique ?
- 5.12 Le métal dans la culture populaire !!!
- 5.13 Esquisse de conclusion

CHAPITRE « 666 » — LE RAPPORT PARADOXAL DES MÉTALLEUX AVEC LA RELIGION

- 6.1 Révolte d'abord et avant tout contre le christianisme
- 6.2 Du satanisme carnavalesque à l'héroïsme chevaleresque
- 6.3 Le métal: rejet catégorique du dieu des monothéistes ?
- 6.4 La musique métal est-elle une religion ?
- 6.5 Une spiritualité moderne: du silence au cri métallique
- 6.6 Dernière station: désenchantement du monde et postmodernisme

Conclusion: Vers une théorie philosophique du concert... et pour une meilleure science de l'acoustique!

BIBLIOGRAPHIE

- BARRUCAND, Dominique. *La catharsis dans le théâtre, la psychanalyse et la psychothérapie de groupe*. Paris, Éditions Epi, 1970, 385 p.
- CHÂTEAU, Dominique. *L'expérience esthétique, intuition et expertise*. France, Éditions Presses universitaires de Rennes, coll. « Aesthetica » dirigée par Pierre-Henry Frangne, Gilles Mouëllic et Roger Pouivet, 2010, 127 p.
- ESCAL, Françoise, NICOLAS, François (dir). *Le concert : enjeux, fonctions, modalités*. Éditions L'Harmattan, Paris, coll. « Musique et champ social », 2000, 255 p.
- JOUTHÉ, Ernst. *Catharsis et transformation sociale dans la théorie politique de Gramsci*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1990, 174 p.
- MENKE, Christoph. « Le regard esthétique — affect et violence, plaisir et catharsis », dans la revue *Philosophiques*, vol.23, no.1, Montréal, UQAM, 1996, p.67-79.
- MÉTIVIER, Francis. *Rock'n philo*, Éditions Bréal, Clamecy (France), 2011, 403 p.
- PIRENNE, Christophe. *Une histoire musicale du rock*, Éditions Fayard, 2011, 797 p.
- POUIVET, Roger. *Philosophie du rock : une ontologie des artefacts et des enregistrements*, France, Éditions PUF, coll. dirigée par Michel Meyer, 2010, 261 p.
- ROUGET, Gilbert. *La musique et la transe, esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession* [1980], nouvelle édition revue et augmentée, préface de Michel Leiris, Paris, Éditions Gallimard, tel, 1990, 4 index, 621 p.

LA MUSIQUE MÉTAL

- BENARD, Nicolas. *La culture Hard-Rock : Histoire, pratiques et imaginaire*, Paris, Éditions Dilecta, coll. « Librairie de Montaigne », 2008, 192 p.
- BENETOLLO, Anne. *Rock et politique, censure, opposition, intégration*, série Musiques et champ social, collection logiques sociales dirigée par Bruno Pécignot et Anne-Marie Green, Éditions L'Harmattan, 1999, 278 p.
- BOBINEAU, Olivier. *Le satanisme : Quel danger pour la société ?*, France, Éditions Pygmalion, avec David Bisson, Alexis Mombélet et Nicolas Walzer, 2008, 330 p.
- CHRISTE, Ian. *Sound of the Beast : L'histoire définitive du heavy métal [2004]*, Paris, Flammarion, traduction d'Anne Guitton, 2007, 416 p.
- CULAT, Robert. *L'Âge du métal*, Camion Blanc — l'éditeur qui véhicule le rock, France, 2007, 520 p.
- DESFOSSÉS, Félix B. *L'évolution du métal québécois — no speed limit (1964-1989)*, Rouyn-Noranda, Éditions du Quartz, préface de Ian Campbell, 2014, 290 p.
- HEIN, Fabien. *Hard rock, heavy metal, metal — Histoire, cultures et pratiques*, Paris, Irma Édition, coll. « Musique et Société », 2004, 319 p.
- MARTINEZ-GALLIANA, Jota. *Satanisme et sorcellerie dans le rock*. Éditions Mascara/Tournon, coll. « Sur la musique », Espagne, 1998, 283 p.
- MOMBÉLET, Alexis et Nicolas WALZER. *La religion métal — Première sociologie de la musique métal*, De Boeck Université, coll. « Sociétés », 2005. (Auteurs des premiers travaux sociologiques sur la musique métal en France)
- WALZER, Nicolas. *Anthropologie du métal extrême*, France, Camion Blanc, 2007, 416 p.
- WALZER, Nicolas. *Satan profane : Portrait d'une jeunesse enténébrée*, Paris, Éditeur Desclée de Brouwer, coll. « Société », 2009, 196 p.
- WALZER, Nicolas. *Du paganisme à Nietzsche, se construire dans le métal*, Camion Blanc, postface de Christophe Pirenne, 2010, 236 p.

FILMOGRAPHIE (EXCLUSIVEMENT FRANCOPHONE)

- DUNN, Samuel et Scott McFADYEN, *MÉTAL : Voyage au cœur de la bête* [Healbanger Journey], Banger Production, Warner Home Video, 2005, 95 min.
- DUNN, Samuel et Scott McFADYEN, *GLOBAL METAL*, Séville Pictures Films, Banger Production, Warner Home Video, 2008, 93 min.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phi

- DUNN, Samuel. « L'ADN du MÉTAL. » [*Metal Evolution*], traduction française au canal Musique Plus, 11 épisodes, rediffusion du 8 décembre 2012 au 24 février 2013.
- MAHEUX, Frédéric. *ART/CRIME, InnerDepravity.com*, FunFilm, 2011, 80 min.
- MARTINEAU, Richard, *Émission Les Francs-tireurs*, Télé-Québec diffusion du mercredi 27 février 2008, entrevue de 60 minutes avec Ian Campbell (auteur-interprète), Christine Fortier (journaliste), Marco Calliari (auteur-compositeur-interprète), le groupe québécois Unexpect et des artistes/adeptes du milieu.¹²

¹² Disponible sur Internet au: <http://www.youtube.com/watch?v=694fSc4ylME> (en trois parties)

LA THÉORIE NON IDÉALE DE RAWLS

TOURÉ MISSIRA

LA THÉORIE NON IDÉALE DE RAWLS : UN COMMENTAIRE

La troisième partie de *Paix et démocratie*¹ traite de la théorie non idéale. Le rôle de celle-ci est de déterminer le comportement des peuples bien ordonnés à l'égard des peuples qui ne sont pas bien ordonnés. Il consiste à décrire à travers les doctrines de la guerre juste, des relations avec les sociétés entravées et de la justice distributive, comment les sociétés bien ordonnées amènent les États hors-la-loi agressifs et les sociétés entravées par les conditions défavorables à respecter *le Droit des Peuples*. Mon texte entend offrir un commentaire critique de cette théorie.

A. LA DOCTRINE DE LA GUERRE JUSTE

Relativement à la doctrine de la guerre juste, Rawls soutient, dans la théorie non idéale, que la seule raison d'entrer en guerre des peuples bien ordonnés est l'autodéfense. Seuls les États hors-la-loi mènent des guerres d'agression pour satisfaire leurs intérêts rationnels; ils ne sont pas raisonnables. Une conduite raisonnable de la guerre devrait viser essentiellement les dirigeants ennemis, seuls responsables des agressions, en ménageant autant que faire se peut les civils et les soldats. Cette capacité de conduire une guerre de manière raisonnable est le propre de l'homme d'État. Il ne suffit pas d'avoir joué un rôle dans l'histoire pour acquérir ce statut. Ce qui, dans la conduite de la guerre, aurait pu le conférer à un homme politique, c'est sa capacité à préparer une paix juste. Cette capacité est renforcée par la culture politique. Ainsi, si le bombardement de civils n'avait pas été une pratique acceptée, les dirigeants alliés n'auraient probablement pas bombardé les villes allemandes et japonaises à la fin de la Seconde Guerre mondiale.

L'analyse de la doctrine de la guerre juste que fait Rawls contient une description de l'homme d'État qui me paraît erronée parce qu'elle exclut un dirigeant comme Napoléon de ce statut, sous prétexte qu'il menait des guerres agressives. On peut concéder à Rawls qu'Hitler n'était pas un homme d'État puisqu'il n'a pas imprimé à l'État allemand une empreinte que la postérité a voulu conserver; mais on ne peut pas dire que Napoléon n'était pas un homme d'État, car il nous a légué le Code civil, les préfetures, la Légion d'honneur, etc. À mon avis, l'erreur de Rawls provient du fait qu'il porte un jugement

¹ John Rawls. *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, Montréal, Boréal, 2013, p.111-146.

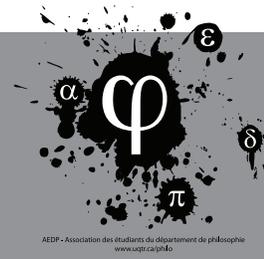
sur un homme du XVIII^e siècle avec les yeux d'un homme du XXI^e siècle. C'est comme si l'on remettait aujourd'hui en cause le statut de grand philosophe d'Aristote parce qu'il s'accommodait de l'esclavage. On ne peut juger du statut d'homme d'État qu'au regard des mœurs politiques d'une époque donnée. Pour moi, l'homme d'État est caractérisé par sa grande sagacité et celle-ci ne peut être détachée d'un contexte historique particulier.

B. LES SOCIÉTÉS ENTRAVÉES

Rawls soutient que les sociétés bien ordonnées ont le devoir d'aider les sociétés entravées par des conditions historiques, géographiques ou un contexte institutionnel défavorable. Le but de ce devoir d'aide est d'améliorer la structure de base des sociétés entravées pour les rendre capables de réaliser une société bien ordonnée. La structure de base d'une société est constituée par ses traditions politiques, ses institutions fondamentales du droit et de la propriété, sa structure de classe, ses croyances religieuses et morales fondamentales et sa culture sous-jacente². Comme ce sont les éléments de cette structure qui déterminent comment la société fonctionne, le devoir d'aide vise à les changer de manière à ce que la société puisse prospérer. Il propose que cette amélioration se fasse selon trois orientations. D'abord, aider les pays entravés à établir des institutions justes et décentes; ensuite, les aider à changer leur culture politique et sociale; enfin, ne plus les aider dès que leur société est bien ordonnée. Toutefois, l'opération d'amélioration de la structure de base des sociétés entravées devra respecter le principe d'autodétermination des peuples. Chaque peuple est, en effet, attaché à sa culture et toute intervention dans ses affaires intérieures devra tenir compte de cet attachement pour ne pas heurter son respect de soi.

Rawls justifie le fondement du devoir d'aide aux pays entravés du *Droit des Peuples*, par les principes de la civilisation et de la culture libérale plutôt que par le degré d'affinité entre les peuples. Selon lui, le devoir d'aide résulterait d'un processus historique. Au départ, il n'y avait pas d'aide. Chaque peuple n'était motivé que par son intérêt propre. Mais à mesure que la coopération s'est développée, l'affinité entre les peuples s'est renforcée au point de rendre les peuples enclins à s'entraider. À la longue, les peuples n'étaient plus mus par leurs intérêts propres ou par leurs seules préoccupations, mais par

² *Ibid.* p.130.



les idéaux et les principes de leur civilisation. C'est ainsi que tout comme la tolérance religieuse ou la condamnation de l'esclavage, le devoir d'aide est devenu un idéal des civilisations libérales et décentes.

Selon moi, la position de Rawls sur le devoir d'aide aux pays entravés soulève une difficulté : elle contrevient au fait du pluralisme raisonnable du *Droit des Peuples*. Rawls soutient en effet que le devoir d'aide concerne la structure de base de la société. Or, cette dernière comporte des éléments culturels, lesquels sont enchâssés dans des doctrines compréhensives. On est obligé, pour faire évoluer un trait culturel rétrograde, par exemple l'excision des femmes, de combattre la doctrine compréhensive qui la soutient et par là même de contrevir au principe du pluralisme raisonnable. Dans ces conditions, pour rendre le devoir d'aide conforme au *Droit des Peuples*, la seule solution qu'il nous reste, étant donné que ces sociétés entravées sont hors-la-loi parce qu'elles ne respectent pas les droits de l'homme, est d'utiliser la force pour les amener à devenir des sociétés décentes.

C. SUR LA JUSTICE DISTRIBUTIVE ENTRE LES PEUPLES

Pour terminer, Rawls discute de la question de la justice distributive entre les peuples. Il cite trois raisons de l'invoquer : l'absence de gouvernement décent des sociétés entravées, le sentiment justifié d'infériorité des peuples pauvres et l'absence d'équité dans le processus politique de la structure de base de la Société des Peuples. Il commence par rejeter le principe de redistribution de Beitz selon lequel les pays les plus riches en ressources naturelles doivent aider les plus pauvres, car la richesse d'un pays provient de sa culture politique et non de l'abondance ses ressources naturelles. Pour montrer le caractère injuste du principe de redistribution de Beitz, Rawls utilise l'exemple de deux sociétés libérales qui choisissent l'une l'industrialisation et l'épargne, et l'autre, la voie pastorale et les loisirs. Il estime que le jour où la société industrielle deviendra beaucoup plus riche que la société pastorale, lui demander de redistribuer ses richesses serait injuste. C'est en prévision de ce genre d'injustice qu'il propose d'arrêter l'aide aux sociétés entravées dès que leur autonomie politique est garantie. Il croit que l'existence d'une limite au-delà de laquelle un peuple est considéré comme pouvant se débrouiller tout seul est essentielle au *Droit des Peuples*. Pour mettre en évidence l'originalité de sa solution, Rawls souligne le contraste entre le devoir

d'aide du *Droit des Peuples* et la position cosmopolitique. Pour un représentant de cette position, le but de la politique étant le bien-être de tous les individus de la planète, si la personne la plus pauvre d'une société quelconque est plus pauvre que celle d'une autre, il est nécessaire de corriger cette inégalité en lui venant en aide. Par contre, pour le *Droit des Peuples*, cette inégalité est parfaitement acceptable et ne n'entraîne pas de devoir d'aide.

L'existence d'une limite au-delà de laquelle un peuple est considéré comme pouvant se débrouiller tout seul me paraît problématique. Je me demande en effet, à partir de quel moment, une société entravée par des conditions défavorables a des institutions suffisamment justes pour ne plus être aidée. Peut-on vraiment être certains, qu'une société a atteint un niveau de développement suffisant, au point de ne plus devoir lui accorder aucune aide, s'il s'avère que les écarts de richesse entre nantis et démunis sont considérables? S'il faut se fier à nos intuitions morales, les trop grands écarts de richesses entre les hommes ne sont pas acceptables. Cela est dû, selon moi, au fait qu'en tant qu'humains, nous ne pouvons pas nous départir d'une certaine conception du bien. Dans ces conditions, la simple conformité au devoir d'aide, tel que Rawls le formule, me paraît insuffisante. Je pense qu'au-delà d'un certain écart de richesses, les sociétés les plus riches devraient aider les sociétés les plus pauvres sans se prévaloir de l'argument qu'il ne tient qu'au bon vouloir des sociétés décentes d'atteindre un niveau de richesse aussi élevé que le leur.

D. CONCLUSION

Pour conclure mon analyse de la théorie non idéale, il convient de souligner l'incohérence entre, d'une part, le devoir d'aide fondé sur l'intervention au niveau des structures de base de la société défavorisée et, d'autre part, le fait du pluralisme raisonnable prôné par le libéralisme. Peut-on faire évoluer la culture politique de la société défavorisée sans égratigner ses doctrines compréhensives? À la décharge de Rawls, je retiendrai toutefois que le philosophe de Baltimore ne prétend pas avoir réglé définitivement les problèmes de la justice internationale, mais simplement avoir ouvert une voie, car le *Droit des Peuples* est une utopie réaliste qui nous réconcilie avec notre monde politique et social.

SOME REMARKS ON RAWLS' "FIRST PART OF IDEAL THEORY" OF HIS LAW OF PEOPLES

OBERTO MARRAMA

INTRODUCTION

The first part of John Rawls' *Law of Peoples*¹ aims to provide the theoretical and practical basis sufficient to bring about an account of international justice which can be reasonably accepted and followed by any liberal democratic society, or by any "well-ordered people."² John Rawls' purpose is to lay down the foundations for what he calls a "realistic Utopia."³

According to Rawls, the fundamental and most basic principles of the Law of Peoples, which shall guide the relationships between all well-ordered peoples, are principles that can be equally accepted by all the representatives of any of the peoples involved. These principles can be deduced by resorting to a thought experiment, that is, as Rawls puts it, a "model of representation."⁴ That model is meant to reproduce the "original position" in which the representatives of liberal peoples would find themselves, provided they act as if they were subject to what Rawls calls a "veil of ignorance": "they do not know, for example, the size of the territory, or the population, or the relative strength of the people whose fundamental interests they represents. Though they do know that reasonably favorable conditions obtain that make constitutional democracy possible—since they know they represent liberal societies—they do not know the extent of their natural resources, or the level of their economic development, or other such information."⁵

1 John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge/London: Harvard University Press, 1999), pp. 11-58. Unless otherwise stated, all references are to this text.

2 I do not consider here the specific case of those peoples or societies that Rawls calls "decent," since their status and their peculiar role within the Society of Peoples is not sufficiently inquired by the author in the first part of his text. Suffice it to say here that Rawls defines "decent societies" as "nonliberal societies whose basic institutions meet certain specified conditions of political right and justice [...] and lead their citizens to honor a reasonably just law for the Society of Peoples" (p. 3, n. 2). If, as Rawls maintains, merely decent societies accept and follow the same principles that determine international relations between liberal democracies, decent peoples and reasonable liberal peoples seem not to be distinguished on account of a different attitude towards international justice and its practice (in fact they are not, and they are addressed altogether by Rawls as "well-ordered peoples," see p. 4). Thus, considered within the international context determined by the Law of Peoples and a reasonably just Society of Peoples, which includes both reasonably just liberal democracies and decent nations (see p. 3), decent nations can be treated just as reasonably as constitutional democracies are (making de facto redundant, on the argumentative plan, any distinction between liberal nations and decent nations with regard to the topic at stake).

3 "Political philosophy is realistically Utopian when it extends what are ordinarily thought to be the limits of practicable political possibility and, in so doing, reconciles us to our political and social condition" (p. 11).

4 According to Rawls, a "model of representation" gives us an account of "what we would regard—you and I, here and now—as fair conditions under which the parties, this time the rational representatives of liberal peoples, are to specify the Law of Peoples, guided by appropriate reasons" (p. 32).

5 Pp. 32-33.

This thought experiment, according to Rawls, reveals the existence of at least eight reasonable principles, which any representative of a well-ordered society would be willing to accept as valid universal principles of justice between all peoples, independently of the actual people he represents.⁶

According to Rawls, representatives of liberal societies must be assumed as representatives of Peoples or Nations, rather than representative of States, since the Law of Peoples limits the two traditional forms of sovereignty that states commonly exercise (that is, autonomous sovereignty over their citizens, and autonomous sovereignty in the management of foreign affairs, included the possibility of declaring and conducting wars against other nations, peoples or states).⁷ In general terms, Rawls accepts the definition of people or nation provided by J. S. Mill in his *Considerations*.⁸

REMARKS

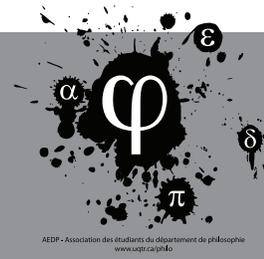
It seems to me that there are some problematic points in Rawls' argument. First, since liberal democratic peoples are characterised as such by a reasonable amount of pluralism and tolerance towards different comprehensive doctrines that may peacefully coexist within a single nation (provided that any of these comprehensive doctrine accepts tolerance and pluralism towards the others), the kind of pluralism required for the foundation of a broader Society of Peoples is not different.⁹ Therefore, I ultimately see no difference between what a libe-

6 As they are listed by Rawls, these principles are: "1. Peoples are free and independent, and their freedom and independence are to be respected by other peoples. 2. Peoples are to observe treaties and undertakings. 3. Peoples are equal and are parties to the agreements that bind them. 4. Peoples are to observe a duty of non-intervention. 5. Peoples have the right of self-defense but no right to instigate war for reasons other than self-defense. 6. Peoples are to honor human rights.

7 Peoples are to observe certain specified restrictions in the conduct of war. 8. Peoples have a duty to assist other peoples living under unfavourable conditions that prevent their having a just or decent political and social regime" (p. 37).

8 John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government* (London: Parker, Son, & Bourn, 1861), p. 287: "A portion of mankind may be said to constitute a Nationality, if they are united among themselves by common sympathies, which do not exist between them and any others—which make them cooperate with each other more willingly than with other people, desire to be under the same government, and desire that it should be government by themselves, of a portion of themselves, exclusively. This feeling of nationality may have been generated by various causes. Sometimes it is the effect of identity of race and descent. Community of language, community of religion, greatly contribute to it. Geographical limits are one of its causes. But the strongest of all is identity of political antecedents; the possession of national history, and consequent community of recollections; collective pride and humiliation, pleasure and regret, connected with the same incidents in the past. None of these circumstances, however, are necessarily sufficient by themselves." See p. 23.

9 See p. 40: "If a reasonable pluralism of comprehensive doctrines is a basic feature of a constitutional democracy with its free institutions, we may assume that there is an even greater diversity in the comprehensive doctrines affirmed among the members of the Society of Peoples with its many different cultures and traditions."



ral democratic society is in itself (and as to how a people determines itself as a liberal democratic people) and what a Society of Peoples finally is. If all the members of well-ordered peoples accept the same principles as foundational for any liberal democracy, and if the acceptance of these principles provides the grounds for a fair dialogue between representatives of these peoples, the Society of People will arise as a liberal democracy in itself, reasonably pluralist and tolerant towards all of its members. Differences between nations within the Society of Peoples would be ultimately treated as differences between comprehensive doctrines are treated within nations.

Second, and as a consequence thereof, if we are conversely to accept that irreducible differences between nations exist (these might be cultural, linguistic, economic, etc., as hinted by Rawls), and if we are to maintain (as Rawls maintains) that these essential differences provide the particular identity of any nation which can be represented as an individual within the Society of Peoples, then these differences should constitute the real and only object of dialogue between reasonable peoples, and no “veil of ignorance” could be coherently hold as a valid or fruitful methodological instrument. Put otherwise, Rawls’ thought experiment of the “original position” seems to require by hypothesis many different nations to originally exist, each with its own particular identity and its particular domestic interests, and to be represented into a sole Society of Peoples, on the one hand. On the other hand, no particular existing nation and no domestic interest can be really represented into the Society of Peoples, because of the veil of ignorance to which national representatives are subject. We are not too far here from a logical contradiction. If we admit that the fundamental interests of democratic societies, as they are expressed solely by the liberal principles of justice for a democratic society,¹⁰ are the same for any and every democratic society, and if these fundamental interests are hold as sufficient both for the constitution of liberal democratic societies and for the constitution of a Society of Peoples (which is something that Rawls maintains), then any fundamental difference between democratic societies within a Society of Peoples (and between peoples effectively capable of organising themselves according to liberal democratic principles of tolerance and pluralism) simply vanishes. Hence, once again, representatives of peoples would have no real particular national interest to represent and to defend in front of an assembly of peers, except for those

¹⁰ P. 32.

interest that are common to all. The outcome would necessarily be a Society of People arising as a unique global liberal democracy in itself. Unfortunately, Rawls rejects this possibility. His refusal does not seem to be the consequence of the development of his arguments though, but is rather posited in a dogmatic way, insofar as Rawls limits himself to resorting to the opinion expressed by past philosophers, such as Kant, Hume, Montesquieu, Voltaire and Gibbon.¹¹

Third, and finally, I find extremely controversial that differences in the economic development and in the possibility of exploitation of natural resources can be accepted as distinguishing traits of different nations, represented on a fair basis in the Society of Peoples. I imagine that a representative of a nation, whose function is to defend the interest of his people, might find not only more rational, but also *reasonable and just*, not to bind his nation to international agreements with more powerful peoples and nations—not at least since his nation will have reached the same level of economic development of the other nations with which he is going to deal on a fair basis, as well as the same possibility of accessing to natural resources. If we are really to discuss and compete on a fair basis between peers, then this equality must be granted and founded on concrete grounds.

CONCLUSION

A veil of ignorance certainly has the effect of creating an abstract space of artificial equality between representatives of nations, but it also hides actually existing material inequalities between different nations, with perverse effects. In the light of these considerations, it seems to me that Rawls demands equality on an abstract level, only to justify the pre-existence of actual unequal nations on the material level, since this inequality provides Rawls’ arguments with the basis upon which any nation or people can be identified as a different actor within the global context (i.e., as an individual capable of being represented in front of a Society of Peoples).¹² I assume it as

¹¹ See p. 36, n. 40.

¹² See, for example, p. 41: “With the laws of Peoples [...] persons are not under one but many governments, and the representatives of peoples will want to preserve the equality and independence of their own society. In the working of organizations and loose confederations of peoples, inequalities are designed to serve the many ends that peoples share. In this case the larger and smaller peoples will be ready to make larger and smaller contributions and to accept proportionally larger and smaller returns.” I cannot honestly figure out which could be the rational arguments that could convince an independent nation to accept a condition of material inequality within a context of formal equality of rights, provided the possibility of a real equal redistribution of wealth and natural resources on a global level. Should there be some, I would

SOME REMARKS ON RAWLS' "FIRST PART OF IDEAL THEORY" OF HIS LAW OF PEOPLES

OBERTO MARRAMA

a methodological principle that, if the original position is to be regarded merely as a thought experiment, then the validity of any consequence we might infer from any given premise must be limited to the abstract plan. Conversely, if we want the original position, or the effects of the original position, to be something which can realistically obtain in this world (as Rawls would want), then the original position cannot and should not be assumed as being just a "model of representation," but it should rather constitute the first and only goal of actual politics (that is, global equality between nations' wealth).

BIBLIOGRAPHY

- Mill, John Stuart. 1861. *Considerations on Representative Government*. London: Parker, Son, & Bourn.
- Rawls, John. 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge/London: Harvard University Press.

at least demand clarification as to what the adjectives of "larger" and "smaller" mean and refer to in this context, especially when referred to a people. What is it for a people to be "small"? I must confess that I find the use of this terms, within a philosophical context, utterly confusing.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.aedp.ca/phi

NOTES

LE LOGOS P.46

COUVERTURE

TÊTE DE VIEIL HOMME
GABRIEL FRANÇOIS DOYEN



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.uqtr.ca/philo



VOLUME 11
DÉCEMBRE 2015