



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

LE LOGOS

VOLUME 12

PRINTEMPS-AUTOMNE 2016

**Vous pouvez soumettre vos textes
philosophiques en les envoyant à
l'adresse suivante :**

lelogos@hotmail.com

Correcteurs

Nathanaël Gilbert

Félix Milette

Jean-François Houle

Jimmy Thibodeau

Daniel H. Dugas

William-Philippe Girard

Samuel Lizotte

Samuel Cloutier

Mike Bellemare

Montage : Mike Bellemare

**Les numéros antérieurs sont disponibles en ligne dans l'onglet
Vie étudiante/Notre journal sur le site www.uqtr.ca/philo**

Table des matières

Jimmy Thibodeau - Les interprétations de la physique quantique.....	p.4
Kym Lymburner - Si les machines peuvent parler, peuvent-elles penser?.....	p.18
Nancy Hubert - La question de l'âme chez Ludwig Wittgenstein.....	p.22
Missira Touré - Faut-il croire à la longue paix de Steven Pinker?.....	p.30
William-Philippe Girard - L'existence de Dieu et ses conséquences dans la réappropriation du monde pour Descartes.....	p.34
Daniel H. Dugas - La signification chez le second Wittgenstein.....	p.38
Louis-Pierre Côté - The existence of god in Descartes' metaphysic.....	p.54
Samuel Lizotte - L'acte vertueux doit-il être désintéressé?.....	p.60
Jimmy Thibodeau - Marx : une défense du déterminisme ou du libre-arbitre?.....	p.74
William-Philippe Girard - Analyse et critique husserlienne de la philosophie de Descartes.....	p.84

Les interprétations de la physique quantique

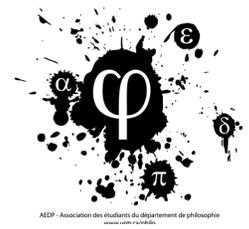
par Jimmy Thibodeau

La physique quantique a beau être un domaine vieux de plus de cent ans, elle soulève toujours de nombreux problèmes et paradoxes, ce qui la place encore aujourd'hui à l'avant-scène des débats et recherches scientifiques. En fait, cette science, aussi appelée mécanique quantique, demeure extrêmement jeune : c'est à se demander si elle n'a pas encore atteint la pleine maturité. Cette situation est parfaitement illustrée par les débats philosophiques qui déchirent les scientifiques sur la nature fondamentale de la mécanique quantique. Si les expériences et les formules mathématiques continuent de faire avancer cette discipline, celle-ci progresse néanmoins un peu « à l'aveuglette ». En effet, malgré le progrès, la réalité physique fondamentale de ce que calculent les physiciens demeure une question ouverte. Bref, la mécanique quantique laisse toujours place à de nombreuses interprétations.

Le présent travail comporte trois objectifs. Le premier est d'expliquer ce qui a amené les scientifiques et philosophes à avancer des interprétations de la physique quantique. Autrement dit, nous analyserons le « nœud du problème », à l'origine de ces interprétations. Le second objectif consiste à présenter les principales interprétations disponibles jusqu'à maintenant : l'interprétation de Copenhague, l'interprétation des « variables cachées » et l'interprétation des mondes multiples. Dans le même temps, nous en profiterons pour remplir le troisième objectif, soit de présenter l'avancement du débat, d'une manière aussi vulgarisée que possible.

Pourquoi peut-on « interpréter » la physique quantique?

Depuis Galilée et Francis Bacon, la science prit un tournant résolument empiriste et expérimental. Le savoir ne se basait plus sur le pur raisonnement ou sur les écrits bibliques. Désormais, la connaissance scientifique devait se fonder sur les observations et l'expérience. C'est ce qui permit à la science d'entrer dans l'ère moderne. Les débats philosophiques, quant à eux, se sont lentement dissociés de la recherche scientifique pour devenir une activité parallèle et indépendante. Bien sûr, la science a toujours apporté son lot de questionnements philosophiques, mais ceux-ci ont fini par se développer « en marge » de la science elle-même. Par exemple, la théorie évolutionniste de Darwin s'est développée indépendamment de ses implications éthiques ou spirituelles, qui n'ont rien à voir avec la recherche des naturalistes. De même, la théorie de la relativité soulève d'importantes difficultés face à notre conception traditionnelle du temps. Pourtant, ce problème n'a pas empêché la théorie d'Einstein de naître quand même. Or, lorsque l'on regarde la mécanique quantique, on constate que la philosophie n'est plus en marge, mais au cœur de la discipline. L'expérimentation et l'observation demeurent très importantes, mais toujours est-il que la physique quantique contient une dimension hautement spéculative, contrairement aux autres sciences qui ne laissent qu'une place très restreinte aux hypothèses ou interprétations. Mais d'où vient un tel changement de paradigme? En fait, on ne peut simplement expliquer cette situation par la jeunesse de cette science. À vrai dire, la mécanique quantique suscite



les débats surtout par son opposition apparente à la mécanique classique. En effet, la physique quantique a remis en question ce principe fondamental qu'est le « déterminisme », en sciences. Pour bien comprendre ce bouleversement, il conviendrait de définir d'abord les concepts en jeu.

En premier lieu, il faut souligner le sens particulier que prend le mot « déterminisme », dans le jargon scientifique. En philosophie, malgré certaines exceptions, le déterminisme revient le plus souvent au principe de causalité : un événement est déterminé s'il est causé par les événements antérieurs. En sciences, par contre, « une théorie est déterministe quand elle permet de prévoir l'évolution d'un système physique de façon certaine à partir de la donnée de ses conditions initiales¹. » Donc, le déterminisme scientifique dépend de la prédictibilité. Jusqu'à l'arrivée de la physique quantique, le déterminisme était largement accepté, car on supposait que tout événement était prédictible, du moins en principe.

Au passage, notons que la philosophie entend parfois le déterminisme comme un nécessitarisme : les événements présents deviennent alors les seuls possibles. Cette conception particulière est sans doute concernée par les débats faisant rage en physique quantique. Toutefois, établir dans quelle mesure elle est affectée demande une étude rigoureuse et approfondie. C'est pourquoi je laisse au lecteur le soin de se forger une opinion sur le sujet, à mesure que nous dévoilerons l'état des lieux au niveau des interprétations de la mé-

1. Sous la dir. de Deligeorges, Stéphane, « Le monde quantique », Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 225.

canique quantique.

Considérons maintenant le cas de la causalité, à ne pas confondre avec le déterminisme lorsqu'il est question de physique. On dit qu'il y a causalité lorsqu'un phénomène donné (la cause) est responsable de l'existence d'un phénomène ultérieur (l'effet). De plus, en physique quantique, on ajoute souvent deux autres critères à la causalité : la localité ainsi qu'une vitesse ne dépassant pas celle de la lumière. Ainsi, serait causale « toute théorie où les interactions se propagent de proche en proche (pas d'action à distance) avec une vitesse toujours inférieure ou égale à c (vitesse de la lumière)². » Cela dit, de récentes avancées en physique quantique (concernant le théorème de Bell, nous y reviendrons) ont permis à certains théoriciens d'imaginer des théories causales n'incluant pas ces deux critères supplémentaires. Quoiqu'il en soit, il importe de mentionner que, si la mécanique quantique remet en question le déterminisme, cela devient beaucoup moins évident en ce qui concerne la causalité. Ainsi, même si le mouvement d'une particule subatomique était fondamentalement imprévisible ou aléatoire, cela ne veut pas nécessairement dire qu'il n'y aurait pas de lien de cause à effet entre son mouvement et son état initial. En fait, la notion de causalité est somme toute peu débattue depuis le XX^e siècle, malgré les avancées mentionnées précédemment.

À la lumière des définitions établies plus haut, nous pouvons maintenant appréhender la façon dont la mécanique quantique se démarque de la mécanique classique. Dans la physique dite classique, provenant

2. Sous la dir. de Deligeorges, Stéphane. *Op cit.* p. 226.

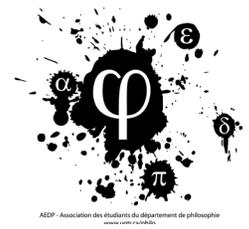
notamment de Newton, nous pouvons prédire le mouvement de n'importe quel objet, pourvu que nous connaissions son état initial, dont sa position et sa vitesse. Ce principe de prédictibilité n'a jamais été mis en défaut, du moins là où la physique classique s'applique. En effet, cette branche de la science est généralement mise en opposition avec la mécanique quantique au sens où elle expliquerait les phénomènes physiques « macroscopiques », donc ceux qui ont lieu à une échelle plus grande que l'atome. À l'inverse, la physique quantique s'intéresse au monde « microscopique », donc aux phénomènes atomiques et subatomiques. Or, si le mouvement des objets macroscopiques est prévisible, il semble en être autrement pour les objets quantiques et microscopiques. Ainsi, la mécanique quantique, plutôt que de prédire avec certitude le mouvement d'objets, va plutôt utiliser les probabilités afin de déterminer les positions probables ou possibles d'un objet donné. Pour ce faire, on utilise des formules telles que l'équation de Schrödinger.

C'est justement cette approche probabiliste qui constitue le « nœud du problème » dans les différentes interprétations de la physique quantique. La question devient alors la suivante : les théories de la physique quantique sont-elles complètes? Autrement dit : l'approche probabiliste témoigne-t-elle de lacunes théoriques ou représente-t-elle tout ce qu'il y a à savoir sur le comportement des objets quantiques? Certains répondront qu'il doit exister des « variables cachées » qui, une fois découvertes, nous permettraient de prédire avec certitude le mouvement des particules atomiques, comme le suggèrent le principe déterministe ainsi que

l'ensemble de la physique classique. En revanche, d'autres rétorqueront que de telles variables cachées n'existent pas et que la méthode probabiliste actuelle est la meilleure méthode que nous puissions avoir. Enfin, certains scientifiques élaboreront des interprétations qui dépassent ce débat polarisé. C'est le cas d'Everett avec sa théorie des mondes multiples.

Mais comment se justifie cette approche probabiliste? Nous verrons que celle-ci se base sur deux principes fondamentaux en physique quantique : la dualité onde/particule et le principe d'incertitude d'Heisenberg.

Si la mécanique quantique a débuté officiellement à l'aube du XX^e siècle, on peut dire, en un sens, que certains scientifiques antérieurs à cette époque faisaient de la mécanique quantique sans le savoir. C'est le cas de ceux qui ont débattu à propos de la nature de la lumière. Était-elle corpusculaire (et constituée de photons) comme le prétendait Newton, ou était-elle plutôt ondulatoire? La science trancha finalement en faveur d'une position hybride, admettant que la lumière se comporte à la fois comme une particule et une onde. Les scientifiques ont pris un certain temps avant de saisir l'ampleur des conséquences d'une telle découverte majeure. Mais, bien assez vite, ils furent frappés par une seconde découverte de taille : toutes les particules subatomiques se comportent de manière ondulatoire et corpusculaire. D'une part, l'existence d'objets quantiques matériels (donc corpusculaires) ne fait aucun doute. Par exemple, lorsqu'une particule subatomique entre en collision avec un autre objet, nous pouvons clairement observer un point d'impact précis. Pourtant, on observe tout aussi bien un comportement ondulatoire des ob-



jets quantiques. Cette situation a été mise en évidence notamment par l'expérience des fentes de Young, qui montre clairement que les particules bougent comme des ondes. Lorsque plusieurs particules subatomiques entrent en collision avec un objet, les points d'impact sont répartis sur l'objet comme si c'était une onde qui l'avait percuté.

Cette dualité onde/corpuscule est très problématique, car le mouvement défini d'un corps s'oppose normalement au mouvement étendu d'une onde. Si une particule bougeait comme une onde, il faudrait admettre qu'elle soit à plusieurs endroits en même temps, un peu comme une onde sonore peut se diriger dans plusieurs directions. Si cette déduction est déjà déconcertante, le mystère ne s'arrête pas là : une autre donnée brouille davantage les cartes. En fait, si l'expérience montre que les particules se comportent indéniablement comme une onde, cela n'est plus vrai lorsque l'on isole une seule particule et qu'on la mesure et l'étudie. Dans ce cas, on observe la position exacte et unique de la particule au moment de la mesure. Toutefois, lorsque l'on détermine une telle position, nous ne pouvons plus observer son mouvement ondulatoire. Et au contraire, nous pouvons très bien calculer le mouvement ondulatoire de n'importe quelle particule (équation de Schrödinger), mais cela nous empêche alors de connaître sa position exacte. Quelle conclusion tirer de cette situation stupéfiante? Les objets quantiques peuvent-ils avoir une position à la fois étendue et précise? C'est afin de pallier cette contradiction que l'on a commencé à proposer des interprétations de la physique quantique.

L'interprétation de Copenhague

La première interprétation fut celle dite de Copenhague. C'est cette école de pensée qui introduisit l'approche probabiliste controversée qui fait encore débat aujourd'hui. Parmi les partisans notoires de cette approche, nous retrouvons Niels Bohr et Werner Heisenberg. Le premier est connu pour sa contribution au modèle contemporain de l'atome. Le second est célèbre pour son fameux principe d'incertitude, sur lequel se base l'interprétation de Copenhague.

Le principe d'incertitude d'Heisenberg théorise essentiellement le problème décrit plus haut, à quelques détails près. Il énonce que, « par essence même, il est impossible de mesurer simultanément la position et la quantité de mouvement d'une particule avec une totale précision³. » Nous verrons cependant que l'expression « par essence même » n'a rien d'anodin. Quoi qu'il en soit, le principe d'incertitude se résume de la manière suivante. Si nous trouvons la position d'une particule, sa trajectoire ou sa vitesse ne peuvent se calculer qu'avec un très grand taux d'incertitude. L'inverse est aussi vrai : si nous calculons la trajectoire et la vitesse d'une particule (en la traitant comme une onde), nous ne pouvons déterminer avec certitude ou précision sa position, puisqu'une onde est étendue dans le temps et l'espace. Cela étant dit, comment expliquer cette situation? C'est à ce moment que le principe d'incertitude devient plus interprétatif. Ainsi, la physique quantique serait *fondamentalement* indéterministe, au sens où la prédictibilité chère à la mécanique classique serait impossible. De

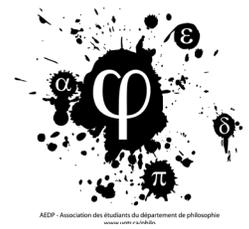
3. Belorizky, Elie, « Initiation à la mécanique quantique », Paris, Dunod, 2000, p. 37.

plus, de meilleurs outils de mesure ne sauraient améliorer la situation, car, la mesure étant ce qu'elle est, elle interférera toujours avec les observations, considérant la dualité onde/corpuscule. En fait, inférer des états déterminés entre les mesures serait arbitraire et impossible : en dehors des observations, il n'y a que probabilité. Par ailleurs, notons que le principe d'incertitude ne s'applique pas seulement au mouvement et à la position des particules. En fait, certaines autres propriétés des particules sont également indéterminées avant la mesure (c'est le cas du spin, nous y reviendrons).

Maintenant, comment cette interprétation résout-elle l'apparente contradiction entre la nature corpusculaire et ondulatoire de la matière? En vérité, l'école de Copenhague est très éclatée, et les esprits sont divisés sur cette question, même si tous s'entendent sur le bien-fondé de l'approche probabiliste. Ici, deux camps principaux se distinguent. En premier lieu, il y a ceux et celles qui considèrent que l'approche probabiliste donne une description satisfaisante de la réalité. Dans ce cas, l'indétermination quantique est réelle : il y aurait, au niveau microscopique, une forme de hasard fondamental. C'est ce qui expliquerait la dualité onde/corpuscule. Ainsi, une particule est semblable à une onde non pas parce qu'elle est littéralement à plusieurs endroits en même temps, mais parce qu'elle *pourrait* être à plusieurs endroits différents. Pourquoi, lors d'une collision avec un objet, les particules élémentaires se répartissent-elles sur la zone d'impact comme une onde? C'est parce que, selon certains calculs, les trajectoires probables des particules sont distribuées comme une onde.

Si l'hypothèse d'un hasard quantique réel est vraie, comment se fait-il qu'il existe deux systèmes physiques contradictoires, soit la mécanique classique et la mécanique quantique? Pour résoudre ce problème, on fait appel à la notion de « décohérence ». Il s'agit d'une théorie tâchant d'expliquer la transition entre les phénomènes quantiques et la réalité macroscopique. Son idée marquante est d'affirmer que les phénomènes quantiques sont trop rapides et petits pour influencer notablement les objets à l'échelle macroscopique. Évidemment, la décohérence est beaucoup plus élaborée que cela, et elle tente de répondre à de nombreux problèmes théoriques plus spécifiques. Néanmoins, elle est encore très débattue et elle doit toujours surmonter certaines difficultés. Nous pourrions creuser un peu plus cette notion lorsque nous aborderons le paradoxe du chat de Schrödinger.

L'autre variante principale de l'école de Copenhague est plus conservatrice et pragmatiste. Elle est notamment représentée par Stephen Hawking. Elle stipule que la physique quantique actuelle, incluant l'approche probabiliste, ne représente pas la réalité. Donc, les différentes théories ne seraient bonnes qu'à effectuer des calculs et des expériences. Cette vision s'appuie sur l'idée que nous n'avons pas accès à la réalité quantique en tant que telle. L'interférence entre la mesure et les phénomènes eux-mêmes représenterait un problème insurmontable. Autrement dit, les physiciens tels que Stephen Hawking rejettent le réalisme en mécanique quantique, cette « doctrine selon laquelle les régularités observées dans les phénomènes ont leur origine dans une réalité physique dont l'existence est indépendante



des observateurs humains⁴. »

Dire d'une théorie qu'elle a un usage autre que celui de représenter la réalité, voilà un point de vue plutôt insolite en sciences. Par ailleurs, cette attitude sceptique et pragmatique peut sembler insatisfaisante, aux yeux de ceux et celles qui veulent une description réaliste et complète de la physique quantique. Pourtant, elle est très populaire parmi les physiciens qui veulent se tenir loin des débats philosophiques interprétatifs et non empiriques. Pour eux, ce qui compte, c'est l'efficacité des calculs et des expériences. Et, de fait, les théories et formules actuelles connaissent une certaine efficacité pratique. Pourquoi s'enliser dans un débat métaphysique dépourvu de preuves expérimentales?

L'interprétation de Copenhague, en général, est très populaire. Elle est même considérée comme l'interprétation de référence, si bien qu'elle est parfois baptisée « interprétation orthodoxe ». Elle a donc beaucoup plus d'autorité que les autres. Sa force réside dans le fait qu'elle n'a pas le fardeau de la preuve. En effet, que l'on croie ou non au réalisme de la théorie de la mécanique quantique, l'interprétation de Copenhague ne suppose pas l'existence de phénomènes non observés. Si l'on dit que la physique quantique actuelle ne représente pas la réalité, nous ne supposons rien, sinon notre propre doute. De plus, même ceux qui considèrent qu'il existe un hasard quantique véritable avancent peu de choses. Les expériences actuelles ne permettant qu'une approche probabiliste en physique quantique appliquée, considérer ce hasard comme vrai n'est pas un très grand pas à franchir. À l'inverse, les

4. Sous la dir. De Deligeorges, Stéphane, *op cit.*, p. 122.

interprétations concurrentes à celle de Copenhague ont comme tâche supplémentaire de prouver les notions qu'elles ajoutent à la physique quantique, de manière parfois *ad hoc*. Cela dit, l'interprétation de Copenhague se bute à des paradoxes que l'on tente de surmonter encore aujourd'hui. D'une part, la notion de décohérence, vouée à être développée dans les prochaines années, est toujours très théorique et il n'est pas encore clair qu'elle puisse expliquer de manière exhaustive et satisfaisante la façon dont un système physique indéterministe peut aboutir à un système physique déterministe, au niveau macroscopique. D'autre part, l'interprétation de Copenhague ne résout pas certaines contradictions gênantes entre les principes physiques qu'elle applique. Ainsi, il est avancé que la physique quantique est indéterministe, et que la position d'une particule ne peut être déterminée qu'après la mesure. Pourtant, tous les physiciens utilisent l'équation de Schrödinger, qui analyse le mouvement ondulatoire des particules, et ce, d'une manière *déterministe*, un peu comme on calcule le mouvement d'une onde en mécanique classique. Même si l'onde est considérée comme un champ de positions possibles pour une particule, il est difficile de justifier la nature déterministe d'un tel champ ondulatoire, du moins selon la perspective indéterministe copenhagoise.

Avant de conclure cette section sur l'interprétation de Copenhague, il importe d'apporter une précision à propos de la question très épineuse des états superposés. Nous avons vu que la nature ondulatoire des particules fait en sorte que celles-ci *peuvent* être à plusieurs endroits différents. Nous avons aussi vu que le principe

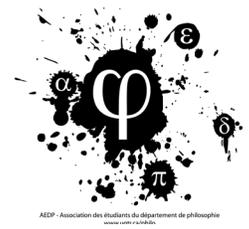
d'incertitude stipule que l'état général d'une particule est indéterminé avant la mesure. Mais en pratique, pour faire différents calculs probabilistes, il faut supposer qu'une particule est vraiment dans plusieurs états et à plusieurs endroits en même temps (sa position et son état étant indéterminés). Une particule dans une telle situation a donc des « états superposés ». Mais alors, que représentent ces états, dans la réalité? Pour de nombreux physiciens, la réponse est claire et sans équivoque : ces états superposés n'ont aucune valeur réelle et ne représentent que des entités mathématiques servant au calcul. Même parmi les partisans de l'interprétation de Copenhague, ce point de vue est assez largement partagé. S'il y a une forme d'indétermination quantique fondamentale, cela ne veut pas dire qu'une particule est littéralement dans plusieurs états et à plusieurs endroits en même temps, ce qui paraîtrait contradictoire. En revanche, lorsque l'on regarde la théorie de la décohérence, la question devient ambiguë. En effet, cette théorie utilise largement le concept d'états superposés. Ainsi, la transition microscopique/macrosopique s'expliquerait par l'annulation progressive des états superposés, qui nous ferait passer d'un monde indéterministe à un monde déterministe. Comment interpréter cette décohérence pour l'appliquer à la réalité? La question reste complètement ouverte.

L'interprétation des « variables cachées »

L'interprétation des « variables cachées » est à l'exact contrepied de celle de Copenhague. Elle a été défendue par de nombreux physiciens. Parmi les plus connus,

notons Albert Einstein, Erwin Schrödinger, John Stewart Bell et David Bohm. Cette vision de la physique quantique refuse d'admettre qu'il puisse exister une indétermination quantique fondamentale. En ce sens, il ne devrait pas y avoir de rupture nette entre l'univers de la mécanique quantique et celui de la mécanique classique. Les particules atomiques et subatomiques devraient être régies également par des lois déterministes. Si l'approche probabiliste représente le mieux que nous puissions faire, ce n'est pas dû à un hasard réel, mais à notre ignorance et notre incapacité actuelle à trouver les *variables cachées* qui, une fois découvertes, nous permettraient théoriquement de prédire avec certitude le mouvement des objets quantiques et leurs états. Autrement dit, le problème de la dualité onde/corpuscule peut se résoudre autrement que par une approche probabiliste. Erwin Schrödinger, par exemple, rejetait la nature corpusculaire de la matière et n'admettait que la nature ondulatoire, de sorte que la mécanique quantique devenait complètement déterministe et soumise à l'équation de Schrödinger. Rappelons-le, les indéterministes pensent plutôt que les ondes quantiques ne représentent que des positions possibles pour les particules, qui seraient plutôt de nature corpusculaire. Au passage, soulignons que l'interprétation de Schrödinger a été très largement rejetée au profit d'autres types d'interprétations déterministes.

Nous pouvons illustrer l'interprétation des variables cachées à l'aide de l'image des jeux de hasard. Prenons l'exemple d'un lancer de dés. Intuitivement, nous pensons qu'un lancer de dés est aléatoire, et que chaque face d'un dé a autant de chances de finir sur le dessus.



De fait, il est impossible de prédire à l'avance le résultat d'un lancer. Pourtant, différentes variables (angle de lancer, surface de la table, force du lancer, etc.) expliquent et déterminent le résultat, de telle sorte que, si nous connaissions toutes les conditions initiales du lancer, nous pourrions prédire avec succès quelle face se trouvera sur le dessus du dé, une fois qu'il aura atterri sur la table. Pour les physiciens déterministes, les particules sont dans une situation similaire : le hasard n'est qu'apparent.

Ainsi est né le fameux débat entre les physiciens indéterministes et les physiciens déterministes. L'illustration la plus frappante de ce conflit représente sans doute cette querelle notoire entre Einstein et Niels Bohr. « Dieu ne joue pas aux dés », disait le premier (bien entendu, Einstein n'avait pas en tête l'analogie citée plus haut...). « Qui êtes-vous pour dire à Dieu ce qu'il doit faire? », répliquait le second.

Maintenant, il faut noter une importante nuance, à propos de l'interprétation des variables cachées. Ce courant de pensée n'affirme pas forcément que l'on peut calculer précisément la position et la vitesse d'une particule, en pratique. Peut-être que cela demeure impossible. Mais, dans ce cas, les obstacles éventuels sont plus techniques (pensons à l'interférence de la mesure) et ne consistent pas en un indéterminisme infranchissable par nature. Au mieux, cet indéterminisme supposé n'est en réalité qu'une forme de chaos déterministe (donc un système prédictible en théorie, mais trop imprévisible en pratique, car trop complexe). Donc, une vision déterministe de la mécanique quantique rend possible

le dépassement du principe d'incertitude d'Heisenberg, mais peut-être d'une manière exclusivement théorique.

L'interprétation des variables cachées se fonde essentiellement sur les problèmes que rencontre l'interprétation de Copenhague. D'abord, il y a le problème de la dichotomie entre la mécanique classique et la mécanique quantique. Puis, il y a la difficulté posée par l'opposition entre certains principes quantiques (par exemple, l'indéterminisme avec l'équation déterministe de Schrödinger). Hormis ces obstacles que nous avons déjà mentionnés, les physiciens déterministes pointent deux autres problèmes majeurs : le paradoxe EPR et le paradoxe du chat de Schrödinger.

Commençons par décrire le paradoxe EPR. Son nom est tiré des initiales de ses trois inventeurs : Albert Einstein, Boris Podolsky et Nathan Rosen. Si ce paradoxe était censé démentir l'interprétation de Copenhague, il a été lui-même réfuté, mais a beaucoup servi au développement de la physique quantique par la suite. Quoi qu'il en soit, exposons le principe de base du paradoxe, en le présentant de manière simplifiée. Pour ce faire, il sera toutefois nécessaire d'introduire la notion d'intrication et de spin. Débutons par le spin. Il s'agit d'une propriété de particule qui n'a pas d'équivalent en mécanique classique (contrairement à la masse ou la charge électrique). Nous n'en ferons pas une présentation théorique, car la tâche, en plus d'être laborieuse, nous ferait dévier grandement de notre objectif, soit de décrire le paradoxe EPR. Ce qu'il faut savoir, pour simplifier au maximum, c'est que certaines particules (dont l'électron) peuvent osciller entre l'état de

spin 1 et 2. Maintenant, en ce qui concerne l'intrication, celle-ci désigne un phénomène particulier où deux particules initialement réunies ne peuvent être considérées comme deux entités distinctes, mais plutôt comme un système unique, même lorsque ces deux particules sont ensuite séparées par une énorme distance. On observe un tel phénomène lorsque deux électrons séparés sont « polarisés », au sens où l'un est dans l'état de spin 1 et l'autre dans l'état de spin 2. Alors, s'ils sont intriqués, cela veut dire que l'un doit être dans l'état 1, et l'autre, dans l'état 2, un peu comme un aimant doit avoir un pôle Nord et un pôle Sud. Donc, peu importe la distance qui sépare deux électrons, s'ils sont intriqués, ils ne peuvent être dans le même état de spin. C'est alors qu'entre en jeu le paradoxe EPR. L'interprétation de Copenhague affirme qu'une particule n'a pas d'état déterminé, tant qu'on ne l'a pas mesurée. Or, si deux électrons sont intriqués, si nous mesurons l'un d'eux et si nous constatons que celui-ci est dans l'état de spin 1, l'autre électron doit nécessairement être dans l'état de spin 2, et ce, même si nous ne l'avons pas mesuré encore. De plus, si l'électron observé passe de l'état de spin 1 à l'état de spin 2, il s'ensuit que l'autre électron intriqué a automatiquement passé à l'état de spin 1 (et on le sait sans aucune autre mesure).

Seules deux conclusions sont possibles. D'ailleurs, ces deux conclusions étaient inacceptables pour un partisan de l'interprétation de Copenhague, à l'époque où EPR a été construit, d'où le nom de paradoxe. Quoi qu'il en soit, ou bien nous devons conclure que des variables cachées déterminent l'état des particules (dans ce cas-ci, le fait d'intriquer des particules ensemble détermine

leur état à l'avance), ou bien nous devons rejeter le principe de causalité locale. Ce principe affirme, rappelons-le, que les relations de cause à effet ne peuvent pas se produire à distance, sans contact intermédiaire. Par ailleurs, les physiciens jugent que, si un changement se produit plus vite que la lumière (la vitesse maximale théorique), le principe de causalité locale est violé, étant donné que le changement serait instantané.

Pour Einstein, Podolsky et Rosen, il fallait forcément tendre vers la première option du dilemme, où les états des deux électrons sont prédéterminés avant que ceux-ci n'aient été séparés, de sorte que leurs changements suivants sont synchronisés et préétablis. La deuxième option, qui préserve l'indéterminisme des deux électrons avant la mesure, nous oblige toutefois à admettre qu'un électron puisse en influencer un autre à distance et instantanément, ce qui relevait initialement de l'absurdité.

Pendant des années, le paradoxe EPR troubla les physiciens, mais il ne fut qu'une objection théorique et non testable. Cette situation évolua lorsque John Stewart Bell parvint à imaginer des conditions nécessaires et testables que doivent respecter des particules intriquées, si l'interprétation einsteinienne des variables cachées est vraie. Ici, l'interprétation des variables cachées n'est pas seulement déterministe : il est sous-entendu qu'elle se base aussi sur les principes de localité, de causalité et de réalisme. Nous avons déjà défini la causalité en introduction, ainsi que le principe réaliste lorsque nous avons parlé de ces physiciens qui croient que la mécanique quantique n'est pas censée représenter la réalité.



Dans une situation de particules intriquées, ces conditions nécessaires à la véracité de l'interprétation des variables cachées locales se nomment les *inégalités de Bell*. Ces inégalités ont non seulement la particularité d'être nécessaires à l'interprétation einsteinienne, mais leur existence prouverait que l'interprétation de Copenhague est incomplète. Mieux encore, les inégalités de Bell sont plutôt testables. Nous disons « plutôt », car les différents tests des inégalités ne peuvent répliquer parfaitement les conditions idéales imaginées dans l'expérience de pensée de Bell. C'est pourquoi les expériences deviennent de plus en plus fiables avec l'évolution des technologies, mais elles n'ont pas atteint la perfection. Quoi qu'il en soit, depuis cette percée majeure, les physiciens se sont empressés d'entreprendre des tests afin de faire avancer le débat. Au commencement, les expériences étaient très imprécises, si bien que les inégalités furent respectées par certaines et violées par d'autres. Cela dit, les expériences suivantes, qui se sont améliorées, ont toutes montré que les inégalités de Bell sont violées. Puis, dès la fin des années 70, les célèbres tests d'Alain Aspect confirmèrent de manière définitive la violation des inégalités, du moins aux yeux des physiciens. John Stewart Bell, qui est résolument déterministe, reconnut lui-même que le paradoxe EPR devait être rejeté ou reformulé. Cela dit, de l'aveu même d'Alain Aspect, « d'un strict point de vue logique, on peut soutenir qu'il reste une possibilité ouverte pour que les théories à variables cachées locales ne soient pas totalement rejetées⁵. » En revanche, cette possibilité n'est prise au sérieux par personne. Les différents tests des inégalités

5. Sous la dir. de Deligeorges, Stéphane. *Op cit.* p.139

(qui sont encore répétés aujourd'hui), bien qu'ils aient une marge d'erreur minimale, sont si nombreux et probants que le paradoxe EPR, en tant qu'argument en faveur du déterminisme, a perdu toute crédibilité.

En admettant que les inégalités de Bell soient violées, il nous faut renoncer à au moins un des principes qui les sous-tendent : la localité, la causalité ou le réalisme. Les physiciens, en grande majorité, ont choisi de rejeter le principe de localité, et ce, pour deux raisons. La première se résume ainsi : admettre que de l'information entre deux particules puisse circuler plus vite que la lumière apparaît être la concession qui heurte le moins le sens commun. De plus, dans les expériences d'Aspect en particulier, il semble que des particules ont bel et bien communiqué plus vite que la lumière. Ainsi, si nous revenons au paradoxe EPR, il nous faut donc opter pour l'option 2 : la causalité *locale* n'est pas universelle. Par contre, le problème, c'est que cette localité est au cœur de la relativité restreinte. Dans ce cas, comment réconcilier la mécanique quantique et la théorie de la relativité? Cette question est encore loin d'être réglée.

Si les théories à variables cachées locales ne sont plus envisagées en mécanique quantique, cela ne veut pas dire qu'il ne peut pas y avoir de théories à variables cachées *non locales*. À ce chapitre, notons l'existence de la théorie de Broglie-Bohm, qui constitue une référence chez les partisans de l'interprétation des variables cachées. Cette conception de la physique quantique a été élaborée par David Bohm, qui s'est inspiré des idées de Louis de Broglie. En pratique, elle est totalement

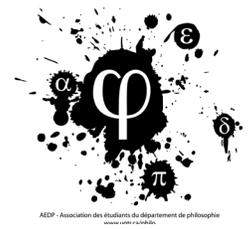
équivalente à l'interprétation de Copenhague, car elle se base sur les mêmes données empiriques et effectue des calculs de la même manière. De plus, elle n'a toujours pas été falsifiée à ce jour. Son avantage est de répondre à certains paradoxes logiques, dont l'opposition avec la mécanique classique. La théorie de Broglie-Bohm est à la base très simple. Elle stipule que la physique quantique est constituée à la fois d'ondes et de corpuscules, contrairement à l'interprétation de Copenhague qui considère que les ondes ne sont pas des phénomènes réels, mais sont plutôt des trajectoires possibles d'une particule. Ainsi, une seule onde serait constituée de plusieurs particules corpusculaires. C'est ce qui expliquerait sa nature étendue, et cette hypothèse permet une compréhension très aisée de l'expérience des fentes de Young, celle qui a d'abord démontré la dualité onde/corpuscule de la matière. Ainsi, les mouvements des particules seraient déterminés par des ondes et suivraient l'équation de Schrödinger. C'est le concept d'onde-pilote.

Selon la théorie de Broglie-Bohm, le principe d'incertitude serait vrai, mais devrait être réinterprété. Toute particule a une vitesse et une position précises. Calculer la valeur de l'une n'interfère pas avec la valeur de l'autre. L'impossibilité de calculer les deux en même temps ne tient pas du hasard fondamental, mais de difficultés techniques qui nous laissent dans l'ignorance. Quant à la non-localité, celle-ci est compatible avec la théorie de Broglie-Bohm dans la mesure où la nature ondulatoire de la matière, qui serait réelle, permet des échanges instantanés entre deux corpuscules, puisqu'ils seraient reliés par une onde.

La théorie de Broglie-Bohm, bien qu'intéressante pour plusieurs, ne rallie pas une majorité de physiciens. La raison principale en est qu'elle est incompatible avec la relativité restreinte, tout comme les autres interprétations en général. Cette théorie devient donc moins attrayante, au sens où elle ne peut pas régler un des problèmes les plus marquants de la physique quantique.

Passons maintenant au célèbre paradoxe du chat de Schrödinger. Cette expérience de pensée, imaginée par Erwin Schrödinger, illustre essentiellement deux choses. D'abord, elle tente de montrer l'aspect contre-intuitif de l'interprétation probabiliste de Copenhague. Puis, elle met en lumière la difficulté logique que représente cette rupture entre le monde microscopique et macroscopique. Décrivons ce paradoxe sans plus tarder.

Imaginons une boîte scellée qui contient un chat et un certain dispositif. Ce dispositif comporte un atome radioactif qui enclenche un certain mécanisme dès qu'il commence à se désintégrer. Le mécanisme, une fois enclenché, libère un gaz toxique pouvant tuer le chat sur le coup. Selon l'interprétation de Copenhague, la désintégration d'un atome radioactif est aléatoire; avant la mesure, nous devons considérer que l'atome s'est à la fois désintégré et préservé (états superposés). Le problème tient au fait que, si cela est vrai pour l'atome, cela devient aussi vrai pour le chat, dont la vie dépend du mécanisme. Ainsi, il faudrait conclure que le chat est à la fois mort et vivant avant la mesure. Pire encore, il faudrait aussi admettre qu'il en est ainsi jusqu'à ce que quelqu'un ouvre la boîte pour regarder. Évidemment, une telle expérience est impossible à reproduire, puisque la moindre observation ou mesure annulerait le



paradoxe. Quoi qu'il en soit, ce problème a profondément embêté les physiciens et philosophes. Pour ceux et celles qui interprètent la physique quantique de manière déterministe, le paradoxe n'en est pas un, car le chat est ou bien mort, ou bien vivant : la mesure n'y change rien. En revanche, pour les partisans de l'interprétation de Copenhague, le problème demeure. Leurs réponses au paradoxe se divisent en deux catégories principales. La première fait appel à la notion de décohérence afin d'expliquer comment les états superposés de l'atome radioactif peuvent ou ne peuvent pas se transposer à l'échelle du chat. Certains diront que le chat est dans un état déterminé avant la mesure parce que les états superposés interagissent rapidement avec l'environnement, de sorte qu'ils ne peuvent pas se maintenir sur des objets de grande taille (comme le chat). D'autres vont plutôt opter pour des expériences tentant de reproduire le phénomène des états superposés à des échelles plus grandes, dans l'espoir de mieux comprendre la décohérence (en admettant qu'elle existe). Malheureusement, étant donné que toute mesure directe est impossible, la tâche devient très difficile et peut laisser place à une interprétation très large des résultats. Quant à la deuxième catégorie de réponses possibles parmi les adhérents à l'interprétation de Copenhague, on y retrouve les physiciens non réalistes qui affirment que le paradoxe du chat de Schrödinger est un faux problème. En effet, si la physique quantique actuelle n'est pas censée représenter la réalité objective, ce paradoxe n'a aucun sens : il transpose un phénomène quantique à la réalité telle que nous la connaissons.

L'interprétation des variables cachées a beau posséder

certains attraits, elle ne rallie toujours pas les physiciens, et ce, pour trois raisons. La première est qu'une telle interprétation soulève de nouvelles questions théoriques (pensons au problème de la compatibilité entre la relativité restreinte et la théorie de Broglie-Bohm). La deuxième tient au fait que cette interprétation déterministe a mauvaise réputation et suscite la méfiance. En effet, elle a essuyé de nombreux revers expérimentaux qui ont notamment mené au triste sort du paradoxe EPR, qui a finalement eu l'effet d'un pétard mouillé. Finalement, la troisième raison met en évidence le fait que les interprétations déterministes sont basées sur des discours purement logiques et non sur des faits expérimentaux inédits ou sur des théories susceptibles de modifier la physique quantique appliquée. Certaines personnes pourraient donc voir ces théories déterministes comme inutiles. Pire encore, d'autres dénoncent le fait que les physiciens déterministes n'apportent aucun paramètre supplémentaire qui puisse être vérifiable expérimentalement. Dans ce cas, affirmer que des variables cachées puissent exister serait arbitraire, voire injustifié et dénué de sens. En tout cas, on peut imaginer que ce le serait d'un point de vue strictement scientifique et physique. Sur le plan philosophique et interprétatif, en revanche, une position déterministe n'en demeure pas moins défendable, même si elle ne se base que sur des spéculations. D'ailleurs, on peut encore espérer de nouvelles données empiriques qui corroboreraient l'existence de variables cachées.

L'interprétation des mondes multiples

Si les débats interprétatifs de la physique quantique opposent surtout les déterministes et les indéterministes, il y a tout de même certaines autres interprétations qui parviennent à intéresser les physiciens. Évidemment, puisque la mécanique quantique laisse une place très large à l'interprétation, on peut imaginer une panoplie de théories métaphysiques, extravagantes et non vérifiables qui seraient néanmoins capables de dresser un portrait cohérent de cette mécanique quantique. On a même inventé une théorie stipulant que notre conscience influence elle-même l'évolution des états superposés : la conscience « choisirait » alors quel état quantique doit subsister, via un lien particulier entre l'observateur et les particules (on retrouve cette idée chez Eugène Wigner, par exemple⁶). Cela représente effectivement une manière d'expliquer pourquoi l'observation altère l'état indéterminé des particules. En revanche, on peut très bien voir à quel point de telles idées peuvent provoquer de lourdes dérives mystiques dans la culture populaire... Qui n'a pas entendu parler de ces gourous prétendant altérer la réalité par la simple pensée? Quoi qu'il en soit, cette interprétation impliquant la conscience soulève des difficultés si importantes qu'elle est très peu considérée en physique (que se passerait-il si le chat de Schrödinger était remplacé par un observateur? « Choisirait-il » sa vie ou sa mort?).

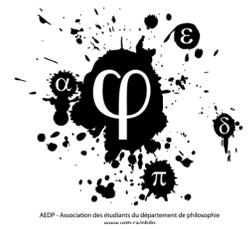
Cependant, il y a bien une interprétation alternative qui retient l'attention de certains physiciens : la théorie des

mondes multiples de Hugh Everett. Elle ne représente qu'une hypothèse, mais elle a l'avantage d'apporter une vision très cohérente de la physique quantique, même si elle peut sembler très contre-intuitive. De plus, elle résout le paradoxe du chat de Schrödinger d'une manière plutôt originale. Comme son nom l'indique, la théorie des mondes multiples présume l'existence de mondes parallèles. Ceux-ci représenteraient l'infinité d'états superposés de la matière. Cela signifie qu'il existe aussi une infinité de mondes parallèles. Si nous prenons une simple particule ayant deux états superposés, alors ces deux états possibles créent deux dimensions parallèles différentes. Ainsi, le nombre d'univers qui se créent dans un seul instant est gigantesque, voire infini.

Maintenant, nous pouvons voir comment cette interprétation résout le paradoxe du chat de Schrödinger. En fait, le chat se retrouve mort dans un univers et vivant dans un autre, tout simplement. Par ailleurs, notons que l'interprétation des mondes multiples est déterministe, en un sens faible. En effet, nous pouvons techniquement prédire le mouvement d'une particule, puisque n'importe quel mouvement possible se produira.

Cela dit, l'idée des mondes multiples est très controversée. On peut se demander, par exemple, comment il se fait qu'une particule puisse à la fois faire et ne pas faire un certain mouvement, ce qui peut paraître contradictoire. Les déterministes conventionnels, par ailleurs, penseraient plutôt que certaines conditions initiales précises ne peuvent provoquer qu'un seul résultat.

6. Gribbin, John., « Le chat de Schrödinger », Le Rocher, coll. « L'esprit et la matière », 1984, p. 243.



Conclusion

Afin de résoudre ces conflits interprétatifs, la physique quantique attend toujours des preuves expérimentales susceptibles de faire avancer le débat. D'ici là, les arguments invoqués n'auront qu'une teneur strictement philosophique, ou presque. Toutefois, on peut aussi se demander s'il est vraiment envisageable de pouvoir un jour observer la nature profonde des objets quantiques, de manière objective. Même cette question est débattue parmi les physiciens. Pour l'instant, par quoi pouvons-nous conclure ce texte, sinon par cette célèbre phrase de Richard Feynman : « Si vous croyez comprendre la mécanique quantique, c'est que vous ne la comprenez pas⁷. »?

7. Zito, Marco, *La vie rêvée des quanta*, dans *Le Monde*, 30 septembre 2013, http://www.lemonde.fr/sciences/article/2013/09/30/la-vie-revee-des-quanta_3487338_1650684.html.

Bibliographie

En ligne :

BOYER-KASSEM, Thomas, « Les interprétations de la mécanique quantique : une vue d'ensemble introductive », *Implications philosophiques*, Université de Tübingen, Pays-Bas, 2015, 7 pages.

LALOË, Franck, et Claude Cohen-Tannoudji, « Comprendons-nous vraiment la mécanique quantique? », *Les Ulis : EDP Sciences*, 2011.

THIERRY, Paul, « Indéterminisme quantique et imprédictibilité classique », France, École polytechnique, 2010, 12 pages.

BOISVERT, Sébastien, « La multiplicité en mécanique quantique », Université du Québec à Trois-Rivières, Canada, 2011, 120 pages.

ZITO, Marco, *La vie rêvée des quanta*, dans *Le Monde*, 30 septembre 2013, http://www.lemonde.fr/sciences/article/2013/09/30/la-vie-revee-des-quanta_3487338_1650684.html.

Livres :

BELORIZKY, Elie, « Initiation à la mécanique quantique », Paris, Dunod, 2000, 113 pages.

Sous la dir. de DELIGEORGES, Stéphane, « Le monde quantique », Éditions du Seuil, France, 1984, 228 pages.

ELBAZ, Edgard, « Quantique », Paris, Ellipses, 1995, 506 pages.

NIKSERESHT, Iraj, « Physique quantique : origines, interprétations et critiques », Paris, Ellipses, Paris, 2005, 267 pages.

GRIBBIN, John, « Le chat de Schrödinger », Le Rocher, coll. « L'esprit et la matière », 1984, 330 pages.

A.M. DIRAC, Paul, « Les principes de la mécanique quantique », éditions Jacques Gabay, France, 1990 [1931], 314 pages.

Si les machines peuvent parler, peuvent-elles penser?

par Kym Lymburner

Connaissez-vous l'intelligence artificielle? Les robots, les machines, les ordinateurs, ainsi que toutes les nouvelles technologies qui ne font qu'évoluer de plus en plus et dont certaines peuvent même parler. Survenant de cet aspect en continuelle croissance, de nombreux films, articles ou livres ont été réalisés, nous laissant avec d'étranges interrogations. Cette technologie nous pousse à nous questionner sur plusieurs problèmes, tels que : « Jusqu'où la technologie peut-elle aller? Est-il possible de développer une machine possédant un niveau aussi intelligent que le nôtre? Serait-il possible qu'un robot développe une conscience? » Cette effervescence nous permet de réfléchir sur le futur, autant sur les questions de la science, de la philosophie ou de l'éthique. La philosophie fait l'examen des grandes questions de la sorte afin d'y trouver des réponses. Est-ce que l'homme sera remplacé par des intelligences dirigeant un corps constitué seulement de matériaux non-organiques? Et si les machines peuvent parler, peuvent-elles penser par elles-mêmes? Nous examinons cette dernière question de manière à comprendre quelques concepts essentiels pour notre réflexion.

Une question telle que « Suffit-il à un ordinateur de parler pour penser? », nous fait automatiquement penser aux films *La matrix*, *Intelligence artificielle*, *Robot* ou *Transcendance*, car elle touche la science informatique où l'on y retrouve un programme informatique qui développe sa propre pensée indépendante. On peut donc se demander jusqu'où l'informatique et ses nouvelles technologies peuvent aller. Eugène Goostman¹

1 DEHLINGER, Mathieu, «*J'ai discuté avec Eugène Gootsman, l'ordinateur intelligent*», Francetv info, [en ligne], page consultée le 20 février 2016. http://www.francetvinfo.fr/sciences/high-tech/j-ai-discute-avec-eugene-goostman-l-ordinateur-intelligent_618181.html

est devenu très célèbre dans le monde de l'informatique parce qu'il a réussi le test de Turing en 2014². Eugène est un programme informatique, qui dit avoir treize ans et être un jeune enfant ukrainien. Ce programme informatique peut faire des conversations avec d'autres personnes. On nomme une machine qui discute un « chatbot »³. Celui qui a créé le test Turing s'appelle Alan Turing. C'est un savant britannique et un pionnier de l'informatique. C'est également lui qui a décrypté la machine « Enigma » pendant la Deuxième Guerre mondiale, en créant un décodeur⁴. Turing implante des conditions particulières dans un programme et crée une machine. Par la suite, il participe à une compétition organisée par l'université de Reading en Angleterre. La question à laquelle il doit répondre est : « Les machines peuvent-elles penser? »⁵. Monsieur Turing propose comme réponse « le jeu de l'imitation ». Celui-ci consiste à ce qu'une personne communique avec deux autres personnes, qu'elle ne voit pas, par messages électroniques sur un ordinateur. L'une des deux personnes est un humain et l'autre est un ordinateur, qui essaie de duper le juge. Le test n'est réussi que si le juge n'est pas capable de dire qui est l'humain et qui est la machine, après avoir reçu la communication.

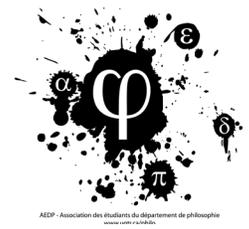
En 1950, Turing a prédit : « Dans cinquante ans, il sera possible de programmer un ordinateur de telle

2 WEBB, Samuel et A.L., *Suffit-il à un ordinateur de parler pour penser?*, Philosophie magazine, p.17-18.

3 Ibid.

4 RENOARD, Jean-Philippe, «*L'énigme Alan Turing*», uzine, [en ligne], page consultée le 20 février 2016. <http://www.uzine.net/article159.html>

5 Ibid.



façon qu'un interrogateur moyen n'aura pas plus de soixante-dix pourcent de chance de procéder à la bonne identification après cinq minutes de conversation»⁶. Le philosophe René Descartes a influencé Turing pour la création de son test avec la cinquième partie de son *Discours de la méthode* où l'on retrouve ces paroles : « [O]n peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles [...], mais non pas qu'elle les arrange diversement, pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent le faire»⁷. L'affirmation de Descartes a poussé Turing à créer cette nouvelle technologie parlante. En 2014, pendant le test de Turing, Eugène, le programme ordinateur, a réussi à faire croire à dix juges sur trente qu'il était un adolescent durant cinq minutes. La machine a usé d'habileté en disant qu'il avait treize ans et qu'il ne parlait pas très bien l'anglais, ce qui jouait dans la tête des juges lors de la conversation⁸. Ce test nous amène donc à nous questionner sur le phénomène des technologies ayant la capacité de communiquer. Si elles s'améliorent, pourraient-elles se faire passer pour des personnes importantes, comme le premier ministre, et ainsi tromper le monde entier? Quels problèmes cela pourrait-il entraîner?

On se demande donc si un programme de la sorte, qui peut communiquer et se faire passer pour quelqu'un d'autre, peut penser? Le philosophe John R.

6 Ibid.

7 Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 2009.

8 RENOARD, Jean-Philippe, «L'énigme Alan Turing», *uzine*, [en ligne], page consultée le 20 février 2016. <http://www.uzine.net/article159.html>

Searle⁹ ne croit pas que si une machine parle, elle peut penser. Il oppose le test de Turing avec la « chambre chinoise », cet exemple qui met en situation un homme enfermé dans une salle où il reçoit des messages sur un ordinateur, en écriture chinoise, mais qui ne comprend pas les langues chinoises. On lui donne un manuel qui lui permet de répondre à des petites questions grâce à la traduction. Celui qui questionne l'homme de l'autre côté de son ordinateur pensera que celui-ci comprend les langues chinoises parce qu'il lui répond. Par contre, l'homme dans la salle ne comprend absolument rien des langues chinoises¹⁰. C'est la même chose pour l'ordinateur, il ne peut comprendre ce qu'il écrit, il tape des mots, mais ne comprend point leurs sens. Le sens des langues chinoises n'est pas acquis dans le cerveau de cet homme car il dépend de son manuel.

Hilary W. Putnam¹¹ apporte un autre argument pour soutenir l'idée que ce n'est pas parce qu'un ordinateur communique ou qu'un robot parle qu'il pense. Le philosophe américain amène l'exemple du « cerveau dans une cuve » dans son œuvre : *Raison, Vérité, Histoire (1981)*. Le film *La matrice* est basé sur cet exemple : tout le monde y vit dans un monde virtuel en pensée, ne se rendant pas compte qu'ils ne sont pas

9 MALHERBE, Jean-François, «John R. Searle, *Les actes de langage. Essai de philosophie linguistique [compte rendu]*», *persée*, [en ligne], page consultée le 20 février 2016. http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1973_num_71_12_5770_t1_0807_0000_1

10 Ibid.

11 LOEWER, Barry, «*Les fondements philosophiques de Matrix expliqués en trois minutes*», *atlantico*, [en ligne], page consultée le 20 février 2016. <http://www.atlantico.fr/decryptage/matrix-philosophie-cerveau-cuve-scepticisme-radical-3-minutes-comprendre-136165.html>

dans la réalité et qu'ils n'ont jamais vécu d'expériences sensibles. Imaginons un cerveau dans une cuve ou dans un bain et que ce cerveau ne possède pas de corps. Ce cerveau pourra penser, mais ne pourra pas vivre d'expériences. En n'ayant jamais eu d'expériences, il ne pourra pas faire des associations, par exemple, associer les mots « pomme » ou « arbre » au domaine de l'empirie dans notre réalité. Il ne pourra avoir ni références, ni sensations, alors on dira qu'un cerveau sans corps donne des mots vides de sens¹², considérant qu'un mot a une signification réel pour celui qui le prononce, que s'il se rattache à un vécu intentionnel.

Pour conclure, la nouvelle technologie nous apporte bien des questionnements et Alan Turing a su faire d'une fiction une réalité avec son ordinateur qui peut communiquer. Nous avons pu constater que la machine *Eugène*, bien qu'elle communique ne peut penser. La machine peut dire le mot « cerise », mais ne pourra jamais exprimer qu'elle sait ce que celle-ci goûte, quelles sensations sont stimulées sous la dent, si elle est amère, sucrée ou salée, car elle n'aura pas vécu l'expérience de la cerise. Il y a encore des débats où certains disent qu'il est probable avec les nouvelles technologies que les machines pensent et d'autres affirment fermement que c'est impossible, mais qui sait ce que l'avenir nous réserve? Peut-être va-t-on inventer une machine qui, à partir de l'analyse des particules, pourra déterminer de façon précise le goût d'un aliment et donner la faculté aux machines de pouvoir sentir réellement?

12 Ibid.

Bibliographie

Livres :

DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 2009 Livre :

Revue philosophique :

WEBB, Samuel et A.L., *Suffit-il à un ordinateur de parler pour penser?*, Philosophie magazine, 98 pages.

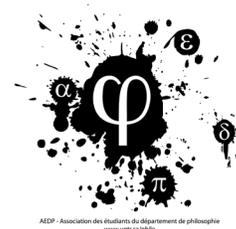
Sites internet :

DEHLINGER, Mathieu, «*J'ai discuté avec Eugène Gootsman, l'ordinateur intelligent*», Francetv info, [en ligne], page consultée le 20 février 2016. http://www.francetvinfo.fr/sciences/high-tech/j-ai-discute-avec-eugene-goostman-l-ordinateur-intelligent_618181.html

LOEWER, Barry, «*Les fondements philosophiques de Matrix expliqués en trois minutes*», atlantico, [en ligne], page consultée le 20 février 2016. <http://www.atlantico.fr/decryptage/matrix-philosophie-cerveau-cuve-scepticisme-radical-3-minutes-comprendre-136165.html>

MALHERBE, Jean-François, «*John R. Searle, Les actes de langage. Essai de philosophie linguistique [compte rendu]*», persée, [en ligne], page consultée le 20 février 2016. http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1973_num_71_12_5770_t1_0807_0000_1

RENOUARD, Jean-Philippe, «*L'énigme Alan Turing*», uzine, [en ligne], page consultée le 20 février 2016. <http://www.uzine.net/article159.html>



La question de l'âme chez Ludwig Wittgenstein

par Nancy Hubert

Dans les dernières années de sa vie, Ludwig Wittgenstein s'est penché sur des questions que l'on retrouve dans le domaine de la philosophie de la psychologie. D'ailleurs, deux monographies sur cette branche portent sa signature : *Remarques sur la philosophie de la psychologie I et II*, publiées pour la première fois, respectivement, en 1947 et 1948. On y trouve alors un Wittgenstein sensible à la question des concepts que l'on retrouve dans ce domaine. Ce dernier voulait essentiellement mettre en place une grammaire des concepts psychologiques et ce même si, dès le départ, il reconnaît que l'indétermination des concepts en philosophie de la psychologie est quelque chose d'inévitable et que la certitude que l'on retrouve dans les sciences exactes ne pourra jamais s'appliquer aux concepts psychologiques. En fait, le philosophe autrichien est d'avis que « la description de la vie psychique est un jeu de langage où parler d'exactitude est grammaticalement tout aussi hors de propos que le serait un cavalier au jeu de dames¹ ». Néanmoins, Wittgenstein nous offre une classification des concepts psychologiques permettant de mettre en lumière l'utilisation qu'il fait de ces concepts tout au long de ses écrits. La catégorisation des concepts permet ainsi d'établir une base suffisamment solide sur laquelle se forge, entre autres, la notion d'âme. Cette notion qui sera définie au cours des pages du présent écrit, se détache de la tradition chrétienne à laquelle elle a tendance à être rattachée. En effet, pour

1 Jean-Jacques ROSAT, « L'indétermination des concepts psychologiques » dans C. CHAUVIRÉ, S. LAUGIER et J.-J. ROSAT (éd.), *Wittgenstein : les mots de l'esprit. Philosophie de la psychologie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, collection Problèmes & Controverses, 2001, p. 16.

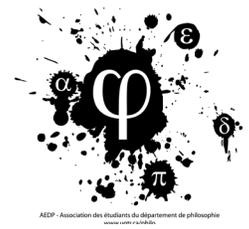
le philosophe autrichien, l'âme n'est en aucun cas une part de divin en nous, elle est plutôt liée au corps, à un point tel que celui-ci « [...] est la meilleure image de l'âme humaine² ». Dès lors, pour comprendre les rouages de la notion d'âme, il est légitime de mettre en lumière la classification des concepts psychologiques de Wittgenstein. Il s'agit d'ailleurs de la première section de cet écrit. Quant à la seconde section, elle sera entièrement consacrée à ce qu'il est possible d'entendre lorsqu'il est question de l'âme wittgensteinienne. Puis, finalement, une dernière section sera consacrée à l'application de celle-ci, puisque pour Wittgenstein, la meilleure façon de rompre avec la tradition dualiste de l'âme est d'étudier son application : application qui se rapproche de l'idée du mouvement de l'âme.

1- CLASSIFICATION DES CONCEPTS PSYCHOLOGIQUES

La classification des concepts psychologiques a pour but de faire ressortir les ressemblances tout comme les différences qui existent entre les différents concepts que l'on retrouve dans le domaine de la philosophie de la psychologie. En fait, Wittgenstein tente de jeter des bases solides dans ce domaine afin que tous puissent comprendre les concepts sans leur conférer une signification fautive ou simplement galvaudée.

Prenons par exemple la notion de douleur. Pour

2 Christiane CHAUVIRÉ, « Le corps humain est la meilleure image de l'âme humaine » dans C. CHAUVIRÉ, S. LAUGIER et J.-J. ROSAT (éd.), *Ibid.*, p. 61.



le philosophe autrichien, elle peut être vue comme une sensation, alors qu'elle ne peut pas être mise au même niveau que la sensation de froid ou de chaud. C'est notamment pour cette idée que l'on pourra alors rapprocher la notion de douleur à celle d'émotion. Or, Wittgenstein est clair, la douleur n'est pas une émotion au même titre que la joie ou la tristesse. Ainsi, face au danger d'une éventuelle confusion, Wittgenstein y va d'une classification des concepts. Ces derniers sont regroupés en trois *sous-catégories* : les impressions sensorielles, les représentations et les mouvements de l'âme³.

Débutons alors par la description des impressions sensorielles. Ces dernières se rattachent à la fois au *domaine* des cinq sens et à la sensibilité directe liée à un objet extérieur. Ainsi, le simple fait de voir un oiseau ou alors de prétendre que ce café est chaud, se rapporte à ce que Wittgenstein appelle les impressions sensorielles. Quant au concept de représentation, celui-ci s'apparente davantage à la subjectivité d'un individu. En fait, la représentation est une impression sensorielle à laquelle on aurait ajouté une réflexion personnelle. Par exemple, l'oiseau que j'observe peut m'être attendrissant. Or, le concept d'attendrissement n'appartient pas en propre à l'animal, il s'agit de ma propre représentation de ce dernier. Dès lors, Wittgenstein prétendra que les représentations sont en fait « soumises à la volonté » de chaque individu⁴. Ajoutons, d'ailleurs, qu'avec les impressions sensorielles, il est possible de connaître le monde extérieur de façon objective,

alors qu'avec les représentations, cela est impossible. Voyons, alors, les représentations comme intrinsèquement liées au concept de subjectivité. En outre, les impressions sensorielles et les représentations des individus sont les deux parties constituantes de l'expérience humaine⁵. Donc, lors d'une simple observation, l'homme fait l'expérience de la réalité par l'entremise à la fois d'impressions sensorielles et de représentations. Puis finalement, vient ce que Wittgenstein appelle les *mouvements de l'âme*. Tout comme les représentations, les mouvements de l'âme ne nous donnent pas accès à la connaissance *objective* du monde tangible⁶. Or, avant de s'attaquer à cette dernière catégorie de la classification des concepts psychologiques, il semble nécessaire d'esquisser une définition de l'âme wittgensteinienne.

2- DESCRIPTION DE L'ÂME

2.1. Les yeux comme reflets de l'âme

Le tout premier constat que fait le philosophe autrichien a trait à la formation des yeux des individus. En effet, il porte une attention particulière aux yeux, qui sont essentiellement ce qui anime le visage. Or, ces yeux, de prime abord, ne sont qu'un composé de plusieurs choses comme la prunelle, la paupière et même les cils. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'ils provoquent tant de questions chez Wittgenstein : « [i]

5 Michel LEDU, *Nature sociale de l'esprit : Wittgenstein, la psychologie et les sciences humaines*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, collection Analyse et Philosophie, 2004, p. 51.

6 Jean-Jacques ROSAT, *Op. Cit.*, p.15.

3 Jean-Jacques ROSAT, *Op. Cit.*, p. 15.

4 Jean-Jacques ROSAT, *Op. Cit.*, p. 15.

Il est à peine croyable que dans les simples yeux d'un être humain – la prunelle, la paupière, les cils, etc. – on puisse se perdre en contemplation jusqu'à en être ravi. Telle est pourtant la puissance des yeux humains⁷ ». Dès lors, Wittgenstein voit le regard comme une *porte* qui possède la capacité d'amener la vision humaine à un *autre* niveau : à un niveau supérieur où il faut faire abstraction des composantes physiques de l'œil pour atteindre *une petite étincelle* qui se situe à l'intérieur du regard, c'est-à-dire l'âme. Donc, les yeux humains, pour Wittgenstein, seraient le *commencement* de quelque chose de plus grand : un passage qui mène à l'âme d'une personne. Notons tout de même qu'en aucun cas il est possible de conférer aux yeux humains une capacité mystique pouvant *transporter* les hommes *ailleurs*. Wittgenstein voit simplement l'âme comme rendue manifeste par les yeux des individus.

2.2. *L'attitude envers un corps = l'attitude envers une âme*

Pour Wittgenstein, l'attitude qu'on adopte face à un corps, par exemple en souffrance, est en fait une attitude qu'on adopte envers l'âme de ce dernier. En effet, le philosophe autrichien explique que lorsqu'une sensation telle que la douleur traverse le corps d'un individu, elle ne traverse pas *en soi* le corps. Une brûlure qui fait bomber la peau de l'index qu'on vient de poser sur un objet chaud est une réaction qui appartient au corps. La sensation de douleur, bien qu'elle soit intrinsèquement

7 Ludwig WITTGENSTEIN, *Remarques sur la philosophie de la psychologie (I)*, Traduction de Gérard GRANDEL, [Ville inconnue], Éditions T.E.R., 1989, § 267.

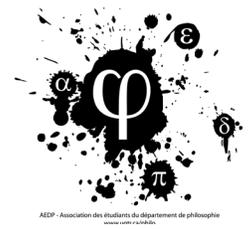
liée à ce composé organique qu'on appelle le corps, est d'un *autre domaine* : l'âme. Notons toutefois l'idée que l'âme est rendue manifeste par le corps, et donc qu'elle n'est pas séparable de ce dernier. En effet, malgré cette distinction entre le doigt meurtri et l'âme qui *ressent* de la douleur, Wittgenstein n'en fait pas deux choses séparées. Or, il n'en fait pas deux choses confondues non plus. En fait, l'âme est une composante essentielle du corps, certes, mais il s'agit de deux concepts qui ne se confondent pas en un seul : « [e]st-ce que je dis en somme que l'âme est elle aussi quelque chose du corps et rien d'autre? Non je ne suis pas si pauvre en catégories⁸ ». Disons plutôt que la sensation de douleur est quelque chose qui *s'exprime* à travers le corps, mais que son siège premier est *dans* l'âme.

C'est d'ailleurs sur ce point que Wittgenstein ne conclut pas de manière directe. En effet, le corps et l'âme ne sont pas qu'une seule chose, mais ils ne sont pas non plus deux choses séparables. Il ne se rattache donc ni à la théorie moniste visant l'unité dans les choses ni celle dualiste voulant que l'âme et le corps soient deux substances distinctes. Néanmoins, notons qu'à ce stade de son argumentation, il ne décrit la notion d'âme que de façon négative en soulignant ce qu'elle n'est pas : ni distincte ni confondue avec le corps.

2.3. *Le pouvoir expressif du corps et la réfutation de l'opacité de ce dernier*

Pour Wittgenstein, l'expressivité est un concept

8 Ludwig WITTGENSTEIN, *Remarques sur la philosophie de la psychologie (II)*, Traduction de Gérard GRANDEL, [Ville inconnue], Éditions T.E.R., 1994, § 690.



propre au corps humain. Cela lui est essentiel : le corps humain possède l'expressivité dans ses caractéristiques *propres*. En fait, les chiffres sont à la calculatrice ce que l'expressivité est au corps humain⁹. Notons, d'ailleurs que Wittgenstein emploie la notion d'expressivité afin de signifier la possibilité du corps humain de transmettre certaines *idées*, certains *messages* ou plutôt certaines impressions sensorielles. L'individu qui vient à notre rencontre les yeux remplis d'eau nous signifie sans doute qu'il est triste ou alors qu'il vient de subir un choc très puissant, comme une grosse douleur au petit orteil, par exemple. Ainsi, l'expressivité du corps humain est sa capacité à témoigner d'une sensation interne ou plutôt à la communiquer à autrui. Dès lors, en conférant au corps humain la possibilité de *communiquer* ce qui se passe à l'intérieur de lui, Wittgenstein rejette l'idée de l'opacité du corps. Cette idée, souvent répandue chez les individus qui divisent l'âme et le corps, consiste à prétendre que le composé organique des individus est quelque chose qui est dépourvu d'une conscience : l'âme est alors le centre de l'activité humaine, ce qui distingue l'individu vivant d'un individu non vivant. Dès lors, le corps ne serait qu'un *automate* qui poursuit son chemin de façon linéaire. Ce qui vient courber le chemin du corps est l'âme, qui serait alors comme un petit capitaine de bateau qui manœuvre le corps comme il lui plaît. Ainsi, ce corps *automate* ou opaque ne permet pas d'atteindre l'intériorité chez autrui. Cette impossibilité, pour Wittgenstein, incite alors l'homme à tomber du côté de la mythologie, où celui-ci tentera alors de pallier son manque de connaissances par des idées qui ne serviront qu'« à opérer un

9 Christiane CHAUVIRÉ, *Op. Cit.*, p. 64.

déboulement du réel¹⁰ ». Cela se fera, par exemple, par la création d'un monde supraterrrestre à caractère divin d'où proviendrait l'âme des individus. Dès lors, le philosophe autrichien est plutôt d'avis que dissocier l'âme et le corps ne pourra que déboucher sur une dichotomie de la réalité, opposant par exemple le monde terrestre à un autre *divin*. En effet, effectuer une séparation de l'âme d'avec le corps consiste à attribuer à chacun une réalité qui leur appartient. Or, il n'existe qu'une seule et même réalité : celle qui ne fait du corps que le reflet de l'âme, qui est elle-même rendue manifeste par ce corps auquel elle est liée.

Notons d'ailleurs que la création de *deux réalités* prend racine à même le langage des individus. En effet, cette *seconde* réalité ne serait en fait qu'un reflet bancal de notre langage, qui dissocie l'âme et le corps en leur conférant à chacun un nom, une signification et une application qui leurs sont propres. Cette division s'effectue, entre autres, dans leurs applications respectives, en associant, par exemple, l'âme à une réalité supraterrrestre et le corps à une réalité terrestre. En somme, pour Wittgenstein, cette séparation entre l'âme et le corps n'est qu'un piège de notre grammaire. En effet, bien que notre vocabulaire nous *force* à voir deux concepts différents, ils n'en demeurent pas moins joints. Cette *jonction* d'âme et de corps est ce qui fait d'une personne, une personne. Les individus ont ainsi la capacité suffisante pour transmettre à autrui leurs sensations internes, car l'âme *s'exprime* par l'entremise de l'expressivité du corps. Un enfant qui pleure, par exemple, exprime la tristesse ressentie par son âme.

10 *Idem*.

Dès lors, l'idée de l'opacité du corps voulant que ce dernier ne soit pas en mesure de communiquer ce qu'il ressent à l'intérieur de lui n'est en aucun cas valable, car le corps est capable d'exprimer ce que l'âme *ressent*¹¹.

2.4. L'âme comme une réaction *primitive* du corps

Wittgenstein voit l'expressivité du corps, entre autres, comme des réactions primitives. En fait, avant toute chose, pour le philosophe autrichien, il y a l'instinct et les réactions du corps, spécialement celles du visage. L'homme a tendance à s'ensevelir sous des concepts lui faisant alors perdre sa base instinctive¹². En effet, en conférant aux individus la capacité de témoigner des sensations internes par l'entremise de la parole, on finit par perdre les *mimiques* ou alors les expressions premières du visage. Par exemple, ressentir de la douleur dans mon poignet est le témoignage d'une sensation à l'intérieur de moi. Or, froncer les sourcils ou laisser échapper un soupir court et sec peut également témoigner d'un certain inconfort. Ainsi, pour Wittgenstein, l'homme a tendance à se revêtir d'un langage réduisant alors le non verbal à un moyen inefficace de communiquer. Or, « [...] le vrai paradigme de la communication se trouve dans les transactions concrètes, non exclusivement langagières, de la vie ordinaire »¹³ : un sourire à une personne qui semble triste, par exemple, est une réaction primitive face à un individu mal-en-point ou

alors une grimace qu'on effectue dans le but de faire rire un enfant en pleurs. Ces exemples sont alors des témoins d'*actions* de la vie quotidienne qu'on pose sans vraiment les préméditer. Ces *mimiques*, ou ces petits gestes, ne sont pas des *actions* qui ont été savamment posées après une longue délibération. Elles sont plutôt le résultat de gestes spontanés, d'une base instinctive que possède l'homme. Cette base, selon Wittgenstein, suffit à assurer la compréhension mutuelle des individus. En effet, le philosophe autrichien instrumentalise le corps, spécialement le visage et le regard. Ces derniers deviennent alors des instruments permettant aux hommes d'acquérir une compréhension mutuelle et ce sans l'utilisation d'un langage verbal¹⁴.

L'âme trouve d'ailleurs son socle dans ces réactions primitives. En effet, dans ces gestes primitifs, notamment de compassion envers autrui, se trouve d'abord et avant tout l'âme. En fait, pour Wittgenstein, l'âme *provoque* la toute première réaction adoptée par un individu : comme la reconnaissance de la tristesse chez l'enfant qui pleure, reconnaissance qui pourra déboucher sur un sourire spontané, par exemple. En somme, Wittgenstein se fait le vaillant défenseur de la dimension irréfléchie du corps, qui trouve sa source dans ce qu'il appelle l'âme. Qui plus est, les réactions primitives, pour le philosophe autrichien, sont suffisantes pour ce qui est de la communication des états internes de l'homme. Dès lors, avant la communication langagière des hommes, il y a ces réactions non préméditées du corps, du visage et du regard. Ces gestes spontanés sont alors vus comme engendrés par l'âme.

11 Ludwig WITTGENSTEIN, *Remarques mêlées*, Traduction de Gérard GRANDEL, Paris, Éditions T.E.R. bilingue, 1990, p. 23.

12 Christiane CHAUVIRÉ, *Op. Cit.*, p. 67.

13 Christiane CHAUVIRÉ, *Op. Cit.*, p. 68.

14 *Idem.*



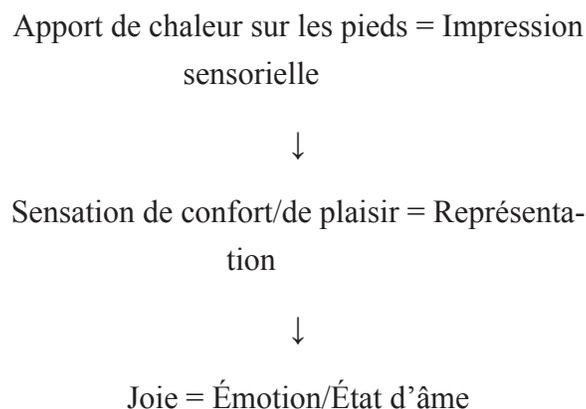
AEDP - Association des Étudiants du Département de Philosophie
www.aedp.ca

3- LES MOUVEMENTS DE L'ÂME

Les mouvements de l'âme sont la *troisième sous-catégorie* qu'offre Wittgenstein dans son tableau de classification. En effet, il y a, pour le philosophe autrichien, les impressions sensorielles, les représentations ainsi que les mouvements de l'âme. Tout comme les représentations, les mouvements de l'âme ne peuvent pas mener l'individu à la connaissance du monde tangible. C'est une impossibilité pour Wittgenstein, car les mouvements de l'âme s'occupent essentiellement de ce qui est à l'*intérieur* de l'homme : ses émotions. En effet, lorsqu'il est question du mouvement de l'âme, il est possible d'y rattacher le concept d'émotion. Ainsi, débutons par déterminer ce qu'entend le philosophe lorsqu'il emploie ce concept¹⁵.

Soulignons avant tout le rapport de synonymie que le philosophe autrichien semble installer entre les émotions et les états d'âme¹⁶. Donc, il est possible de dire que la joie est à la fois une émotion et un état d'âme. Ainsi, pour Wittgenstein, les émotions ont une durée, mais pas de lieu à l'intérieur du corps. En effet, la joie est ressentie par un individu un certain temps. Or, celle-ci n'est pas ressentie à un endroit précis dans le corps, comme le cœur ou le bras, par exemple. Ressentir la chaleur sur nos pieds afin de les réchauffer peut provoquer de la joie chez l'individu, mais on ne peut pas dire que ce sont les pieds qui *ressentent* de

la joie. En fait, l'apport de chaleur est une impression sensorielle, alors que la joie est un état *de l'âme*. Notons d'ailleurs que les émotions, pour le philosophe autrichien, puisent leur constitution première dans les sensations corporelles. Dans le précédent exemple, l'apport de chaleur est le point de départ de la joie chez l'homme. Dès lors, il faut voir les émotions comme une expérience personnelle (composée d'impressions sensorielles et de représentations) ainsi qu'un processus de pensées. Soulignons que la pensée est non localisable dans le corps alors que l'expérience personnelle, oui : l'apport de chaleur, par exemple, se fait sur nos pieds. Or, la joie ne se situe pas sur nos pieds. Qui plus est, la pensée est vue comme non localisable puisque ce n'est pas le membre meurtri qui *pense* la douleur. En somme, l'émotion est un composé d'expérience localisable et de pensée non localisable¹⁷. À la lumière de l'exemple utilisé, il est possible de récapituler la pensée de Wittgenstein à l'aide du schéma suivant :



15 Michel LEDU, *Op. Cit.*, p. 65.

16 Christiane CHAUVIRÉ, *Op. Cit.*, p. 68.

17 Ludwig WITTGENSTEIN, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Traduction de Marc GOLBERG et Jérôme SACKUR, Paris, Gallimard, Collection Tel, 1996, p. 103.

Ainsi, pour Wittgenstein, les mouvements de l'âme se rapportent à ces *changements* ou plutôt à ces *passages* d'un état d'âme à un autre. L'individu peut passer de la joie à la tristesse, par exemple. Ce *passage* sera en fait le mouvement que fait l'âme.

4- QUELQUES IDÉES RÉCAPITULATIVES

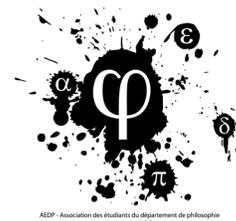
Avant toute chose, soulignons de nouveau que l'homme possède la capacité d'exprimer ce qu'il ressent au fond de lui. C'est ce que Wittgenstein nomme l'expressivité du corps. Cette notion est aux antipodes de l'idée voulant que le corps soit opaque. Un corps opaque est en fait un corps dépourvu de conscience et étant manœuvré par une âme, à l'image d'un capitaine et de son bateau. Il s'agit d'ailleurs d'une division entre l'âme et le corps qui est illégitime pour Wittgenstein. Cette division provient d'un piège de notre langage faisant ainsi du corps, tout comme de l'âme, deux concepts *différents*. Or, pour le philosophe autrichien, l'homme est une union de l'âme et du corps, union où la singularité de chacun ne doit pas être pour autant confondue. De plus, Wittgenstein dénonce l'utilisation du langage puisque celui-ci éloigne les individus de leur base instinctive et censure les réactions primitives des hommes. Or, ces réactions sont suffisantes pour que ces derniers puissent communiquer leurs sensations internes. Ce sont alors des réactions non préméditées, *provoquées*

par l'âme wittgensteinienne.

Quant aux émotions, le philosophe autrichien les appelle également états d'âme. Ceux-ci sont, en fait, des émotions produites à la fois par une expérience personnelle et un processus de pensée. L'expérience personnelle est elle-même composée d'impressions sensorielles et de représentations. Quant à la notion de mouvement de l'âme, elle constitue le *passage* d'une émotion à une autre, soit d'un état d'âme, comme la joie, à celui de la tristesse, par exemple.

En somme, bien que la conception wittgensteinienne de l'âme semble s'apparenter tantôt au monisme tantôt au dualisme, il n'en est rien. Wittgenstein ne tente pas de réfuter l'un ou l'autre de ces courants de pensées, il semble plutôt émettre les idées qui lui semblent les plus légitimes afin de mettre en lumière la notion d'âme. Le dessein du philosophe autrichien était plutôt de prémunir les individus contre une tendance à la fragmentation de notions, dont celles du corps et de l'âme. Wittgenstein souligne d'ailleurs l'idée que la philosophie a *naturellement* comme habitude de créer des dichotomies, or il arrive un moment où il faut « relier ce qu'elle a artificiellement séparé¹⁸ », soit l'âme et le corps. Dès lors, s'il faut relier ce qui a été artificiellement séparé, peut-on y voir ici un état naturel où l'âme et le corps ne serait qu'une seule et même chose ?

18 Christiane CHAUVIRÉ, *Op. Cit.*, p. 69.



1989, 233 pages.

BIBLIOGRAPHIE :

CHAUVIRÉ, Christiane. « Le corps humain est la meilleure image de l'âme humaine » dans *Wittgenstein : les mots de l'esprit. Philosophie de la psychologie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, collection Problèmes & Controverses, 2001, p. 61 à 70.

LEDU, Michel. *Nature sociale de l'esprit : Wittgenstein, la psychologie et les sciences humaines*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, collection Analyse et Philosophie, 2004, 208 pages.

ROSAT, Jean-Jacques. « L'indétermination des concepts psychologiques » dans *Wittgenstein : les mots de l'esprit. Philosophie de la psychologie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, collection Problèmes & Controverses, 2001, p. 13 à 38.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Traduction de Marc GOLBERG et Jérôme SACKUR, Paris, Gallimard, collection Tel, 1996, 320 pages.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarques mêlées*, Traduction de Gérard GRANEL, Paris, Éditions T.E.R. bilingue, 1990, 114 pages.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarques sur la philosophie de la psychologie (I)*, Traduction de Gérard GRANEL, [Ville inconnue], Éditions T.E.R.,

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarques sur la philosophie de la psychologie (II)*, Traduction de Gérard GRANEL, [Ville inconnue], Éditions T.E.R., 1994, 142 pages.

Faut-il croire à la « Longue Paix » prophétisée par Steven Pinker?

par Missira Touré

Dans son texte *The Long Peace*¹, le linguiste, anthropologue, philosophe et écrivain américain Steven Pinker tente d'expliquer pourquoi il croit en un avenir pacifique de l'humanité. Mon but est d'offrir un commentaire de sa thèse. Je commencerai par présenter le constat de l'avènement de la paix qu'il fait, puis j'aborderai les différentes hypothèses par lesquelles il explique l'avènement de la paix. Plus précisément, je chercherai à savoir si cette paix est due à la menace nucléaire, à la démocratie, ou au libéralisme ou si elle dépend d'une certaine façon d'organiser le monde que Kant avait imaginé dans son essai intitulé *Vers la Paix Perpétuelle*.

1. La Longue Paix : le constat

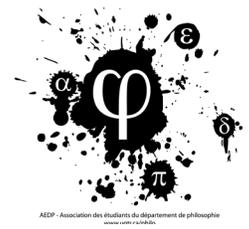
Selon Pinker, les chercheurs ont noté que les décennies post deuxième guerre mondiale sont les plus pacifiques de l'histoire : aucune utilisation de l'arme nucléaire, aucun affrontement entre États de l'Europe de l'Ouest, aucune guerre de conquête n'ont été enregistrés. La conscription militaire est de plus en plus rare dans le monde, la mentalité en matière de respect des droits de l'homme a évolué, jusqu'au point où la Déclaration universelle des droits de l'homme a remplacé comme valeur suprême la nation, le peuple ou la culture. En outre, trois autres facteurs ont été de grands contributeurs à la paix. D'abord, le respect de l'intégrité des frontières par les États; ensuite, leur abandon de la politique de prestige et d'honneur, attitude qui a permis, par exemple, d'éviter l'affrontement entre Américains et Russes dans la crise de Cuba; enfin, le rejet de la

guerre par les populations et les militaires, rejet qu'on a pu observer non seulement lors des multiples manifestations anti guerre des populations, mais aussi lorsque la hiérarchie militaire a instauré un code éthique visant à préserver le plus possible les vies humaines au cours des conflits armés. En somme, d'après Pinker, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, le monde est engagé dans un mouvement politique et culturel contre la guerre. Après ce constat, voyons comment l'auteur explique cette Longue Paix à travers ses réponses à quatre interrogations.

2. La Longue Paix est-elle une paix nucléaire?

Relativement à la première, Pinker commence par présenter la théorie de la paix nucléaire dont l'esprit se résume à cette phrase d'Elspeth Rostow : « Il faut donner le prix Nobel de la paix à la bombe atomique ». Autrement dit, nous devons noter « Longue Paix » à la menace nucléaire. Mais, après examen, Pinker rejette cette hypothèse pour plusieurs raisons. La première, parce que les armes de destruction massive du passé, la dynamite, l'artillerie, les gaz toxiques, etc. n'ont jamais arrêté la guerre ; la seconde, parce que les puissances non nucléaires n'hésitent pas à entrer en guerre avec les puissances nucléaires; la troisième, parce que la prolifération des armes nucléaires n'augmente pas. En plus des quatre grandes puissances, États-Unis, Russie, Royaume-Uni et France, seuls la Chine, Israël, l'Inde, le Pakistan et peut-être la Corée du Nord sont détenteurs de l'arme atomique. Enfin, l'ultime raison selon

1 « The Long Peace », in *Better Angels of our Nature*, Steven Pinker, p. 249-296.



Pinker, c'est que les armes nucléaires utilisées pendant la Deuxième Guerre mondiale pourraient devenir un tabou au même titre que les armes chimiques de la première. Je ne partage pas cet optimisme. À mon avis, les armes sont un moyen de destruction et tant qu'il y aura une volonté de destruction, on ne peut pas préjuger des moyens que les hommes seront prêts à utiliser pour parvenir à leurs fins. Cela dit, abordons une question dont la réponse, si elle s'avérait positive, serait à mes yeux un gage bien plus sûr pour la paix que l'hypothétique tabou des armes nucléaires.

3. La Longue Paix est-elle une paix démocratique?

Relativement à la seconde interrogation, pour identifier dans l'après-guerre une cause de la paix autre que l'annihilation par la guerre, Pinker cite les trois arguments kantien qui expliqueraient la réduction des intentions belliqueuses des dirigeants nationaux. *Primo*, les démocraties ne vont pas en guerre parce que leurs dirigeants doivent des comptes à leurs peuples. *Secundo*, les démocraties ne se font jamais la guerre. *Tertio*, les démocraties « externalisent » leur manière démocratique de gouverner en interne sur la scène internationale. Pinker ne manque pas de souligner les objections contre ces arguments : non seulement depuis l'antiquité des démocraties sont allées en guerre, mais des pays dits démocratiques ont mené des guerres de conquête coloniales et n'ont donc pas « externalisé » leur comportement démocratique interne. Toutefois, Pinker rejette ces objections en disant que ces démocraties n'étaient pas de vraies démocraties et que le processus de démocrat

cratisation n'avait pas encore atteint sa pleine maturité dans ces pays. Même si Pinker tient pour acquis que les démocraties ne se font pas la guerre, il estime toutefois qu'il est prématuré de lier la paix à la démocratie. Cela nous conduit à sa prochaine interrogation.

4. La Longue Paix est une paix libérale?

Relativement à la troisième interrogation, Pinker affirme que la Paix démocratique est la fille de la Paix libérale. Selon lui, si la démocratie apporte la richesse, la santé, une meilleure éducation à tous, c'est parce qu'elle tire profit du réciproque altruisme que la pratique du commerce libéral instaure entre les individus. C'est donc le libéralisme, avec son commerce, qui nous a apporté la globalisation, les nouvelles technologies de l'information et de la communication ainsi que tous les autres développements modernes. Par le passé, le commerce a eu raison de la violence des pillages parce qu'il est plus avantageux que ces derniers. Comme l'histoire nous enseigne qu'il existe une corrélation entre le commerce et la paix, nous devons établir la même corrélation entre le libéralisme et la paix.

Pour ma part, je dois émettre quelques réserves sur l'idée du libéralisme comme facteur de paix. En effet, le commerce n'a pas toujours un caractère angélique. Ne serait-il pas à l'origine des guerres de conquête coloniale qui ont suivi « la découverte de l'Amérique »? Les termes de l'échange commercial sont-ils intrinsèquement justes? Ne défavorisent-ils pas le plus faible? Ces réserves étant faites, espérons, pour arriver à un résultat incontestable, que la dernière des hypothèses de Pinker que nous allons aborder maintenant ne prêtera

pas le flanc à la critique.

5. La Longue Paix est-elle une paix kantienne?

Relativement à la quatrième interrogation, Pinker nous explique qu'après les horreurs de la Seconde Guerre mondiale, des intellectuels ont milité pour un gouvernement mondial, mais que cette idée a été abandonnée aujourd'hui parce qu'elle nécessite l'existence hautement improbable de valeurs partagées entre tous les habitants de la planète. Par contre, le projet de Paix perpétuelle de Kant lui semble plus crédible. Ce projet envisage un monde partitionné en une fédération d'États sans un gouvernement mondial. Son organisation ressemblerait plus à celle de l'UE² qu'à celle de l'ONU³. Malgré le scepticisme des réalistes, Pinker croit à une « Longue Paix » causée par la « Révolution humaine », car l'édition, l'instruction, la science et les autres forces cosmopolitiques ont élargi l'horizon intellectuel des peuples. Dans un monde devenu un « village global », le cercle naturel de nos sympathies s'étend à toute l'humanité comme il s'étendait naguère à la tribu.

Conclusion

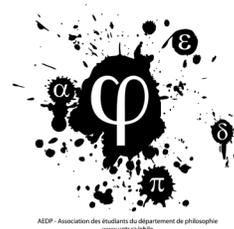
Faut-il partager l'optimisme de Pinker? Oui, nous nous en tenons à la sympathie mondiale suscitée par la mort par noyade dans la mer Égée Aylan Kurdi, ce garçon de trois ans dont la famille tentait de se réfugier en Europe pour fuir la guerre en Syrie. Non, s'il faut constater qu'une fois l'émotion passée, les portes de l'Europe qui s'étaient largement ouvertes après ce drame, se sont lentement refermées.

² Union européenne

³ Organisation des Nations Unies

Bibliographie

Pinker, Steven. *The better angels of our nature*, New York, Vikings.



L'existence de Dieu et ses conséquences dans la réappropriation du monde pour Descartes

par William-Philippe Girard

Le projet des *Méditations métaphysiques* de Descartes, dans son ensemble, est de trouver une voie vers une connaissance certaine. La première certitude de Descartes porte sur l'existence de sa substance pensante, avec le fameux *cogito ergo sum*. La deuxième certitude que Descartes mettra au grand jour, comme nous le montrerons, est l'existence de Dieu. C'est à partir de cette deuxième connaissance certaine que Descartes pourra trouver des connaissances véritables et qu'il sera ainsi en mesure de réfuter les arguments du doute hyperbolique. Notre analyse tournera surtout autour de la deuxième certitude et des possibilités qu'elle nous offre. Nous commencerons tout d'abord par exposer les preuves qu'avance Descartes quant à l'existence d'un Dieu parfait et nous porterons ensuite notre attention sur les conséquences de l'existence de Dieu à l'égard de la recherche de la vérité.

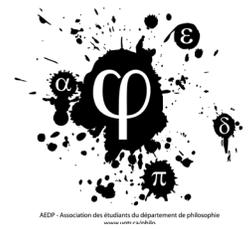
De l'existence de Dieu et qu'il ne cherche pas à nous tromper

Il est possible de penser qu'une chose ne puisse exister, mais il est impossible de dire que l'idée de cette chose n'est pas réelle puisqu'on ne peut pas nier que la substance pensante l'imagine. Nous ne pouvons pas nier l'imagination. Descartes divise les idées en trois catégories. Tout d'abord, il y a celles qui sont innées et qui sont universalisables, par exemple les idées mathématiques, qui forment une connaissance *a priori*. Ensuite, il y a les idées qui proviennent de l'extérieur et qui sont percevables par les sens. Finalement, il y a les idées qui proviennent de la substance pensante elle-même. Afin de prouver l'existence de Dieu, Descartes doit trouver

une idée qui ne provient pas de la substance pensante et qui est éclairée par la lumière naturelle, tout comme l'a été en tout premier lieu la certitude de son existence en tant que substance pensante. L'idée de Dieu ne provient pas de l'extérieur, car elle n'est pas perçue par nos sens. De plus, elle apparaît à l'esprit de Descartes comme celle d'un être parfait et infini contrairement à sa substance pensante. Dieu joue le rôle du modèle parfait auquel la substance pensante peut se raccrocher. Les différences entre le Tout-Puissant et la substance pensante permettent de constituer l'identité de cette dernière. En tant que cause première totalement constituée de perfection et qui ne peut pas se perfectionner davantage, le Souverain Bien est acte pur et la puissance de la substance pensante souhaite devenir acte pur aussi, donc désir perdre son statut d'imperfection perfectible pour devenir totalement parfaite comme Dieu.

Compte tenu de ce qui précède, Descartes a finalement trouvé d'où vient l'idée de Dieu inscrite dans la substance pensante :

Il me reste seulement à examiner de quelle façon j'ai acquis cette idée, car je ne l'ai pas reçue par le sens, et jamais elle ne s'est offerte à moi contre mon attente, ainsi que font d'ordinaire les idées des choses sensibles, lorsque ces choses se présentent ou semblent se présenter aux organes extérieurs de mes sens. Elle n'est pas aussi une pure production ou fiction de mon esprit ; car il n'est pas en mon pouvoir d'y diminuer ou d'y ajouter aucune chose. Et par conséquent, il ne reste plus autre chose à dire, sinon que, comme l'idée de moi-même, elle



est née et produite avec moi dès lorsque j'ai été créé¹.

Les idées doivent nécessairement avoir pour causes des réalités plus parfaites et donc plus réelles qu'elles ne le sont elles-mêmes. De ce fait, l'idée de Dieu ne peut pas naître de la substance pensante puisque celle-ci est imparfaite et finie tandis que l'idée de Dieu est infinie et parfaite. Seulement une cause parfaite et infinie pourrait créer l'idée de perfection et d'infinité pour ensuite l'acheminer jusqu'à la substance pensante. Dieu est donc le seul créateur possible de l'idée de lui-même, c'est une évidence lumineuse. Puisque l'idée de Dieu ne provient ni de l'extérieur ni de la substance pensante, nous pouvons déduire qu'elle est placée à la naissance dans la substance pensante.

Descartes avait auparavant émis l'hypothèse que Dieu, s'il existait, pouvait être un malin génie qui cherchait volontairement à le tromper. En effet, puisque Dieu est par définition tout-puissant, il détermine entièrement l'existence des hommes et pourrait incorporer volontairement de la fausseté en ce qui paraît à l'esprit comme vrai. Ainsi, tout ce qui semble véridique et évident, par exemple les mathématiques, pourrait être totalement erroné ou illusoire. L'évidence lumineuse à laquelle parvient Descartes concernant l'existence de Dieu révèle les intentions du divin. En tant qu'être parfait, l'essence de Dieu contient nécessairement la bienveillance, car un être parfait ne pourrait manquer de bienveillance et donc être malveillant. Alors, puisque Dieu est bienveillant, il ne nous tromperait pas volontairement et n'essaierait pas non plus de nous empêcher

¹ René DESCARTES, op. cit., p. 78.

de sortir de cette illusion. En conséquence, il n'est donc pas un malin génie comme l'avait auparavant supposé Descartes.

C'est au cours de sa cinquième méditation que Descartes énonce à sa manière l'argument ontologique devenu célèbre par Anselme de Cantorbéry afin de clore son argumentaire sur l'existence de Dieu. Comme nous l'avons déjà établi, l'une des qualités principales composant Dieu est sa perfection. Or, la perfection inclut en elle-même plusieurs autres qualités telles que l'existence. En effet, un être qui n'existe pas ne peut pas être parfait. Or, puisque la perfection, en tant qu'essence de Dieu, contient aussi l'existence en elle, on peut affirmer que l'existence ne peut être séparée de cette essence. L'existence est donc aussi l'essence de Dieu. De ce fait, quand nous pensons à Dieu, nous pensons aussi à son existence grâce à notre entendement (nous reviendrons sur ce qu'est l'entendement plus loin dans le texte). Si nous ne pensions pas à Dieu, cela reviendrait à dire que son existence ne viendrait pas à notre pensée. Puisque Dieu apparaît à notre entendement, il existe donc nécessairement.

Que Dieu n'est pas la source de nos erreurs et qu'on puisse sortir de la tromperie

Évidemment, le fait que Dieu ne soit pas la source de nos erreurs implique que quelque chose d'autre soit la cause de toute cette tromperie. Il est impossible, tout comme le chaud et le froid, le haut et le bas, la justice et l'injustice, ou encore comme tout autre concept, de ne pas penser l'idée de perfection sans penser son idée

contraire : l'imperfection. Descartes appelle cette idée contraire de Dieu le néant, qui correspond à ce que l'on pourrait appeler le mal. Bien qu'il soit imperfection ultime, celui-ci n'est pas quelque chose de positif en soi. Le néant est plutôt un négatif de Dieu, un manque de celui-ci. De ce fait, la fausseté est elle aussi un manque de la vérité. Selon Descartes, la substance pensante est logée entre l'idée de Dieu et l'idée du néant. C'est pourquoi la substance pensante se retrouve souvent confrontée à l'erreur. N'étant pas infinie et parfaite, la substance pensante n'a pas une faculté de détermination de la vérité parfaitement fonctionnelle. Descartes pense que Dieu aurait pu créer la substance pensante comme lui, en tant qu'un être parfait, mais qu'il s'est volontairement abstenu de le faire :

De plus, il me tombe encore en l'esprit, qu'on ne doit pas considérer une seule créature séparément, lorsqu'on recherche si les ouvrages de Dieu sont parfaits, mais généralement toutes les créatures ensemble. Car la même chose qui pourrait peut-être avec quelque sorte de raison sembler fort imparfaite, si elle était toute seule, se rencontre très parfaite en sa nature, si elle est regardée comme partie de tout cet Univers².

Autrement dit, l'hypothèse de Descartes se résume en ce que la raison qui a poussé Dieu à ne pas créer parfaitement les choses composant le monde n'était point de limiter sa propre perfection à travers elles, mais bien de créer une perfection tout autre. Si Dieu avait créé un monde parfait composé seulement de substances parfaites, il n'aurait créé que ce qu'il est déjà, c'est-à-dire

² René DESCARTES, op. cit., p. 85.

la perfection infinie. Or, le concept d'infinité est mathématiquement fait de sorte que des énoncés tels qu'« infini + 1 » ou « infini + infini » ne puissent donner autre résultat que l'infinité elle-même. En quoi consisterait l'œuvre de Dieu, s'il n'avait créé que ce qu'il est déjà, sinon un travail nul? Tout comme un sculpteur qui crée un chef-d'œuvre à partir d'un bloc de pierre (ce bloc de pierre étant parfait dans la mesure où il remplit sa fonction propre d'être de la pierre), Dieu a créé le monde en y soustrayant, grâce au néant, quelques perfections, mais en créant quelque chose de tout aussi grandiose. Le « mode d'être » du bloc de pierre change pour devenir mode d'être de statue. Il est impossible cependant de penser à la statue sans penser au bloc de pierre dans lequel elle s'est fait sculpter, car ce bloc de pierre fait toujours partie de l'identité de la statue. Si l'on pouvait observer un bloc de pierre identique au premier, on imaginerait facilement la statue à l'intérieur de ce bloc. De la même façon, les choses imparfaites du monde conservent quand même l'identité du monde parfait et contribuent également à l'identité de ce Tout. La substance pensante, qui est loin d'être parfaite, fait partie de cette création parfaite qu'est le monde et qui n'est pas Dieu.

Sous prétexte que Descartes connaît les intentions de Dieu, il lui est possible de déterminer la source des erreurs et la manière d'y remédier :

[...] toutes les fois que je retiens tellement ma volonté dans les bornes de ma connaissance, qu'elle ne fait aucun jugement que des choses qui lui sont clairement et distinctement représentées par l'entendement, il ne se peut faire que je



me trompe ; parce que toute conception claire et distincte est sans doute quelque chose de réel et de positif et partant elle ne peut tirer son origine du néant, mais doit nécessairement avoir Dieu pour son auteur, Dieu dis-je, qui, étant souverainement parfait, ne peut être cause d'aucune erreur ; et par conséquent il faut conclure qu'une telle conception ou un tel jugement est véritable³.

L'entendement est la faculté de la substance pensante qui lui permet de recevoir les idées. Cependant, il n'est pas parfait puisque la substance pensante n'a pas accès à toutes les idées qui existent. Dieu a donné à la substance pensante la faculté de juger la validité des idées reçues. Le jugement qui se heurte à des idées que la substance pensante ne connaît pas parfaitement ne sera pas efficace. Il faut connaître parfaitement une idée afin qu'elle soit éclairée par la lumière naturelle de Dieu, avant de chercher à déterminer sa valeur.

Finalement, l'existence de Dieu nous permet de prouver l'existence du monde matériel perçu par nos sens. En effet, puisque Dieu nous a dotés de la sensibilité, il serait trompeur de sa part de nous soumettre à un monde illusoire. Or, du fait que nous savons que Dieu ne cherche pas à nous tromper, nous savons que les sens dont il nous a dotés ne sont pas futiles et qu'il existe bien un monde matériel extérieur à la substance pensante qui a été créé par Dieu.

Conclusion

Ainsi donc, Descartes a, en tentant de prouver l'existence

³ René DESCARTES, op. cit., p. 95.

tence de Dieu, également trouvé que celui-ci n'est pas trompeur. En effet, Dieu ne peut avoir aucun défaut puisqu'il est en définition parfait. C'est ainsi que l'idée de Dieu est l'idée d'un être parfait et infini. Nous ne pouvons pas détacher ces caractéristiques de notre idée de Dieu. Or, l'existence faisant partie de la perfection de Dieu, nous ne pouvons pas détacher l'existence de celui-ci. Descartes a également cherché à se sortir de l'impasse du doute hyperbolique qui l'empêchait d'avancer d'un pas certain vers une connaissance véritable. Grâce à la preuve de l'existence de Dieu, il découvre les causes de ses erreurs et les raisons pour lesquelles Dieu ne l'a pas créé parfait comme lui. Ce faisant, il comprend que Dieu lui a tout de même donné le moyen de trouver la vérité même s'il lui a semblé en premier lieu être impossible de ne pas douter de tout. Finalement, Descartes a réussi à trouver la voie qu'il cherchait pour bâtir un système de sciences solides et fiables grâce à sa certitude de l'existence de Dieu.

BIBLIOGRAPHIE

- DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*, traduit par Florence Khodoss, 5^{ième} édition, Paris, PUF, 1968, 312p. (Coll. « Les grands textes », n° 20 585)
- « Méditations métaphysiques », dans *Wikipédia*, 7 décembre 2003, https://fr.wikipedia.org/wiki/M%C3%A9ditations_m%C3%A9taphysiques (Page consultée le 6 février 2016)
- « *Meditations on First Philosophy* », dans *Wikipédia*, 17 octobre 2003, https://en.wikipedia.org/wiki/Meditations_on_First_Philosophy (Page consultée le 8 février 2016)

La signification chez le second Wittgenstein

par Daniel H. Dugas

L'une des interrogations du premier Wittgenstein (notamment celui des *Carnets* et du *Tractatus logico-philosophicus*) concerne la signification des propositions. Il s'inspire de son mentor, Russell, pour lequel la signification se trouverait dans des complexes, c'est-à-dire des tous, des combinaisons d'objets : « 5.5423 – Percevoir un complexe signifie que ses éléments sont dans tel ou tel rapport¹. » Ces rapports entre les objets permettent de les combiner. Les relations semblent donc aussi faire partie des complexes. Par exemple : « Cette montre est sur cette table². » L'objet composé « montre » est dans la relation « être sur » l'objet composé « table ». On peut illustrer la forme de ce complexe par aRb , c'est-à-dire que l'objet a (la montre) est dans la relation R (être sur quelque chose) avec b (la table). La signification de cette proposition est ainsi le complexe correspondant, soit « une montre étant sur une table ». Une des difficultés que pose le complexe russellien est la suivante. Si une montre est un objet complexe du fait qu'elle est composée d'objets simples tels que sa matière, ses engrenages, etc., on peut toujours décomposer ce genre d'objets simples en d'autres objets simples de telle sorte qu'ils deviennent à leur tour des objets composés. C'est une des choses qui fait hésiter Wittgenstein quant à la nature de la signification et à celle des objets simples : « Comment me représenter le simple³? » se demande-t-il. Le second Wittgenstein, nommé ainsi dans les *Recherches philosophiques* (aussi nommées les *Investigations philosophiques*), cesse de se tourmenter

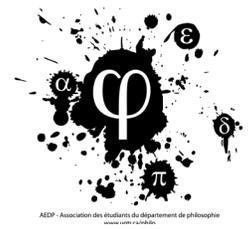
1 Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993 [1922], p. 90.
2 *Idem*, *Les Carnets 1914-1916*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 134-136.
3 *Ibid.*, p. 96.

avec cette idée. Il prend conscience que la signification se trouve peut-être moins dans les complexes que dans l'emploi qu'on fait des noms, des phrases et/ou des propositions. Pour tenter de rendre compte de cette nouvelle façon de concevoir la signification chez lui, je parlerai tout d'abord de l'enseignement ostensif et de la dénomination, de la signification en tant qu'emploi et de la compréhension de la signification. Je poursuivrai en abordant les questions du contexte et des circonstances, des jeux de langage, de leurs règles, et terminerai avec ce qu'entend Wittgenstein lorsqu'il parle d'accord ou de convention.

Ce portrait de la signification chez le second Wittgenstein que je ferai ici sera inévitablement incomplet pour différentes raisons : il y a des choses qui peuvent m'avoir échappé, d'autres que j'effleure peut-être sans les mentionner explicitement et encore d'autres dont j'ai fait simplement abstraction (les familles de jeux de langage, l'opposition entre le langage privé et le langage public, la question de la métaphore et de la double signification) pour ne sélectionner que les idées qui me semblaient suffisantes à l'atteinte de mon objectif. Inutile de dire que cette sélection est arbitraire et qu'elle ne constitue en aucun cas une revue exhaustive de la question de la signification chez le second Wittgenstein.

1. Ostension, dénomination et apprentissage

L'ostension est une façon de faire comprendre à quoi l'on réfère lorsqu'on utilise un mot que quelqu'un ne connaît pas ou qu'il ne se représente pas bien. Par exemple, pointer la couleur rouge pour expliquer en



quoi elle consiste à quelqu'un qui parlerait une autre langue : « l'enseignement ostensif des mots établit une relation d'association entre le mot et la chose⁴. » Cette relation d'association établie par ce type d'enseignement peut contribuer à la compréhension d'un mot dans la mesure où ce mot « est en relation avec un apprentissage déterminé. En relation avec un autre apprentissage, le même enseignement ostensif [...] aurait produit une tout autre compréhension⁵. » Une des limites de l'enseignement ostensif est qu'il peut difficilement permettre de faire comprendre une idée abstraite telle que le concept d'« idée » lui-même puisqu'on ne peut pas pointer une idée comme si elle faisait partie des choses observables du monde.

En ce qui concerne l'apprentissage du langage par la dénomination, Wittgenstein avance qu'elle consiste dans le fait d'attacher une étiquette à une chose et qu'elle représente en quelque sorte une préparation à l'emploi d'un mot : « Nous dénommons les choses et nous pouvons ensuite parler d'elles, nous référer à elles en parlant⁶. » Autrement dit, et comme le remarque Malherbe dans un exemple, connaître un mot n'implique pas savoir l'utiliser : « ce n'est pas parce que j'ai pu nommer correctement une pièce du jeu d'échecs que je suis plus avancé sur son usage⁷. » Effectivement, il ne suffit pas de connaître un mot pour que sa signification en émerge, il faut également savoir l'employer : «

pour qu'il y ait sens pour l'enfant humain il faut qu'il apprenne à employer les mots⁸. »

En bref, l'enseignement ostensif et la dénomination ne constituent pas à eux seuls la façon d'apprendre et de comprendre la signification d'un mot, il importe aussi de savoir comment l'employer.

2. Signification

Wittgenstein entame les *Recherches* en s'inspirant d'une citation de Saint-Augustin. Ce dernier y dit que les mots du langage dénomment des objets et que les phrases représentent le lieu où les dénominations sont combinées : « C'est dans cette image du langage que se trouve la source de l'idée que chaque mot a une signification. Cette signification est corrélée au mot. Elle est l'objet dont le mot tient lieu⁹. » C'est comme si la signification était collée au mot et qu'elle le suivait chaque fois qu'on l'employait. Ne nous méprenons cependant pas, Wittgenstein éprouve quelques réticences en ce qui concerne l'idée du mot-étiquette. Soutenir cette perspective, c'est comme si on croyait que « la signification était un halo que le mot portait avec lui et transportait dans tous ses emplois¹⁰ », comme si sa signification était fixée et figée une fois pour toutes.

Avant d'entrer davantage dans les détails de ce en quoi consiste la signification chez l'Autrichien dans sa seconde période, il y a un autre élément dont il faut tenir compte quant à la signification : il ne faut pas « confondre la signification d'un nom avec ce ou

8 Oussama ARABI, *Wittgenstein : Langage et ontologie*, Paris, Vrin, 1982, p. 92.

9 WITTGENSTEIN, *op. cit.*, §1.

10 *Ibid.*, §117.

4 *Idem*, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004 [1953], §6.

5 *Ibid.*, §6.

6 *Ibid.*, §27.

7 J.-F. MALHERBE, *Langage ordinaire et philosophie chez le second Wittgenstein*, Louvain-La-Neuve, Série pédagogique de l'institut de linguistique de Louvain, 1981, p. 51.

celui qui porte le nom¹¹ ». L'exemple qu'en donne Wittgenstein se trouve au quarante-quatrième paragraphe des *Recherches*. Il dit que la proposition « Nothung a une lame acérée » a un sens, et ce, peu importe si cette épée existe encore ou non : pour le second Wittgenstein, le « nom s'emploie aussi en l'absence de son porteur¹². » C'est entre autres à partir de tels exemples que l'on peut affirmer que le second Wittgenstein a mis de côté la thèse selon laquelle le sens est la référence, le complexe auquel renvoie un nom. Il préfère dorénavant défendre l'idée que « la signification peut continuer d'exister tandis que celui qui porte le nom n'est plus depuis longtemps¹³. » Il n'omet cependant pas de nuancer son propos en disant qu'il y a certains mots qui s'emploient uniquement en présence de leur porteur et qui peuvent être substitués aux noms dans certaines propositions. Ce sont généralement des pronoms qui permettent cette substitution. Par exemple, le pronom démonstratif « ceci » ne peut que très rarement se passer de son porteur et d'un geste ostensif : sa signification en dépend. S'il s'en passe, cela créera quelque chose comme une ambiguïté, un vide sémantique, un effet de non-référentialité ou encore un effet de polysémie étant donné que le pronom « ceci », en l'absence de son porteur, pourrait renvoyer à plusieurs autres choses, voire à n'importe quelle chose qui se trouve dans le contexte de son énonciation.

Mais Wittgenstein ne s'en tient pas à ce que je viens de dire pour mieux comprendre ce qu'est la si-

11 Joachim SCHULTE, *Lire Wittgenstein*, Paris, Éditions de l'éclat, 1992, p. 145.

12 WITTGENSTEIN, *op. cit.*, §44.

13 SCHULTE, *op. cit.*, p. 145.

gnification et la façon dont elle fonctionne. Pour lui, la signification se trouve dans l'emploi ou l'usage qu'on en fait¹⁴.

2.1. La signification, c'est l'emploi ou l'usage

À certains endroits des *Recherches*, Wittgenstein envisage les mots et les phrases du langage comme des instruments « caractérisés [...] par une variété d'usages et de fonctions différents¹⁵. » Leur signification tient dans l'emploi qu'on fait de ces instruments. Ce paragraphe des *Recherches* en constitue un bon exemple : « Pour une *large* classe des cas où il est utilisé – mais non pour *tous* –, le mot « signification » peut-être expliqué de la façon suivante : La signification d'un mot est son emploi dans le langage¹⁶. » Mais en quel sens la signification est-elle l'usage ou l'emploi? Un des exemples que donne Sauvé peut aider à le voir :

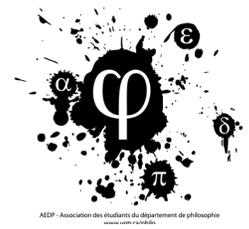
Un rapprochement entre le rôle des signes et l'institution de la *monnaie* peut expliquer en quel sens la signification est l'« usage dans le langage ». Supposons qu'un anthropologue veuille étudier les coutumes d'un groupe d'individus ayant trait à leurs activités d'échanges. Il ne pourrait pas identifier un certain type d'objet comme une pièce de monnaie (ou en général un instrument d'échange) s'il ne comprenait pas le sens des activités des membres du groupe quand ils l'emploient (dans des commerces, des banques, etc.)¹⁷.

14 Je ne ferai pas de distinction entre emploi et usage, je les utiliserai comme des synonymes, car c'est ce que j'ai constaté en lisant Wittgenstein et ses commentateurs qui semblent utiliser tantôt l'un et tantôt l'autre. Et si Wittgenstein fait une distinction à ce niveau, elle m'a simplement échappé. Si c'est le cas, cela n'entravera cependant pas la compréhension du texte.

15 Chiara PASTORINI, *Ludwig Wittgenstein, une introduction*, Paris, Pocket, 2011, p. 151.

16 WITTGENSTEIN, *op. cit.*, §43.

17 Denis SAUVÉ, « Wittgenstein et les conditions d'une communauté linguistique », *Philosophiques*, vol. 28, n° 2, 2001, p. 414.



De ce point de vue, l'emploi serait tout ce qui est en lien à la façon dont une communauté utiliserait certains signes. Autrement dit, si cet anthropologue ne sait pas à quoi servent les pièces de monnaie du fait qu'il n'est pas familier avec les mœurs et coutumes de cette communauté, il ne saurait pas immédiatement que ces objets sont des pièces de monnaie et il ne pourrait donc pas comprendre leur signification parce qu'il ne saurait pas comment les utiliser. Son incompréhension s'observerait au fait qu'il emploierait inadéquatement les pièces, il ne saurait pas quoi faire avec elles : la compréhension d'un mot est fonction de l'usage qu'on en fait, ou plutôt, elle est montrée par cet usage (voir le paragraphe 288 des *Recherches*).

Un autre exemple qui peut aider à comprendre ce qu'entend Wittgenstein lorsqu'il assimile la signification à l'usage est celui-ci. On peut utiliser un mot plutôt qu'une phrase et tout de même comprendre qu'ils signifient tous deux la même chose. Wittgenstein se demande comment cela est possible. Dans le contexte d'une construction, le maître peut dire à l'apprenti « Dalle! » et ce que ce dernier comprendra sera sans doute qu'il doit lui en apporter une. Il s'agit là d'une phrase elliptique puisqu'elle n'utilise que le mot « dalle » pour faire comprendre la proposition impérative de laquelle il provient : « Apporte-moi la dalle! » Bien que ces deux expressions ne soient pas composées des mêmes mots, leur sens est le même. Comment cela se peut-il? Wittgenstein avance, sous la forme rhétorique d'une question adressée à son contre-argumentateur fic-

tif avec lequel il dialogue tout au long des *Recherches* (qui est peut-être son double), que l'identité du sens de ces deux expressions différentes consiste « dans l'identité de leur *usage*¹⁸ ».

Cet exemple le mène à se poser une question connexe, à savoir celle de la différence entre l'ordre « Cinq dalles! » et l'assertion « Cinq dalles ». Pour lui, elle se trouve entre autres dans la façon de prononcer ces mots, dans le ton, dans l'expression du visage « on peut donner un ordre et faire un constat sur *toute une variété* de tons et avec toutes sortes de mimiques –, et [...] ce qui les différencie se trouve seulement dans leur usage¹⁹ », dans la façon de les utiliser. Qu'est-ce qui détermine cette façon de les utiliser? J'y reviendrai et, pour l'instant, je me contenterai de dire que le contexte dans lequel un mot ou une phrase sont employés est susceptible de participer à la détermination de cet usage et, par conséquent, à la signification. Par exemple, si je suis à la plage avec un ami et qu'il me dit « Cinq dalles », il y a de fortes chances que je ne fasse que regarder où ces dalles se trouvent ; si je suis dans un chantier et que je suis l'apprenti du maître qui me dit « Cinq dalles! », je comprendrai assurément qu'il ne fait pas que constater qu'il y en a cinq.

2.2. Comprendre la signification

Wittgenstein s'étonne du fait que nous comprenions d'un coup « la signification d'un mot quand nous l'entendons ou que nous le prononçons ²⁰ ». Comment les usages du mot « dalle » se présentent-ils à notre es-

18 WITTGENSTEIN, *op. cit.*, §20.

19 *Ibid.*, §21.

20 *Ibid.*, §138.

prit quand on entend ce mot ou quand on le prononce? Est-ce l'ensemble de ses usages que nous avons alors en tête ou seulement celui qui convient à la situation présente et dans laquelle nous l'avons entendu? Si nous comprenons l'usage du mot employé, c'est que nous aurons compris que c'est de cet usage qu'il est question, et non des autres parmi lesquels il se trouve ; comme s'il y avait déjà plusieurs usages établis et que nous sélectionnions celui qu'il fallait comprendre selon la situation. C'est peut-être ce que Wittgenstein veut dire lorsqu'il dit qu'au moment où nous saisissons l'usage d'un mot, « cet usage est lui-même présent²¹ ». Évidemment, si ce n'est pas le bon usage du mot ou d'une phrase qui nous vient à l'esprit, nous ne comprendrons pas immédiatement le sens dans lequel ils sont utilisés.

Que peut également signifier le fait comprendre une phrase? « Nous parlons de la compréhension d'une phrase au sens où la phrase peut être remplacée par une autre qui dit la même chose, mais aussi au sens où elle ne peut être remplacée par aucune autre²². » C'est-à-dire qu'on peut affirmer la même chose en utilisant deux phrases différentes, mais, en même temps, aucune autre phrase ne peut exprimer exactement la même chose que celle qui a été initialement employée : « Dans le premier cas, la pensée exprimée par la phrase est ce qu'il y a de commun à différentes phrases, dans le second, elle est quelque chose qu'expriment seulement ces mots-là, à ces places-là²³. » Par exemple, je parle avec quelqu'un. Il dit quelque chose. Je lui réponds que je comprends

21 *Ibid.*, §195.

22 *Ibid.*, §531.

23 *Ibid.*

ce qu'il veut dire et que nous pourrions le dire de telle ou de telle autre manière. Les autres phrases que j'ai employées pour substituer la phrase originale ne disent pourtant pas exactement la même chose : « Il pleut » et « Il tombe des cordes » disent la même chose, mais pas exactement de la même façon. Wittgenstein en vient à la conclusion que ces deux manières « d'employer « comprendre » constituent sa signification²⁴ ». C'est ainsi que la signification du mot comprendre se saisit, comme pour les autres mots, à partir de ses différents emplois.

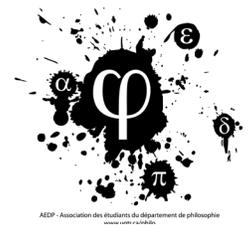
De ce que nous venons de voir, il est clair qu'usage, compréhension et signification sont liés pour le second Wittgenstein : la signification est l'usage, et le bon usage d'un terme dans une situation donnée témoigne de la compréhension que celui qui l'utilise en a. Mais l'emploi ou l'usage qu'on fait des mots, des phrases, des propositions ne se trouve pas nulle part, il se réalise « dans un certain contexte linguistique²⁵. »

3. Contexte et circonstances

Dans certains passages des *Recherches*, Wittgenstein souligne le rôle des circonstances dans la compréhension du sens des phrases. Pour l'illustrer, il utilise l'exemple suivant (voir le paragraphe 179 des *Recherches*). Soit un sujet *B* qui tente de trouver une formule qui lui permettra de poursuivre une démarche de résolution de problème ou de le résoudre. Au moment où il la trouve, il dit « Maintenant, je sais comment poursuivre, je peux continuer. » Or, dans d'autres circonstances – par exemple en voiture à un feu rouge

24 *Ibid.*, §532.

25 PASTORINI, *op. cit.*, p. 168.



qui devient vert – la même expression signifierait autre chose, en l’occurrence, que *B* peut reprendre la route pour se rendre à destination. Dans le premier cas, cette expression signifie que *B* a « une expérience dont [il] sai[t] empiriquement qu’elle [l]e guide dans la continuation de la suite²⁶ ». Mais il y a de fortes chances que ce ne soit pas ce que *B* a en tête, ce n’est pas non plus ce qu’il aurait dû dire pour être plus clair : « Les mots « Maintenant je sais comment poursuivre » étaient appliqués à bon escient au moment où il a trouvé la formule, c’est-à-dire dans certaines circonstances²⁷. » Plus précisément, plutôt que de dire « Maintenant je peux continuer », *B* aurait pu dire « Maintenant j’ai trouvé la formule ». Dans certaines circonstances, ces deux expressions différentes peuvent avoir le même sens, mais, « *en général*, ces deux phrases n’ont pas le même sens²⁸. »

Il ressort de ces exemples que comprendre la signification d’une phrase dépend, au moins en partie, des circonstances dans lesquelles les mots sont proferés : « Ce que les mots signifient n’appartient pas aux mots seuls : il y a dans les sens des mots un autre lieu, un autre [...] sens [qui] est le produit du contexte vital extralinguistique, où les signes fonctionnent²⁹. » Autrement dit, un mot a une définition et différents sens qu’on lui reconnaît, mais ils ne peuvent déterminer la signification de ce mot à eux seuls. Je n’ai d’ailleurs lu nulle part que Wittgenstein disait que le contexte ou les circonstances déterminaient entièrement la signifi-

cation, bien qu’ils aient un rôle indéniable à jouer dans la constitution de la signification chez lui. En effet, comme il vient d’en être question, une même phrase utilisée dans des contextes différents produira différentes manières d’utiliser cette phrase ; manières qui participeront à la caractérisation du concept de jeu de langage, concept récurrent dans les *Recherches*.

4. Jeux de langage

Il est difficile de circonscrire ce que sont les jeux de langage chez Wittgenstein. En effet, l’invention d’un nom pour désigner une certaine chose³⁰, l’ostension, la dénomination, les divers usages des mots et des phrases dans différents contextes font tous partie de ces jeux. Il considère également que certaines formes primitives de langage en font partie telles que le processus par lequel un enfant apprend sa langue maternelle : « ces jeux par lesquels les enfants apprennent leur langue maternelle [...] je les nommerai des « *jeux de langage* », et je parlerai parfois d’un langage primitif comme d’un jeu de langage³¹. » Mais combien y en a-t-il? Dans les *Recherches*, le Viennois s’interroge à ce propos : « combien existe-t-il de catégories de phrases? L’assertion, l’interrogation et l’ordre peut-être? – Il y en a d’innombrables, il y a d’innombrables catégories d’emplois différents de ce que nous nommons « signes », « mots », « phrases »³². » Il semble qu’il y ait pour lui autant de jeux de langage que d’emplois ou de catégories d’emplois. En fait, selon Pastorini, la notion de jeu de langage « est intrinsèquement liée à celle de « signi-

26 WITTGENSTEIN, *op. cit.*, §179.

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*, §183.

29 ARABI, *op. cit.*, p. 82.

30 WITTGENSTEIN, *op. cit.*, §27.

31 *Ibid.*, §7.

32 *Ibid.*, §23.

fication comme usage «³³ », et, selon Merrill et Jaakko Hintikka, l'une des fonctions principales des jeux de langage serait « d'illustrer cette multiplicité des usages du langage³⁴. » S'il y a autant de jeux de langage que de façons d'utiliser le langage, l'entreprise de les définir semble peine perdue.

4.1. Un concept large

Il est difficile de définir la notion de jeu de langage pour certaines raisons. Tout d'abord, comme je viens de le mentionner, il y a autant de jeux de langage que d'usages ou d'emplois que l'on peut en faire. Ensuite, tout au long des *Recherches*, lorsque Wittgenstein en parle, il y ajoute constamment de nouveaux éléments qui modifient et complètent ce qu'il entend par jeu de langage. De plus, ce concept est ouvert, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un « concept aux frontières nuancées qui ne peut guère être figé dans une définition³⁵. » En outre, il utiliserait ce concept de jeu de langage non seulement pour « mettre en lumière le fait que le langage puisse s'utiliser [...] d'une façon descriptive [et] de plusieurs autres manières³⁶ », mais aussi pour « souligner le rôle des activités humaines régies par des règles dans la constitution des relations représentatives fondamentales entre le langage et la réalité³⁷ ». En d'autres mots, le concept de jeu de langage permettrait non seulement de mettre l'accent sur la variété des usages que l'on peut faire du langage, mais aussi pour mettre l'accent sur la dimension extralinguistique de laquelle le lan-

gage fait partie : ce concept de jeu de langage « vise en outre à faire ressortir d'autres facteurs dont [...] [l]es circonstances non langagières de l'énonciation et de l'apprentissage (*JS*, p. 119)³⁸ ». Par exemple, et comme il en a été question plus haut, le contexte peut permettre de mieux comprendre une phrase que si elle avait été énoncée dans un autre contexte. Malgré cela, il ne fait pas partie du langage : il est seulement en relation avec lui, d'où les notions de circonstances non langagières ou de dimension extralinguistique. Ces circonstances se trouvent généralement dans une communauté linguistique dont les activités les plus diverses constituent le lieu d'actualisation et d'utilisation du langage : la notion de jeu de langage montre que le langage « fait partie d'une activité, ou d'une forme de vie³⁹. »

Ce que Wittgenstein entend par forme de vie consiste entre autres en ce qu'elle représente « l'ensemble des pratiques d'une communauté linguistique⁴⁰ » et l'ensemble « culturel d'arrière-plan qui constitue le lit des significations et dont le partage est une condition de possibilité de la compréhension mutuelle⁴¹. » Autrement dit, l'idée de forme de vie s'apparente à tout ce qu'une communauté fait qui permet à ses membres de se comprendre étant donné qu'ils ont plus ou moins les mêmes références culturelles, la même éducation, etc.

33 PASTORINI, *op. cit.*, p. 182.

34 Merrill et Jaakko HINTIKKA, *Investigations sur Wittgenstein*, Liège, Mardaga, 1986, p. 246.

35 PASTORINI, *op. cit.*, p. 166.

36 *Ibid.*

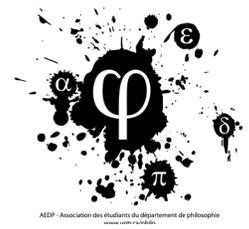
37 *Ibid.*

38 SCHULTE, *op. cit.*, p. 119.

39 WITTGENSTEIN, *op. cit.*, §23.

40 SCHULTE, *op. cit.*, p. 125.

41 Sabine PLAUD, *Wittgenstein*, Paris, Ellipses, 2009, p. 31.



4.2. Jeu de langage en tant que pratique collective et autres jeux de langage

Le langage est lié avec cet ensemble des pratiques d'une communauté linguistique, et Wittgenstein affirme que cette liaison constitue un jeu de langage : « J'appellerai aussi « jeu de langage » l'ensemble formé par le langage et les activités avec lesquelles il est entrelacé⁴². » Ainsi, le maître disant « Dalle! » à son apprenti *et* le contexte dans lequel ils se trouvent représentent ensemble une forme de jeu de langage. Les jeux ne semblent donc pas se restreindre uniquement aux différents usages, car, selon toute vraisemblance et dans cette acception du concept de jeu de langage, il subsume également le contexte. C'est probablement ce qui fait dire à Malherbe que cette notion polysémique désigne entre autres « certains systèmes linguistiques particuliers qui font partie d'activités dans lesquelles les mots prennent des sens particuliers : construire un objet à partir d'une description, développer des spéculations, former et tester des hypothèses, faire des prédictions⁴³. » Pris en ce sens, les jeux de langage se composent tant de la langue que des lieux où on l'utilise à travers une activité entre les membres d'une communauté. Ils apparaissent ainsi comme des pratiques auxquelles ces membres s'adonnent. Parmi elles, on compte la production d'objets ou d'artefacts (comme c'était le cas avec la dalle), l'écriture, les pratiques religieuses, l'enseignement, le dialogue, l'argumentation, le monologue, le langage de tous les jours, etc. En bref, les jeux de langage ne consistent pas seulement dans des phrases

qui sont utilisées dans ces différentes situations : les phrases *et* les situations représentent également un jeu de langage que l'on pourrait qualifier d'élargi par rapport aux jeux de langage que sont les propositions prises isolément.

Le concept de jeu ne s'épuise pas à ce que je viens d'en dire. La lecture des *Recherches* est certainement la façon de s'en faire une idée plus complète. C'est d'ailleurs ce qu'il semble dire lorsqu'il écrit la chose suivante :

Mon savoir, mon concept de jeu, n'est-il pas intégralement exprimé dans les explications que je pourrais en donner? C'est-à-dire dans la description que je donne d'exemples de jeux de catégories différentes, dans le fait que je montre comment on peut construire de toutes sortes de façons d'autres jeux analogues à ceux-là, ou que je dis que j'hésiterais à nommer ceci et cela un « jeu », etc⁴⁴.

Il s'agit évidemment d'une question rhétorique : la première phrase de cette citation paraît signifier que le concept de jeu *se trouve* dans les explications qu'il pourrait en donner. Les explications et les exemples dans lesquels on observe les jeux de langage à l'œuvre permettent de mieux saisir le concept de jeu dans ses nuances et dans ses différentes formes que d'en parler de façon théorique et abstraite. En tout cas, cette interprétation concorderait avec l'idée que Wittgenstein se fait de la philosophie : elle est une activité de clarification conceptuelle et non une activité de production de théories par la création et l'organisation de concepts. Il faudrait donc se garder de vouloir reconstruire une théorie des jeux à partir des dires de Wittgenstein à leur

42 WITTGENSTEIN, *op. cit.*, §7.

43 MALHERBE, *op. cit.*, p. 13.

44 WITTGENSTEIN, *op. cit.*, §75.

sujet : « il n'a pas élaboré de *théorie* des jeux de langage et ce serait enfreindre le principe de Wittgenstein selon lequel les théories ne sauraient avoir leur place en philosophie⁴⁵ ». Il me semble pourtant qu'il y aurait assez de matière pour construire une théorie des jeux de langage, mais, par respect pour Wittgenstein, je dirais plutôt qu'il faut s'en abstenir et simplement continuer à parler des questions qui m'intéressent ici : les jeux de langage et leurs règles, car tout jeu possède habituellement ses propres règles.

5. Règles

Tenant d'explicitier en quoi consistent les règles des jeux de langage, Wittgenstein se demande d'après quelles règles procède celui qui prononce une phrase qu'il comprend et par laquelle il veut dire quelque chose : « Est-ce l'hypothèse qui décrit de façon satisfaisante l'emploi qu'il fait des mots, tel que nous l'observons? Ou la règle à laquelle il se réfère quand il emploie les signes? Ou celle qu'il donne quand nous lui demandons quelle est sa règle⁴⁶? » Mais qu'arrive-t-il s'il ne la connaît pas ou si l'observation, comme le dit Wittgenstein, ne permet de reconnaître clairement aucune règle? Comment arriver à clarifier tout cela? Les règles de la grammaire fournissent une piste de solution.

5.1. Règles grammaticales

Dans la mesure où on ne se concentre que sur les règles grammaticales, on peut voir qu'elles permettent entre autres d'employer le même mot dans

deux contextes différents : « Dire que « est « possède une signification différente dans la phrase : « La rose est rouge « et dans la phrase « Le produit de deux par deux est quatre », qu'est-ce que cela signifie⁴⁷? » Qu'il y a une « règle qui montre que le mot « est « possède une signification différente dans ces deux phrases [et qui] est celle qui permet de remplacer le mot « est « par le signe d'égalité dans la seconde, et qui l'interdit dans la première⁴⁸. » Ici, on peut entre autres observer que ces deux façons d'employer « est » lui confèrent ces deux significations différentes et que cette règle grammaticale dont Wittgenstein parle ne saurait se passer de l'emploi de ce mot pour en établir adéquatement la signification. En considérant que les différents emplois des mots se réalisent dans la pratique et que la signification, c'est justement l'emploi, alors la signification apparaît indissociable de la pratique. C'est peut-être pourquoi Pastorini avance que « les mots n'ont pas de valeur sémantique et symbolique intrinsèque et indépendante de toute pratique du langage⁴⁹. » Tout comme les mots, les règles se réaliseraient dans la pratique, dans le lieu de leur application. On pourrait aller jusqu'à dire que c'est en apprenant une pratique que nous apprenons la règle : « ce que signifient gagner et perdre ne s'apprend pas à l'étude des règles du jeu, mais en observant les gens et leurs réactions quand ils jouent et en jouant soi-même avec eux⁵⁰. » Ce qui implique que, si on veut suivre une règle, il faut s'initier à une manière de faire et l'apprendre dans la pratique du jeu.

5.2. Suivre la règle

⁴⁷ *Ibid.*, §558.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ PASTORINI, *op. cit.*, p. 153.

⁵⁰ SCHULTE, *op. cit.*, p. 136.



5.2.1. Le panneau indicateur

L'exemple que donne Wittgenstein pour illustrer le fait de suivre une règle est celui du panneau indicateur : « J'ai été dressé à réagir à ce signe d'une façon bien déterminée, et maintenant j'y réagis ainsi, [...] on ne se dirige d'après un panneau indicateur que pour autant qu'il existe un usage constant, une coutume⁵¹. » On ne peut pas attribuer le fait que l'on suive la règle prescrite par un panneau indicateur à celui qu'il indique clairement la règle à suivre : si nous n'avions pas appris à la suivre au moment où il faut considérer le panneau (le moment où il est pertinent de suivre l'indication du panneau fait lui-même partie des apprentissages à faire pour dire qu'on la comprend), il serait probablement difficile de comprendre la plupart des indications de ce genre. Par exemple, si on arrête à un feu rouge et que l'on avance à un feu vert, ce n'est pas parce que ces couleurs disent à elles seules qu'il faille adopter ces comportements, c'est le fait qu'on les y a associées qui permet de le comprendre : « dès lors que je sais ce qu'est un poteau indicateur et comment il fonctionne, je peux en faire usage⁵². »

Apprendre à suivre une règle, c'est être dressé ou conditionné à la suivre. En appliquant ceci au langage, on pourrait dire que tous les mots et toutes les phrases qu'un enfant apprend dès son plus jeune âge s'immiscent dans son esprit souvent de manière indélébile de telle sorte qu'il pourra bientôt les utiliser sans y réfléchir. Il apprendra du même coup certaines règles qui régissent l'usage du langage, mais qui ne se manifesteront

pas toujours à sa conscience. Par exemple, la règle qui dit qu'on ne succède pas quelqu'un ou quelque chose, mais qu'on succède à quelqu'un ou à quelque chose. Wittgenstein va même jusqu'à dire que, lorsqu'il suit une règle, il ne le choisit pas, il la suit aveuglément⁵³.

Dans la mesure où cela s'applique aux règles que l'on suit automatiquement, par réflexe, cela ne pose pas de problème selon moi. J'ose cependant croire que Wittgenstein avait à l'esprit que l'on peut très bien comprendre une règle qui existe et que l'on a apprise sans pour autant la suivre à tous les coups : « même la plus précise formulation de la règle ne garantit pas une exécution sans faute. Des malentendus sont toujours possibles, car la règle n'entraîne pas automatiquement qu'on la respecte⁵⁴ ». En effet, bien que l'on connaisse la règle indiquée par un panneau, on peut entre autres décider de ne pas la suivre (brûler un feu rouge, qu'il y ait ou non un danger de le faire) ou encore ne pas la suivre alors qu'on croyait la suivre (brûler un feu rouge parce que l'on croyait avoir affaire à un arrêt). Wittgenstein était conscient de ce dernier cas : « Croire que l'on suit la règle n'est pas la suivre⁵⁵. » Cela montre qu'il y a une « appréhension de la règle qui n'est pas une *interprétation*, mais qui se manifeste dans ce que nous appelons « suivre la règle » et « l'enfreindre » selon les cas de son application⁵⁶. » Soit dit en passant, seule la substitution d'une façon de dire la règle par une autre devrait selon lui être appelée « interprétation ».

Par ailleurs, la règle « ne peut contraindre personne

53 WITTGENSTEIN, *op. cit.*, §219.

54 SCHULTE, *op. cit.*, p. 134.

55 WITTGENSTEIN, *op. cit.*, §202.

56 *Ibid.*, §201.

51 WITTGENSTEIN, *op. cit.*, §198.

52 SCHULTE, *op. cit.*, p. 134.

à une application correcte⁵⁷. » Effectivement, il n'y aura pas quelque chose qui m'empêchera de brûler le feu rouge si je le fais au bon moment. De même, la grammaire ne me forcera pas à dire « Je n'ai pas répondu » quand je dirai « J'ai pas répondu » ; ou encore, si je donne un ordre à quelqu'un en lui demandant « Pouvez-vous m'apporter le sel s'il vous plaît? », cela montrera que je ne connais pas bien la règle qui dit comment donner un ordre, et la personne à qui je m'adresse ne comprendra sûrement pas que je lui donne un ordre. L'application dans cette situation de ce jeu de langage qu'est l'ordre ne sera donc pas correcte. Or, rien ne m'aura empêché de donner l'ordre de cette façon : c'est dans et par la pratique que l'on apprend à suivre une règle selon Wittgenstein.

5.2.2. L'aspect pratique de « suivre une règle »

Pour Wittgenstein, si je suis en train de suivre une règle, il est très improbable que je sois le premier à la suivre puisqu'elle doit avoir été instituée dans ma société pour que je la connaisse, la comprenne et l'applique. Il est en effet difficile d'imaginer que j'obéis à une règle du code de la route ou à une règle de grammaire sans que personne ne les ait jamais suivies avant moi : « Suivre une règle, transmettre une information, donner un ordre, faire une partie d'échecs sont des coutumes⁵⁸. » Des coutumes que les membres de ma communauté sont généralement capables et habitués d'utiliser et d'appliquer : « les règles grammaticales et les significations du langage se présentent comme institutions publiques : la structure grammaticale de ma

parole et les concepts que j'emploie ne me sont pas privés ; les autres y participent⁵⁹. » Les dimensions pratique et intersubjective des règles apparaissent plus clairement ici : pour qu'une règle soit effective, il faut que plusieurs personnes, voire la plupart des membres d'une communauté, l'appliquent dans la pratique, dans leur vie quotidienne. S'ils l'appliquent, c'est dire qu'ils sont d'accord avec cette règle et qu'ils s'attendent à ce que tout le monde la respecte : « Les mots « accord » et « règle » sont *apparentés*, ils sont cousins. Si j'apprends à quelqu'un l'emploi de l'un, il apprend du même coup celui de l'autre⁶⁰. » Plus précisément, en apprenant à suivre une règle et en la suivant effectivement, on se met d'accord sur le fait qu'on appliquera dorénavant cette règle, c'est-à-dire qu'on la respectera lorsqu'elle se présentera. Apprendre une règle et bien l'appliquer, c'est être d'accord avec sa communauté pour qu'elle demeure effective. En effet, selon certains commentateurs tels que Pastorini, les « règles qui gouvernent les jeux de langage naissent au sein d'une communauté suite à un accord entre ses membres⁶¹. » Le consensus sur l'application d'une règle par tous les membres d'une communauté dépend peut-être de l'accord qu'ils auront établi entre eux, mais il dépend aussi de la durée de cet accord. Pour que la règle soit effective, ils devront la respecter tant qu'elle sera en vigueur, car ils pourront toujours l'amender : « la règle n'impose pas et n'exclut aucune reformulation possible future⁶². » La règle repose ainsi sur une convention que l'on peut toujours modifier au fil du temps. Par contre, respecter la

59 ARABI, *op. cit.*, p. 99.

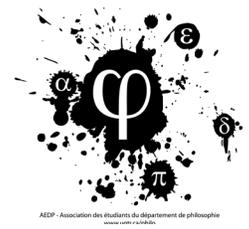
60 WITTGENSTEIN, *op. cit.*, §224.

61 PASTORINI, *op. cit.*, p. 175.

62 *Ibid.*, p. 206.

57 SCHULTE, *op. cit.*, p. 134.

58 WITTGENSTEIN, *op. cit.*, §199.



règle pendant que la convention est en vigueur ne me semble pas être une question de convention : ce n'est pas quelque chose que l'on pourrait amender avant que la convention l'ait elle-même été.

6. Accord et convention

6.1. Caractère arbitraire de la règle et de son application

Du coup, les règles et le fait de les suivre ne reposeraient pas entièrement sur la convention ou sur l'accord des membres avec la règle écrite : « Pour qu'il y ait compréhension mutuelle au moyen du langage, il faut qu'il y ait non seulement accord sur les définitions [ostensive, descriptive, etc.], mais encore (si étrange que cela puisse paraître) accord sur les jugements⁶³. » Qu'entend-il par « accord sur les jugements »? Il s'agit peut-être des jugements que l'on porte sur certaines choses. Par exemple, constater et dire que cette voiture qui avance à 80 km/h avance trop rapidement dans cette zone limitée à 50 km/h. S'il y a d'autres personnes qui se trouvent au même endroit au même moment et qui connaissent cette limitation de vitesse, ils constateront, penseront ou diront probablement la même chose. L'exemple que Wittgenstein utilise pour expliquer cet accord sur les jugements est le suivant : « Le consensus est généralement complet dans les jugements sur les couleurs portés par les hommes que l'on estime normaux. [...] Un tel accord n'existe généralement pas quand il s'agit de déterminer si l'expression d'un sentiment est authentique ou inauthentique⁶⁴. » C'est-à-dire que la majorité des membres non dal-

63 WITTGENSTEIN, *op. cit.*, §242.

64 *Ibid.*, p. 318.

toniens d'une communauté s'entendront pour dire que la couleur qu'ils voient est la même pour tous, mais ils s'entendront peut-être moins pour dire que telle ou telle personne est véritablement triste ou non. Ce genre d'accord ne peut pas reposer uniquement sur un accord sur des définitions : il doit également y avoir un accord sur les jugements qui a lieu dans la pratique et pendant toute la durée de vie de ce sur quoi on s'est mis d'accord. Ce n'est donc pas uniquement une histoire de convention. C'en est également une d'entente intersubjective et d'application de la convention ; application qui montre d'ailleurs la façon dont une convention a été comprise.

Qu'une personne applique ou non une convention ou une règle n'est pas arbitraire comme peut l'être le fait d'en choisir une à suivre : on peut établir n'importe quelle convention ou en choisir une parmi une multitude d'autres et, si les gens s'entendent pour suivre celle-là plutôt qu'une autre, ce sera elle qui orientera leurs actions. Une fois que ce sera fait, on pourra objectivement dire qu'une personne suit ou applique correctement ou non une règle en fonction de ses actions. On peut aussi affirmer que les règles et le fait de les suivre ne sont pas purement conventionnels en un autre sens.

6.2. L'institution produit l'accord

À l'avant-dernier point, nous avons vu que lorsqu'il suit une règle, Wittgenstein la suit aveuglément. J'ai dit que cela ne posait pas de problème sauf s'il n'envisageait pas le fait que l'on peut très bien comprendre une règle qui existe et que l'on a apprise sans pour autant la suivre à tous les coups. Dans la mesure

où il n'y a pas de problème à ce niveau, suivre aveuglément une règle indique un autre de ses aspects non conventionnels. Pour Arabi, cela suggère « qu'il peut y avoir un autre moment plus objectif et qui précède l'entendement subjectif. Ce moment est, en effet, l'aspect objectif des concepts et des significations⁶⁵ ». Pour lui, l'institution qu'est le langage précède l'accord entre les sujets sur les règles et sur leur bonne application. En ce sens, les règles ne seraient pas totalement arbitraires, car elles naîtraient dans un contexte historique donné qui déterminerait d'une certaine façon ce en quoi consiste la règle et, plus globalement, le développement de certains concepts d'une langue dont ceux qui composent les règles. Pour illustrer cela, Wittgenstein a comparé la formation de concept avec l'émergence d'un style de peinture : « dans les deux cas il s'agit d'une création ; quelque chose de nouveau vient au monde. Mais dans les deux cas aussi, la création n'est pas arbitraire : un style de peinture se développe dans des conditions historiques et personnelles déterminées ; et c'est aussi le cas d'un concept⁶⁶. » Les conditions dans lesquelles une règle du langage apparaît ne sont pas arbitraires, elles sont historiquement déterminées. En ce sens, un de leur produit que sont les règles ne sauraient, elles non plus, être entièrement arbitraires. Toujours selon Arabi, Wittgenstein n'aurait d'ailleurs pas hésité « à donner la priorité au moment institutionnel⁶⁷. » Dans la mesure où l'institution du langage est une réalité qui va au-delà des sujets, mais à partir de laquelle les sujets se mettent d'accord sur le bon usage de la langue, alors le « fait que cet accord est médiatisé par le consensus d'autrui ne

65 ARABI, *op. cit.*, p. 96.

66 *Ibid.*, p. 97.

67 *Ibid.*, p. 146.

le rend pas un accord purement intersubjectif. Le moment d'apprentissage où l'institution s'affirme comme extra-subjective est la condition *sine qua non* de tout accord. Ce moment persiste hors des sujets *particuliers* et de leur consensus⁶⁸. » D'une certaine manière, c'est dire que le langage serait une réalité transcendante à partir de laquelle on se mettrait d'accord sur la façon de l'utiliser. Mais en même temps, l'institution du langage ne pourrait exister sans que personne ne l'utilise, l'institution souffrant d'une dépendance transcendante.

Pour conclure, nous avons vu que l'enseignement ostensif peut contribuer à la compréhension de certains mots, mais qu'il a certaines limites notamment en ce qui concerne les idées abstraites puisqu'on peut difficilement les pointer. Quant à elle, la dénomination consiste à mettre un mot ou un nom sur une chose pour ensuite pouvoir parler d'elle. Nous avons cependant vu que l'ostension et que la dénomination ne suffisent pas à l'apprentissage et à la compréhension de la signification d'un mot ou d'un nom : la signification consisterait principalement en l'emploi des mots. Même que la manière dont quelqu'un utilise un mot montrerait comment il a compris sa signification. À l'aide de l'exemple de la dalle, Wittgenstein illustre le fait que l'on peut employer un même mot ou une même phrase dans des sens différents. Or, si tel est le cas, comment arrivons-nous à comprendre la bonne signification ou le bon emploi d'une phrase lorsqu'on l'entend, et ce, alors qu'elle pourrait avoir de multiples sens? L'humain semble capable de sélectionner presque instantanément le bon usage parmi plusieurs autres possibles. Évidem-

68 *Ibid.*



ment, il se peut qu'il ne sélectionne pas le bon usage, il n'aura alors pas véritablement compris la signification. À l'inverse, et comme nous l'avons vu, deux phrases peuvent signifier à peu près la même chose et avoir le même sens (« Il pleut » et « Il tombe des cordes »), mais chacune ne pourra exactement exprimer ce que l'autre exprime.

J'ai également souligné que le contexte peut aider à mieux comprendre l'usage qu'un locuteur fait d'un certain mot. On n'a qu'à penser à l'exemple de la dalle ou bien à celui qui met en scène le sujet *B* qui dit pouvoir continuer dans un contexte précis en voulant dire qu'il peut continuer à résoudre son problème. Pour Wittgenstein, cela montre que deux phrases différentes peuvent dire la même chose, mais qu'elles disent en général des choses différentes.

Il est important de se rappeler que Wittgenstein ne dit vraisemblablement nulle part que les circonstances et le contexte déterminent entièrement la signification. Il y a d'autres éléments à considérer dans les diverses façons d'utiliser les mots et les phrases. Le concept de jeu de langage rend compte de cette diversité tout en éclairant certains de ces éléments.

Ce concept est très large et vague, il désigne, nous l'avons vu, de multiples choses. Parmi les jeux de langage, on trouve l'ostension, la dénomination, le processus d'apprentissage d'une langue maternelle, etc. En fait, il y aurait autant de façons d'employer les mots et les phrases du langage qu'il y aurait de jeux de langage, d'où la difficulté de les circonscrire sans en oublier. Les jeux de langage désigneraient également les échanges

verbaux que les locuteurs d'une même communauté auraient entre eux. On se retrouve alors avec un autre jeu de langage composé de l'énonciation et du contexte de l'énonciation (à ma connaissance, Wittgenstein n'utilise cependant pas cette terminologie). C'est-à-dire que les jeux de langage sont constitués tant de la langue que des lieux où on l'utilise à travers une activité entre les membres d'une communauté. Une chose qu'il ne faut toutefois pas oublier, c'est que rares sont les jeux qui ne sont pas régis par des règles.

J'ai tout d'abord parlé de la règle grammaticale qui autoriserait l'emploi du mot « est » dans deux significations différentes. J'ai dit qu'elle ne saurait se passer de l'emploi de ce mot pour en établir adéquatement la signification. Cela a ensuite conduit au raisonnement suivant : si l'emploi est la signification et que les différentes façons d'employer les mots ou les phrases se réalisent dans la pratique, alors la signification en est indissociable tout comme le sont les faits d'apprendre une règle et de la suivre.

Pour illustrer le fait de suivre une règle, j'ai donné l'exemple de Wittgenstein, celui du panneau indicateur. Selon lui, si on suit une règle, c'est parce qu'il existe une coutume et parce qu'on l'a apprise ou, comme le dirait Wittgenstein, parce qu'on a été dressé à la suivre. Le panneau n'est qu'un renvoi constant à cet apprentissage, il n'indique pas clairement ce qu'il faut faire et, si on ne connaît pas cette coutume, on ne pourra pas nécessairement en comprendre la signification : la règle ne peut contraindre personne à une correcte et constante application.

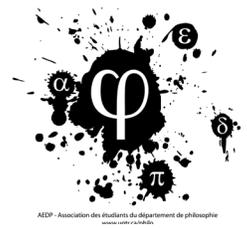
Nous avons par ailleurs vu que Wittgenstein trouve improbable qu'une personne ait été la première à suivre une règle étant donné qu'elle doit avoir été instituée dans sa communauté pour que cette personne la connaisse, la comprenne et l'applique. Il doit donc avoir quelque forme d'accord que ce soit au sein d'une communauté avant de pouvoir suivre une règle. Pour le Viennois, les mots « accord » et « règle » sont apparentés : appliquer adéquatement une règle, c'est être d'accord avec sa communauté.

Ce n'est toutefois pas un accord purement conventionnel : la règle repose sur une convention que l'on peut toujours amender, mais la respecter pendant qu'elle est en vigueur n'a pas tout à fait un caractère conventionnel ou arbitraire : le fait que quelqu'un n'applique pas une règle que les membres d'une communauté se sont donnée, c'est quelque chose d'observable. On peut donc dire objectivement qu'il ne l'a pas appliquée.

J'ai aussi parlé d'un autre sens en lequel les règles et l'accord sur ces dernières ne sont pas purement conventionnels ou arbitraires, et ce serait en raison de l'institution du langage qui précéderait l'accord entre les sujets sur les règles et sur leur bonne application. Les conditions dans lesquelles une règle apparaît sont déterminées historiquement. C'est en cet autre sens que j'ai dit qu'elle ne saurait être entièrement arbitraire.

Bien qu'il discute avec un double et qu'on ne sait pas trop s'il le fait lucidement ou non, l'intérêt du second Wittgenstein consiste entre autres dans sa façon élargie de concevoir la signification : elle n'est plus le simple complexe auquel un nom réfère. Comme nous l'avons

vu, beaucoup plus de choses la caractérisent. Dans un travail admettant une plus grande étendue, j'aimerais, dans un premier temps, poursuivre cette recherche en abordant les autres thèmes dont je n'ai pas parlé (principalement ceux que j'ai nommés dans l'introduction) et lire d'autres ouvrages du second Wittgenstein tels que la *Grammaire philosophique*, le *Cahier bleu* et le *Cahier brun*. Cela permettrait de compléter et de préciser la seconde conception wittgensteinienne de la signification. Dans un second temps, je serais curieux de savoir si ce qui reste aujourd'hui du second Wittgenstein n'a qu'une valeur historique ou non.



Bibliographie

ARABI, Oussama, *Wittgenstein : Langage et ontologie*, Paris, Vrin, 1982.

HINTIKKA, Merrill B. et Jaakko, *Investigations sur Wittgenstein*, Liège, Mardaga, 1986.

MALHERBE, J.-F., *Langage ordinaire et philosophie chez le second Wittgenstein*, Louvain-La-Neuve, Série pédagogique de l'institut de linguistique de Louvain, 1981.

PASTORINI, Chiara, *Ludwig Wittgenstein, une introduction*, Paris, Pocket, 2011.

PLAUD, Sabine, *Wittgenstein*, Paris, Ellipses, 2009.

SAUVÉ, Denis, « Wittgenstein et les conditions d'une communauté linguistique », *Philosophiques*, vol. 28, n° 2, 2001, p.411-432.

SCHULTE, Joachim, *Lire Wittgenstein*, Paris, Éditions de l'éclat, 1992.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Carnets 1914-1916*, Paris, Gallimard, 1971.

—, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004

[1953].

—, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993 [1922].

The Existence of God in Descartes' Metaphysic

par Louis-Pierre Côté

The existence of God has always been a very important matter for Descartes, for it was meant to be the very beginning of an explanation contained within his view on metaphysics and physics. When applying a methodical doubt to his reasoning, Descartes begins by refuting everything that does not come obvious to the reasoned mind. Doing so, he then somehow created a hierarchy of elements that need to be doubted in order to obtain a firm and constant basis within the sciences.¹

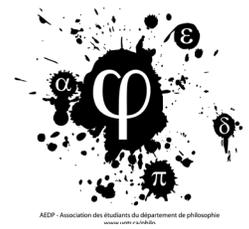
The Evidence

The first elements that do not represent something obvious for Descartes are the *senses*, which are holding a preservative and useful role, but can never aspire to comprehend the nature of the matter. The second elements that must be doubted are the facts of reason, which can be described, for example, as being the mathematical or geometrical knowledge, somewhat embracing a close relation with the human understanding, perhaps because of the stability and the effectiveness Descartes sees within the highly precise results those rational sciences deliver. Thirdly, Descartes doubts the existence of God, and, as it will be further discussed later on, ends up describing the role of God as omniscient upon the *res cogitans* (the thinking entity) and the *res extensa* (the extended matter). The last element Descartes finds himself doubting with his radical doubt is the very self. The reality of the mind, for this philosopher, emerges in the experience of the thought, requiring a thinking entity.

¹ René DESCARTES. *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 2009, p. 79.

Descartes' process, when over with the doubt, therefore enables the self to rebuild a parallel and grounded knowledge of what has come as certainty in a result of the doubt. He then proceeds by doing the exact opposite of what he did, leading him to explain and give arguments supporting the reality of each element presented below. The importance of clarifying the evidence of God begins to shine brighter, for it holds the basics to the theory of Descartes. This essay will then review each argument presented by the author and then will emphasise on some important elements, framing them in their context, while giving a brief critic in order to see the relevance of Descartes' theory of knowledge within the tradition of metaphysics and physics.

As a beginning, in the first meditation, Descartes introduces the fact that he has had for a very long time, within himself, the idea of an all-mighty God, which can do everything and who created him and all mankind. However, from this instant the philosopher expresses some doubt regarding the nature of God and the nature of all the things he conceives as true. Might it be possible that God is playing a mind trick on humans? That what oneself perceives to be true only is a dire illusion created by God, tricking the human being into believing something that has never been? Although, Descartes seems to stay optimistic for he interrogates himself as to the fact that maybe God could not have done such a thing because His naturally good nature



does not enable Him to do so.

In the third meditation, Descartes actually begins to employ himself to give arguments regarding the existence of God. His goal is simple: he intends to give arguments supporting the existence of God – and also some arguments refuting the idea of an *Evil genius*² – for the evidence of the existence of God is the basic foundation that needs to be achieved and clarified if he wants to have any certainty about anything.³ Furthermore, Descartes makes it quite clear that he will maintain a neutral position regarding the possibility that there may or may not exist an *Evil genius*, for he has no rational reason to support that thesis, although he has reasons to suggest that there is the possibility that God is all-mighty and fundamentally good; therefore not intending to trick him into believing something that is not.

The first evidence begins when Descartes expresses the fundamental doubt as to where the innate thoughts he has come from. It is rather important here to acknowledge that there are three types of thoughts for this philosopher: the ones that come from the exterior and therefore independent from the will, the ones that are created by the mind with the imagination and, lastly, the ones that are innate, that are inside one's very

² The concept of *Evil genius* is used by Descartes in order to illustrate the possibility that God might be the cause of his errors.

³ René DESCARTES, *op. cit.*, p. 113.

mind at birth. It is essential here to see that the link between the innate thoughts and God is very crucial and that shall be further discussed later in this paper.

Withal, the first evidence is directly established around the fact that Descartes has some doubts about the nature and the origin of the thoughts he has. He searches for an answer as to what is the ultimate cause of the ideas. The argument implies a strong link between the perfection of God, and the necessity that this perfection must create things that are derived from its own perfection, just like God –perfect- would create human beings –not perfect. The argument can be reconstructed as this:

- (P₁) The Nil is not capable of producing anything.
- (P₂) The Perfection is capable of creating things that are less perfect.
- (P₃) Less perfect things are dependent of something that is more perfect.
- (P₄) God is the very idea of what is perfect.
- (C₁) Since ideas cannot come from the Nil,
- (P₅) And since God represent the original entity from which humans get the idea of perfection.
- (C₂) Then, God exists as the ultimate cause of the ideas that are innate.¹

It is important to see, here, that the reason why God is seen by Descartes as the original entity, the ultimate cause of everything he perceives, is because he wants to avoid an infinite regression. For instance, if God was not the original entity, there could be an in-

terrogation as to who created God. Descartes wanted to avoid this question.

With the second argument, meant to prove the existence of God, the one of the infinity, Descartes bets on the understanding he has of the idea of the infinity, which is related to God, bound to the fact that he is a finite human being. The argument is as following:

- (P₁) There is, within the human, innate thoughts of the idea of an infinite being.
- (P₂) The human is a finite being.
- (P₃) The idea of infinity then comes from outside the understanding of the human.
- (C₁) Since God is infinite,
- (P₄) And since the idea of the infinity certainly comes to the human mind from an infinite being,
- (P₅) Then the idea of infinity comes from God.
- (C₂) Therefore God exists.²

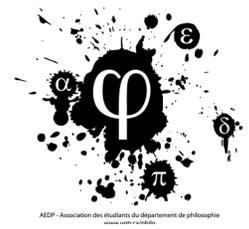
Descartes explains that the idea of the infinity of an all-mighty God really should be comprehended as the idea of movement or the one of light: by the comprehension of stillness and darkness, which are the negation of their opposites. This determines in fact that the necessity of God's infinity is derived from the human's own comprehension of his finite character. In this sense, the argument can be understood in a different manner, in which the (P₁) humans are well aware of their finite characters; (P₂) their natures thus force them towards desires and doubts. (P₃) Since God is infinite,

(P₄) He neither desires nor doubts. (C₁) Therefore the idea of infinity, which appeals to the humans, comes from God; that implying His existence⁴.

There is something crucial with the second argument about the infinity of God, because it disables any remaining doubts regarding a slight possibility of a *Evil genius*. Indeed, for Descartes mischief is to be viewed as a lack of perfection, therefore not something as infinite as God is defined as. Therefore, since God is without any sort of imperfection because He embodies the very idea of perfection within the infinity of His will, He cannot be a deceiving *Evil genius*⁵. This is an important part of Descartes' reasoning for not only does it bring an end to the doubt that there may be a *Evil genius*, it also reorients the possibility of a fallible self towards the nature of the human. Descartes agrees that, although very powerful and infinite, God does not want the understanding of humans to be infinite. Thus, the human experiences some judgements that can be misguided at some points and, according to the philosopher, since it cannot originate from a lack of perfection emanating from God -since he is perfect- the mistakes must come from a lack of knowledge that the human should have had for them not to be misguided.

⁴ *Ibid.*, p. 131.

⁵ René DESCARTES, *op. cit.*, p. 146.



The Analysis

Foremost, it is to be exposed that the analysis of Descartes' arguments will be done in a critical way rather than in a historical, mostly because it enables us to explore different avenues about what could be said of the reasoning Descartes expressed concerning the existence of God.

Foremost, the first argument, the one which could be named an "ontological" demonstration, howbeit quite widespread amongst Middle Ages' philosophers, seems to be standing on a fallacy. The concept of an ontological demonstration is wholly simple. It is the idea of an ultimate cause, the original entity for Descartes, that is the *causa sui*, its own principle. Without an ultimate cause, the argument is doomed to an infinite regression because there might always be a cause of something, which is the cause of something, etc., without ever an ending. This sort of regression cannot be admissible in a rational argument, because it has no demonstration whatsoever. As it has been explained above, the ultimate cause therefore represented for Descartes a way to annihilate the regression while proving the existence of God.

This all seems fine for it allows an argument to be settled. Notwithstanding, the fallacy of reasoning in this argument comes from the improper usage of the verb "to be"⁶. When employing the verb "to be" as any

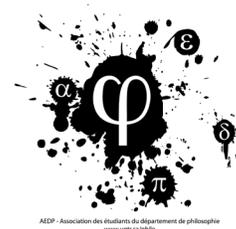
⁶ Written in French: Être.

other property of the being, as something one can or cannot have, and then projecting it to the existence of God, it creates a logical error. It is incoherent to say that God, being the original entity, owns his own existence, the same way it would be to say that if he does not exist, he owns its inexistence. He simply would not be. Therefore, it seems incoherent to suggest that God, by existing, owns its very own principle. It would be more coherent, logically speaking, to just say, "God is". But that would probably not prove anything. As for the second argument, the one which implies the idea of infinity as being characteristically defining the existence of God, it also seems to present some errors, and, at the very least, some doubts should be casted on them. The problem appears to be lying with Descartes presupposing that everybody has a particular innate idea of a god, which is, by definition, an all-mighty and infinite entity. Is this really the case? Can anybody be born without an innate idea of God? At least can the idea of God, assuming it is really innate, be any different from what it is represented as by Descartes? It actually seems to be the case, because religion and culture are most of the time closely related, and the world does not have only one religion, nor does it have only one cultural conception of what a god is. Consequently, it appears to be erroneous to argue the existence of God, and demonstrate his existence on a cultural fact that may or may not be reliable to everyone.

All in all, Descartes' attempt to demonstrate the existence of God, by firstly using the argument of the perfection and secondly the idea of infinity, reckons on an old conception of God and, when properly scrutinized, one may realize some lack of reasoning. Nevertheless, it is important to grant Descartes his worthiness while keeping in mind the context of his theory when studying him. Ultimately, one may come to the conclusion that the existence of God in Descartes' theory was rather important for him because it was a way to sustain all the elements of his metaphysics, allowing him to rest upon the guarantee the what he perceives of the world is true, for God made it so.

Bibliography

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques* (presentation by Marie-Frédérique Pellegrin), Paris, Garnier-Flammarion, 2009, 228 pages.



L'acte vertueux doit-il être désintéressé?

par Samuel Lizotte

L'opinion la plus commune veut que nous agissions toujours pour satisfaire un intérêt particulier. Ce serait donc, en un sens, l'égoïsme qui nous déterminerait à agir. [...] Pourtant, s'il est clair que nous serions bien naïfs de croire les hommes toujours sincères en leur aveu de vertu, faut-il pour autant renoncer à penser, premièrement la nature propre de l'action morale, et deuxièmement la possibilité d'une telle action¹?

Il est reconnu par la plupart des gens aujourd'hui, à tort ou à raison, que l'égoïsme motive la majorité ou l'intégralité de nos actions, si bien que nous sommes souvent sceptiques quant à la vertu des philanthropes. Pourquoi? Parce que dans l'esprit de plusieurs, l'acte moral idéal, l'acte parfaitement vertueux, est généralement perçu comme devant être *volontaire et désintéressé*, si bien que nous accordons normalement plus de crédit moral ou de « mérite », à conséquences égales, à l'acte en apparence altruiste qu'à l'acte ouvertement égoïste et parfois même à l'acte égoïste qu'à l'acte involontaire. Cette tendance à la désillusion morale vient en partie des moralistes des XVII^e et XVIII^e siècles qui, devant l'observation que toute action humaine paraissait motivée par l'intérêt personnel, alors que la vertu était, selon eux, par définition désintéressée, en ont conclu que vertu et intérêt ou amour-propre étaient incompatibles.

Héritier et successeur de ces moralistes, le philosophe et évêque anglais John Gay (1699-1745) s'est demandé si, pour être vertueux, nous étions réellement condamnés à agir avec désintérêt ou même directement

¹ Claude OBADIA. « L'action morale, ou l'idée d'une force de l'idée », *Le Philosophoïre*, 2007/2 (n° 29), p. 53.

à l'encontre de notre bonheur personnel. Autrement dit : en partant du principe que toutes les actions humaines sont motivées par l'amour-propre, est-il quand même possible, pour l'humain, d'être vertueux? Après un survol historique de quelques théories morales des XVII^e et XVIII^e siècles, nous analyserons la réponse originale de Gay à ces questions troublantes et nous constaterons comment il arrive à concilier amour-propre et vertu.

I. VERTU ET INTÉRÊT AUX XVII^E ET XVIII^E SIÈCLES

Agents d'un renouveau augustinien ou de la mortification de l'humain, plusieurs penseurs du XVII^e siècle se positionnèrent contre l'humanisme de la Renaissance en cherchant à briser ce qu'ils considéraient comme « l'illusion de la vertu » chez leurs semblables, en sondant les tréfonds des comportements et de la psychologie humaine afin de dévoiler la vérité de leurs mécanismes. Ce qu'ils y découvrirent fut la chose suivante : les motivations humaines sont entièrement égoïstes. Pour ces penseurs, toutes les actions humaines, même celles en apparence les plus nobles, sont motivées par l'intérêt personnel, par ce que plusieurs d'entre eux appelaient « l'amour-propre ». Les conséquences qu'ils tiraient de leurs observations étaient nombreuses et diversifiées, mais la plupart s'entendaient pour dire que la vertu était incompatible avec l'intérêt personnel. Afin de mieux illustrer les idées morales de ce siècle, prenons quelques pages pour présenter certaines des théories morales les plus significatives des dénonciateurs



de l'amour-propre du XVII^e siècle ainsi que quelques-unes de leurs héritiers du début de XVIII^e.

En premier lieu, des penseurs comme Blaise Pascal², La Rochefoucauld³, Pierre Nicole⁴ ou Jacques Esprit⁵ s'entendront pour dire que c'est l'amour-propre qui est le moteur de toutes les actions humaines et que cet amour-propre, cet égoïsme total ou cette préférence absolue pour soi au détriment des autres, est à la source de tous les maux de l'humanité. Pour eux, le critère rendant vertueux le motif de l'action est le désintéret et la vertu est plus ou moins l'action accomplie au bénéfice d'autrui de façon désintéressée, mais puisque le désintéret n'est possible qu'en connaissance de nos véritables intérêts, lorsqu'on se « connaît soi-même », et que l'amour-propre, au contraire, est nécessairement intéressé et qu'il nous maintient toujours dans l'illusion, ce dernier est incompatible avec la vertu⁶.

En second lieu, d'autres penseurs comme René

Descartes⁷, Thomas Hobbes⁸ ou Nicolas Malebranche⁹, s'ils reconnaissent le rôle moteur de l'amour-propre, qu'ils associent aux passions, ne verront pas ce dernier de façon aussi négative. Ils lui accorderont plutôt un rôle utilitaire, servant à la préservation de chacun, et blâmeront la mauvaise utilisation de la raison comme étant la véritable source des vices et de la vertu. Le critère rendant le motif de l'action vertueux sera ainsi pour eux que l'acte soit en accord avec la raison et contrôlé par elle, et la vertu sera donc pour eux l'habitude ferme d'agir selon la raison, en gardant le contrôle le plus complet possible sur ses passions¹⁰. Cependant, alors que Descartes et Malebranche s'accorderont aussi pour dire que la vertu doit être désintéressée¹¹, Hobbes croit plutôt que l'habitude de suivre la vertu, dans son cas les lois de nature ou civiles, se fait à la fois en accord avec la raison et au moins en partie avec les intérêts, car il est dans l'intérêt de chacun de sacrifier certaines de ses passions dans le but d'en obtenir de plus grandes ou du moins, de plus certaines et ce, dans la sécurité¹².

En dernier lieu, des philosophes comme Shaf-

2 Blaise PASCAL. *Pensées*, Texte établi et annoté par Jacques Chevalier, Paris, Librairie Générale Française, 1962, I, Chap. 2, § 4, frag. 130, p. 77.

3 François de LA ROCHEFOUCAULD. *Maximes et réflexions diverses*, Paris, Garnier-Flammarion, 1977, frag. 1, p. 45.

4 Pierre NICOLE. « Charité, Amour-propre », dans *Essais de morale (Extraits)* [Document électronique], 3^e volume, Chap. 1, pp. 147-148.

5 Jacques ESPRIT. *La fausseté des vertus humaines. Première partie*, Amsterdam, Éditions Estienne Roger, 1709, pp. 10-11.

6 PASCAL. *Op. Cit.*, II, III, Chap. 2, § 7, frag. 712, p. 376 ; LA ROCHEFOUCAULD. *Op. Cit.*, frag. 171, p. 59 ; NICOLE. *Op. Cit.*, p. 149 ; ESPRIT, *Op. Cit.*, p. 12.

7 René DESCARTES. *Les passions de l'âme*, Paris, Flammarion, 1996, art. 211, pp. 227-229.

8 Thomas HOBBS. *The Elements of Law Natural and Politic*. Oxford, Oxford University Press, 2008, I, XVII, §14, p. 98.

9 Nicolas MALEBRANCHE. *Traité de Morale*, Paris, Flammarion, 1995, I, Chap. VI, § VI, pp. 120-121.

10 DESCARTES. *Op. Cit.*, art. 148, p. 192 et art. 156, p. 197 ; Thomas HOBBS. *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, I, §15, pp. 267-268 ; MALEBRANCHE, *Op. Cit.*, I, Chap. VII, § I et II, pp. 129-130.

11 DESCARTES. *Op. Cit.*, art. 156, p. 197 ; MALEBRANCHE. *Op. Cit.*, I, Chap. III, § XVI, pp. 89-90.

12 HOBBS. *Op. Cit.*, II, §17, p. 282.

tesbury¹³ et Francis Hutcheson¹⁴ approcheront la question de la vertu de façon assez différente. Tout en reconnaissant l'amour-propre en tant que moteur des actions humaines, ils défendront l'idée que nous possédons aussi un « sens moral », un instinct parallèle qui peut modérer ou contenir, plus ou moins efficacement chez chacun, selon notre volonté et notre raison particulières, les élans strictement égoïstes de l'amour-propre en provoquant chez nous du dégoût en présence d'idées ou d'actes moralement répréhensibles. Pour ces derniers, l'humain pourra donc être vertueux, à condition qu'il développe et qu'il apprenne à écouter son sens moral. La vertu se résumera donc chez eux à une forme de conscience du bien public et le moteur des actions vertueuses sera notre « affection naturelle », instinct naturel *intéressé* d'obtenir l'amour de nos semblables et donc compatible avec l'amour-propre chez Shaftesbury¹⁵, ou notre « affection publique », instinct naturel *désintéressé* qui nous fait désirer le bonheur de nos semblables chez Hutcheson¹⁶.

13 Anthony Ashley Cooper, Comte de SHAFTESBURY. *Enquête sur la vertu et le mérite* [Version numérisée de l'édition de 1714], Traduit par Philippe Folliot, Dieppe, 2006, II, II, § I, 190-192, pp. 99-100.

14 Francis HUTCHESON. « Treatise II. An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good », dans *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, Indianapolis, Liberty Fund Inc., 2008, p. 88.

15 SHAFTESBURY. *Op. Cit.*, II, I, § I, 132, p. 69.

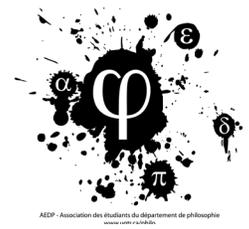
16 HUTCHESON. *Op. Cit.*, p. 112. Hume réutilisera plus tard l'affection naturelle ou publique sous le nom de « sympathie » (Cf. *Traité de la nature humaine. Livre III : De la morale*) et Rousseau sous le nom de « pitié naturelle » (Cf. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*).

II. LA THÉORIE MORALE DE JOHN GAY

Dans sa *Preliminary Dissertation Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality*, publiée pour la première fois de façon anonyme en 1731 en préface de la première traduction du latin à l'anglais par Edmund Law de *De Origine Mali* de William King, traduit en *An Essay on the Origin of Evil*, John Gay présente sa théorie morale, fortement inspirée par celle de Hutcheson, qu'il mentionne directement à quelques reprises, et par les idées lockéennes. Gay se distancie cependant assez, comme nous le verrons, de la position de Hutcheson, en poussant plus loin l'empirisme et l'importance de l'expérience et de la raison dans sa théorie morale.

Gay observe d'abord que nous nous entendons souvent sur quelle action particulière est vertueuse ou non, mais pas sur le critère qui fait que l'action ou la motivation à l'action est vertueuse ou non¹⁷. La seconde partie de cette observation a été suffisamment illustrée, je l'espère, lors du chapitre précédent. Mais malgré toutes ces différences, Gay continuera à croire que malgré tout, la plupart, sinon l'intégralité de ces penseurs, reconnaissent le courage, la charité et plusieurs autres actions comme étant des vertus, bien qu'ils n'arrivent

17 John GAY. « Preliminary Dissertation Concerning the Principle ou Virtue or Morality », dans William KING. *An Essay on the Origin of Evil*, traduit du latin et annoté par Edmund Law, Londres, W. Thurlbourn Bookfeller, 1731 [1^{ère} édition anglaise, 1702 pour la 1^{ère} édition latine, titrée *De Origine Mali*], p. xi.



jamais à s'entendre sur leurs définitions ou le critère qui fait d'elles des actions vertueuses. Gay en est alors arrivé devant l'évidence que si nous utilisons à la fois différents critères de vertu, mais qu'on reconnaît la vertu dans les mêmes actions particulières, cela semble impliquer que : soit nous avons, même si c'est inconsciemment, un critère de la vertu différent de celui que nous défendons ; soit nous partageons le même critère de vertu, mais que nous l'exprimons simplement de manières différentes¹⁸. Ce sera cette dernière hypothèse que choisira Gay¹⁹ et il s'exprimera dans des termes parfaitement lockéens, en disant que les termes moraux sont des « modes mixtes » formés dans l'esprit de chaque individu par la sensation et la réflexion et, on pourrait dire, par les expériences et l'éducation particulières à chacun²⁰. Si l'on accepte ceci, il est aisé d'expliquer comment nous en venons souvent à exprimer les mêmes pensées différemment selon nos langues, notre condition sociale et les contextes et pourquoi il est si difficile pour les théoriciens moraux de s'exprimer dans des termes universellement reconnus²¹.

Selon Gay, deux des conditions qui se trouvent universellement dans toutes les conceptions de l'acte vertueux sont la nécessité qu'il origine d'un choix libre et que tout acte vertueux entraîne ou devrait entraîner l'approbation. Cependant, même avec ces deux conditions, nous restons encore coincés avec le problème de

18 GAY. *Op. Cit.*, pp. xi-xii.

19 GAY. *Ibid.*, p. xii.

20 John LOCKE. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Traduit par Pierre Coste, Paris, Librairie Générale Française, 2009, Livre II, Chap. XXII, § 2, p. 460.

21 LOCKE. *Ibid.*, § 5, p. 462.

déterminer le motif de ce choix libre en faveur de la vertu. Gay affirme que puisque nous recherchons tous notre bonheur, en tant que créature rationnelle, nous devrions aussi toujours choisir ce qui nous apportera plus de plaisir que de misère et que puisque la vertu devrait ultimement nous apporter plus de bonheur que de malheur, il serait logique que nous approuvions toujours le choix de la vertu. Quoique vraie en théorie, cette hypothèse ne suffit pas, selon Gay, à expliquer pourquoi on arrive généralement à s'entendre sur le fait que telle ou telle action est vertueuse ou non sans être capable de donner de raison claire pour notre approbation ou notre blâme et qu'on fait parfois volontairement une action vertueuse sans savoir qu'elle tend à notre bonheur personnel ou même lorsque l'action semble aller directement à l'encontre de notre bonheur personnel²².

Gay s'en prend alors directement à Hutcheson (et indirectement à Shaftesbury), en critiquant le fait que pour répondre aux problèmes précédemment mentionnés, il a posé (puisqu'il ne pouvait pas le *prouver*) l'existence en nous d'un « sens moral » et d'une « affection publique », qui seraient en nous comme des instincts moraux, indépendants de la raison et dont les mécanismes et la provenance seraient donc imperméables du même coup à toute tentative d'explication rationnelle des motivations morales²³. Mais Gay considère cette explication insuffisante, « *rather cutting the Knot than untying it* » comme il le dit lui-même, puisqu'elle repose sur l'usage de « qualités occultes » ou cachées qui n'ont de force qu'*ad ignorantiam* et qui sont trop

22 GAY. *Op. Cit.*, p. xiii.

23 GAY. *Ibid.*, pp. xiii-xiv.

sujettes aux doutes. Gay considère que le raisonnement de Hutcheson était pourtant juste, en ce qu'un sens moral permet effectivement de rendre compte de nos approbations et de nos blâmes moraux parfois, semble-t-il, sans réflexion et qu'une affection publique explique bien la plupart de nos actions en société. Là où le bât blesse, selon Gay, c'est lorsque Hutcheson en fait des *instincts*, alors que Gay croit qu'il aurait autant pu les expliquer en se reposant sur ce qu'il considère être le principe de toutes nos actions : notre propre bonheur²⁴. Gay pense y arriver en démontrant que toutes nos approbations et nos affections morales sont rationnelles et visent notre bonheur personnel et que les actions morales qui semblent non réflexives sont en fait des produits d'associations d'idées ou de l'habitude²⁵.

Gay commence sa démonstration en cherchant le critère de la vertu. Contrairement au cas des objets matériels observables, que l'on peut étudier et mesurer directement, la mesure ou les critères de la vertu, d'un objet abstrait ou d'un mode mixte n'existant que dans

24 Comme c'est le cas pour Malebranche (*Op. Cit.*, I, Chap. III, § XII, p. 87.), Pascal (*Op. Cit.*, II, frag. 370, p. 175.) et plusieurs autres de ses contemporains, Gay prétend que le moteur premier de l'humain est la recherche de son bonheur personnel et du plaisir, mais il n'utilise jamais le terme « amour-propre » dans son essai, contrairement à la plupart des autres. Il semble cependant que ce soit plus par préférence personnelle ou stylistique qu'à cause d'une incompatibilité conceptuelle avec sa théorie. En effet, le concept d'amour-propre ou d'égoïsme tel qu'il est défini par ses contemporains s'accorde assez bien avec ce qu'on pourrait appeler la « préférence aux intérêts personnels » ou la « recherche du bonheur personnel et des plaisirs immédiats » chez Gay, alors j'utiliserai dès maintenant indistinctement tous ces termes lorsque je me référerai à sa théorie.

25 GAY. *Ibid.*, p. xiv.

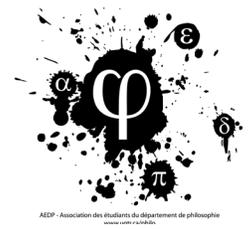
l'esprit et qui peut différer d'un humain à l'autre, nous entraînent bien souvent à chercher à définir un objet qu'on ne connaît pas assez bien²⁶. Il faut donc commencer par s'entendre sur la chose à mesurer, ici la « vertu », puis on pourra ensuite déterminer comment savoir si telle action particulière peut être comprise ou non sous le terme de vertu²⁷. Gay propose alors une définition générique de la vertu qui, croit-il, pourrait être approuvée par la majorité des théoriciens de la vertu et des gens du commun : « *Virtue is the Conformity to a Rule of Life, directing the Actions of all rational Creatures with respect to each other's Happiness ; to which Conformity every one in all Cases is obliged : and every one that does so conform, is or ought to be approved of, esteemed and loved for so doing*²⁸. »

On pourrait certainement trouver plusieurs théoriciens ne s'accordant pas avec cette définition – pensons par exemple à la plupart des déontologistes et autres théoriciens de morales de l'intention –, mais contentons-nous de constater qu'elle pourrait effectivement être acceptée sans contradictions apparentes par les contemporains de Gay qui ont été présentés précédemment. En prévision d'arguments qui pourraient venir de la bouche de défenseurs d'une conception de la vertu tournant plus autour d'une perfection personnelle, au sens où plusieurs anciens comme les stoïciens ou les épicuriens la voyaient, Gay précise que la vertu implique une relation avec autrui, car lorsque nous sommes les seuls concernés, nous ne pouvons être que *prudents*, et lorsque la vertu ne concerne que nous seuls

26 GAY. *Ibid.*, § I, p. xv.

27 GAY. *Ibid.*, § I, p. xvii.

28 GAY. *Ibid.*



avec Dieu, conception plus restreinte de la vertu dont on pourrait peut-être accuser Pascal de défendre²⁹, Gay croit que c'est être *religieux* ou saint, pas *vertueux*³⁰.

Maintenant que l'idée ou le concept de vertu a été établi, Gay peut passer à la détermination de son critère, afin de préciser quelle est cette « règle de vie » à laquelle on est toujours obligé de se conformer dans nos relations avec autrui et qui, si on s'y conforme, devrait nous procurer approbation, estime et amour. Mais d'abord, Gay précise ce qu'il entend par « obligation » et sa définition est particulièrement intéressante : « *Obligation is the necessity of doing or omitting any Action in order to be happy: i.e. when there is such a relation between an Agent and any Action that the Agent cannot be happy without doing or omitting that Action, then the Agent is said to be obliged to do or omit that Action*³¹. » On constate que l'obligation naît dans la perspective du Bonheur et qu'elle suppose une relation de causalité entre les actions des agents et leur futur Bonheur ou malheur : elle suppose la liberté de l'agent.

Les obligations, selon Gay, ne peuvent être que de quatre types. Premièrement, elles peuvent être *naturelles*, si elles naissent de la perception des conséquences naturelles des événements selon les lois de nature : si je mets ma main dans le feu, je vais me brûler, inévitablement. Deuxièmement, elles peuvent être *vertueuses*, si elles naissent du mérite ou du démerite produisant estime et faveur ou l'inverse chez autrui : c'est le cas des actes moraux ; si j'agis courageusement, je

devrais être estimé par les autres et mériter leurs faveurs. Troisièmement, elles peuvent être *civiles*, si elles viennent de l'autorité des magistrats ou des lois de l'État : si la loi précise qu'il est illégal de rouler plus de 100 km/h sur l'autoroute, je serai puni si je suis pris à rouler 150 km/h. Dernièrement, les obligations peuvent être *religieuses*, si elles découlent de l'autorité de Dieu : si Dieu ne veut pas que je commette l'adultère et que je le commets quand même, il me punira en temps et lieu³².

Cette précision concernant les quatre types d'obligation permet à Gay d'énoncer que parmi celles-ci, seule l'autorité de Dieu est obligeante *dans tous les cas*, les autres étant tout aussi obligeantes, mais seulement dans leurs contextes particuliers. En effet, comme Malebranche l'avait affirmé avant lui³³, seul Dieu peut rendre l'humain heureux ou misérable *dans tous les cas*. La vertu ayant été définie comme étant obligeante *dans tous les cas*, Gay en conclut que le critère de la vertu doit donc être l'autorité ou la volonté de Dieu, ou du moins la partie de sa volonté sur laquelle je peux conformer mon comportement dans mes rapports avec autrui. Une fois ceci déterminé, on est en droit de se demander quelle est, précisément, cette volonté divine. Selon Gay, puisque Dieu, par nature, est parfaitement satisfait de lui-même, il est certain qu'il n'a pas pu avoir comme dessein de satisfaire son propre intérêt en créant l'humain. Or puisque Dieu est aussi infiniment bon, Gay prétend que Dieu a eu comme dessein *le bon-*

29 PASCAL. *Op. Cit.*, II, III, Chap. 2, § 7, frag. 712.

30 GAY. *Op. Cit.*, § I, p. xvii.

31 GAY. *Ibid.*, § II, p. xviii.

32 GAY. *Ibid.*

33 MALEBRANCHE. *Op. Cit.*, I, Chap. III, § XII, p. 87.

heur de l'humanité en la créant³⁴. Dieu étant parfaitement sage, il a donc aussi voulu les moyens pour obtenir ce bonheur et parmi ces moyens, il y a la conformité de chaque individu à sa volonté, soit à la promotion du bonheur de l'humanité. On peut donc dire que si la volonté de Dieu est le critère *immédiat* de la vertu, le bonheur de l'humanité est le critère de la volonté de Dieu *en rapport avec l'humanité* et est donc le critère *lointain* de la vertu³⁵.

Poussant plus loin son analyse, Gay se demande alors quel est le critère du bonheur de l'humanité, afin de pouvoir savoir ce qu'il nous est nécessaire de faire pour nous y conformer afin de remplir notre obligation à cet égard. De la même façon qu'il y a une relation entre les causes et leurs effets, certains comportements ou certaines actions auront pour effet de promouvoir le bonheur de l'humanité et ce sont eux qui devront être recherchés. C'est à partir d'ici qu'il convient de déduire les vertus particulières et les vices particuliers. Gay prétend que c'est à l'aide de l'expérience et de la raison que nous pouvons arriver à connaître les conséquences, moralement bonnes ou mauvaises, de nos actions. Alors que l'expérience permet de *percevoir* ces conséquences et de les juger, la raison permet de les découvrir en

34 Cette position se distingue de celle assez populaire à l'époque qui consistait à dire que Dieu a créé le monde et l'humanité pour sa propre gloire (Cf. MALEBRANCHE, *Op. Cit.*, II, Chap. IV, § II-III, pp. 236-237.). Gay s'accorde plutôt à la conception de William King (Cf. *An Essay on the Origin of Evil*, Chap. I, § I, X) et de certains autres comme quoi Dieu a conçu l'humanité pour que d'autres créatures en plus de lui soient heureuses, puisque lui ne pouvait pas augmenter son bonheur, étant parfaitement heureux par nature.

35 GAY. *Op. Cit.*, § II, p. xix.

avance en contemplant la nature des actions. Gay croit ainsi, comme Malebranche en quelque sorte³⁶, que le critère permettant de discerner si les actes promeuvent ou non le bonheur de l'humanité est plus souvent la raison que l'expérience, ou du moins la *droite raison*, soit celle qui juge des choses ou des relations entre les choses *telles qu'elles sont vraiment*. On voit alors pourquoi Gay croit que les désaccords concernant le critère de la vertu est peut-être plus verbal que substantiel, car de dire que son critère est la volonté de Dieu, la droite raison, le bonheur de l'humanité ou la vérité revient à la même chose, avec comme seule différence que le seul critère *immédiat* de la vertu parmi ceux-ci est la volonté divine³⁷.

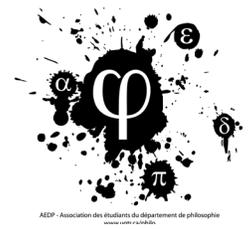
Prétendre qu'autre chose que la volonté de Dieu est le critère immédiat de la vertu revient, selon Gay, à soit embrasser un relativisme moral, puisqu'il n'y a que la volonté de Dieu qui soit obligeante *dans tous les cas*, ou à prétendre que le bien de l'humanité est une obligation suffisante. Mais étant bien de son siècle et croyant que l'humain est d'abord et avant tout motivé par son propre bonheur, par son amour-propre, Gay répond que le bien de l'humanité n'est que rarement une motivation suffisante en elle-même lorsque l'action demandée implique le sacrifice de mon plaisir immédiat ou de bonheur personnel³⁸... Cependant, même si on accepte qu'une fois que ce critère est connu il nous oblige³⁹,

36 MALEBRANCHE. *Op. Cit.*, I, Chap. II, § XI, pp. 75-76.

37 GAY. *Op. Cit.*, § II, p. xx.

38 GAY. *Ibid.*, § II, p. xxi.

39 Un peu comme Malebranche l'affirmait lorsqu'il disait qu'une fois que la raison saisit la vérité de la vertu, une fois qu'elle a pris conscience de l'Ordre immuable, elle



Gay est conscient que sa propre position doit encore expliquer les cas où nous agissons en accord avec la vertu ou où on l'approuve chez autrui, mais sans savoir que l'action en question est vertueuse ou pourquoi.

Pour Gay, les humains sont non seulement des créatures *sensibles*, ressentant plaisir et douleur, mais ils sont aussi des créatures *raisonnables*, qui ont donc aussi la capacité de *prévoir* plaisir et douleur à travers la connaissance de leurs causes. De plus, puisqu'ils sont libres et qu'ils ne sont indifférents ni au plaisir et à la douleur, ni aux moyens y menant, ils peuvent même diriger leurs actions vers ce qu'ils perçoivent comme étant des plaisirs ou des moyens menant au plaisir, et pour s'éloigner de ce qu'ils croient causer de la douleur ou mener à elle.

That which he pursues for its own sake, which is only Pleasure, is called an *End* ; that which he apprehends to be apt to produce Pleasure, he calls *Good*, and approves of, *i.e.* judges a proper means to attain his end, and therefore looks upon it as an Object of choice ; that which is pregnant with Misery he disapproves of and stiles *Evil*. And this Good and Evil are not only barely approved of, or the contrary, but whenever view'd in Imagination (since Man considers himself as existing hereafter and is concern'd for his Welfare then as well as now) they have a *present Pleasure* or Pain annex'd to them, proportionable to what is apprehended to follow them in real Existence ; which Pleasure or Pain arising from the prospect of future Pleasure or Pain is properly call'd *Passion*, and the Desire consequent thereupon, *Affection*⁴⁰.

Réfléchir à un plaisir ou à un bien futurs provoque alors

ne peut plus croire autre chose et elle nous entraîne alors à persévérer dans la vertu sous peine de nous contredire nous-mêmes (Cf. MALEBRANCHE, *Op. Cit.*, I, Chap. VII, § IX-XI, pp. 135-136.).

40 GAY. *Op. Cit.*, § III, pp. xxii-xxiii.

la naissance d'un désir, alors que réfléchir à une douleur ou un mal futurs provoque plutôt l'aversion. C'est ensuite du désir et de l'aversion que découlent toutes les autres passions et affections. Ce mécanisme *acquis* et développé par l'habitude est souvent confondu avec le pouvoir *inné* de ressentir plaisir et douleur, ce qui a plongé certains, comme Hutcheson et Shaftesbury, à croire que le mécanisme du désir et de l'aversion moral, ce qu'ils appellent le « sens moral », est aussi inné⁴¹.

Or au quotidien, nous ne remontons pas toujours aux principes dans notre recherche de la vérité, nous nous arrêtons souvent lorsque nous croyons pouvoir déduire quelque chose d'une vérité acquise, qu'elle soit véritable ou non. De la même façon, dans notre conduite, nous ne remontons donc pas toujours au principe de toutes nos actions, soit notre bonheur personnel, nous nous arrêtons lorsque nous trouvons un moyen acquis, véritable ou présumé, vers notre bonheur. Ces vérités et moyens présumés nous influencent cependant tout autant que la vérité et la vraie fin de nos actions⁴². Avec l'habitude, nous choisissons certaines vérités et certains moyens vers le bonheur que nous établissons en tant que moyens sûrs et généralement éprouvés par l'expérience, que nous ne prenons plus le temps d'examiner, afin de ne pas avoir à toujours tout remettre en question, ce qui est difficile et long pour notre esprit limité qui ne peut considérer qu'un petit nombre de choses à la fois⁴³. Ces points d'ancrage

41 GAY. *Ibid.*, § III, p. xxiii.

42 GAY. *Ibid.*, § IV, p. xxix.

43 On ne peut s'empêcher de penser encore ici à Malebranche, lorsqu'il décrit le combat permanent de notre

[*resting places*] nous servent alors d'axiomes pour la connaissance et de fins pour nos actions, encouragés que nous sommes par la croyance que nous pouvons sécuritairement nous reposer sur des connaissances *habituelles*. Ces axiomes et fins prennent lentement la place des vrais axiomes et fins dans notre esprit, par l'habitude de nous reposer sur eux, alors que les vrais axiomes et fins deviennent douteux et obscurs, car ils demandent réflexion et effort avant d'être acceptés, ce qui les rend douteux pour l'esprit qui fait plus confiance à ce qui provoque l'acceptation immédiate. C'est ainsi que certains ont imaginé qu'il existe des idées *innées* et que d'autres, comme Shaftesbury et Hutcheson, en sont venus à multiplier inutilement les « sens » innés, les instincts, pour expliquer le motif de toutes nos actions particulières⁴⁴.

En fait, nous percevons ou imaginons un vrai bien, puis nous annexons un plaisir à ce bien, et ils deviennent si étroitement associés dans notre esprit que l'un ne peut plus se présenter à l'esprit sans l'autre. Après de multiples occurrences, nous en venons à oublier le statut de simple « moyen vers le bonheur » du bien en question pour l'associer directement avec le bonheur. On fait de lui une fin. Nous arrivons même, par cet insidieux processus, à transférer nos passions, affections et aversions vers des objets de nature im-raison et de notre volonté contre notre concupiscence, qui fait de toute réflexion un combat épique (Cf. MALEBRANCHE. *Op. Cit.*, I, Chap. I, § XI, pp. 60-61.).

44 GAY. *Ibid.*, § IV, p. xxx. Gay se moque d'ailleurs assez cruellement de Shaftesbury et de Hutcheson en disant « And I cannot but wonder why the *Pecuniary Sense*, a *Sense of Power and Party*, &c. were not mention'd as well as the *Moral*, that of *Honour, Order*, and some others. » (*Ibid*)

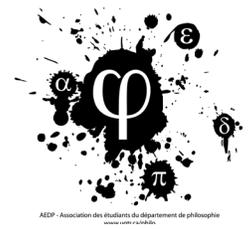
propre à leur être associées au préalable. C'est par exemple le cas lorsque nous nous habituons à ressentir de la douleur et du ressentiment lorsque nous sommes blessés par un agent rationnel et que nous en venons éventuellement à ressentir le même ressentiment envers des objets inanimés qui nous blessent, comme lorsque nous sommes pris de ressentiment envers le pied d'une table sur laquelle nous nous sommes frappé un orteil et que nous frappons la table de colère, comme si elle pouvait être « punie » au même titre qu'un agent rationnel⁴⁵.

De plus, bien souvent, nous ne faisons pas ces associations trompeuses seulement par nous-mêmes, mais nous les apprenons en fait des autres, en observant et en imitant les principes d'action et les vérités de ceux que nous admirons ou de qui nous désirons l'estime. D'où le fait que les enfants héritent souvent des comportements des parents, mais non de façon innée comme certains le croient : ils acquièrent ces comportements par l'observation et l'habitude. C'est la même chose pour les vertus, vices et opinions dits « nationaux » ou « régionaux ». Ceci, Gay l'appelle le « préjudice de l'éducation », comme quoi nous acquérons tôt le tempérament et les affections de ceux que nous côtoyons quotidiennement et qui nous enseignent plus ou moins inconsciemment à aimer, admirer et haïr différents objets et actions⁴⁶.

Ce qui a été dit jusqu'à maintenant permet d'expliquer convenablement le mécanisme humain des associations d'idées avec le plaisir et la plupart

45 GAY. *Ibid.*, § IV, pp. xxx-xxxii.

46 GAY. *Ibid.*, § IV, p. xxxiii.



des interactions humaines avec des objets inanimés. Mais puisque le bonheur de l'humain et son plaisir dépendent aussi d'autres agents rationnels, qui peuvent comme lui choisir les moyens de leur choix vers leur propre bonheur, différentes approbations et affections entrent nécessairement en compétition ou du moins, en contradiction. Or puisque mon bonheur dépend de la volonté active des autres, je dois aussi approuver ce qui peut mener à diriger leur volonté libre vers mon bonheur, soit approuver le plaisir qu'ils s'attendent à obtenir en promouvant mon bonheur. « And therefore, as I perceive that my Happiness is dependent on others, I cannot but judge whatever I apprehend to be proper to excite them to endeavour to promote my Happiness, to be a means of happiness: *i. e.* I cannot but *approve* it⁴⁷. » Et puisque le seul moyen en mon pouvoir pour les amener à agir volontairement à mon bénéfice est en annexant du plaisir à leurs actions, je dois approuver et encourager ces comportements bénéfiques à mon égard en agissant moi-même de sorte à provoquer chez eux du plaisir. On voit maintenant pourquoi Gay affirme que d'approuver un agent rationnel en tant que moyen vers notre bonheur se fait différemment qu'avec les objets inanimés, puisque cette approbation implique aussi un comportement personnel promouvant le bonheur de l'agent dont on souhaite qu'il promeuve notre bonheur, afin de l'amener volontairement à avoir le même souci pour notre bonheur dans le futur. Et puisqu'on désire ce qu'on approuve comme on l'a vu un peu plus haut, on désire du même coup le bonheur de tout agent qui contribue directement à notre bonheur ou qu'on prévoit ou espère qu'il le fera. Le désir pour le bonheur d'un

47 GAY. *Ibid.*, § IV, p. xxiv.

agent rationnel implique donc, en plus du plaisir qu'on prévoit tirer ou qu'on tire de ses actions, un plaisir à le voir heureux, puisque ça satisfait notre désir⁴⁸!

L'approbation et la participation volontaire d'un agent rationnel au bonheur d'autrui est ce qui est au fondement de ce que l'on appelle le « mérite » moral, alors qu'un agent qui refuse de participer au bonheur d'autrui, particulièrement si autrui a directement participé au sien, est blâmable moralement⁴⁹. Et ce qui est le plus intéressant ici est que ce mérite apparaît chez un agent qui agit *ultimement* pour son propre bonheur!

For any particular Action that is undertaken *for the sake of another*, is *meritorious*, i.e. deserves Esteem, Favour, and Approbation from him for whose sake it was undertaken, towards the Doer of it. For the presumption of such Esteem, &c. was the only Motive to that Action ; and if such Esteem &c. does not follow, or is presum'd not to follow it, such a Person is reckon'd unworthy of any favour, because he shews by his Actions that he is incapable of being *obliged* by Favours⁵⁰.

On voit toute l'importance que prend l'obligation dans la théorie de Gay, car elle est à la source du mérite moral. C'est parce que le bien que l'on fait aux autres, aussi intéressé soit-il, est obligeant, que l'on peut mériter l'estime d'autrui en faisant nous-mêmes du bien à ceux qui nous en ont fait ou à ceux qu'on espère qu'ils nous en feront, ou alors être blâmable moralement en refusant de participer au jeu ou pire encore, en refusant de répondre favorablement aux actes faits par autrui pour promouvoir directement à notre bonheur.

48 GAY. *Ibid.*, § IV, pp. xxiii-xxiv.

49 GAY. *Ibid.*, § IV, p. xxiv.

50 GAY. *Ibid.*, § IV, p. xxv.

L'originalité de la position de Gay se dévoile ici à son plein potentiel, car non seulement sa théorie reconnaît que l'humain est toujours motivé par son amour-propre, par son propre intérêt, mais il peut être vertueux malgré tout, sans avoir à sacrifier tout ou partie de ses intérêts personnels. Gay utilise le sens moral et l'affection publique de Shaftesbury et Hutcheson, mais en leur enlevant leur caractère douteux de « sens » ou de « pouvoir inné » et en expliquant leurs mécanismes à l'aide de la seule raison. L'erreur, selon Gay, qu'ont fait ceux qui croient le mérite et la vertu incompatibles avec le bonheur personnel vient du fait qu'ils ont mal distingué les fins inférieures de l'ultime, la fin des actions particulières d'avec la fin de toute action. La recherche du bonheur personnel est la fin ultime de toutes nos actions, certes, mais la plupart des actions ont aussi leurs fins propres ou immédiates, qui peuvent être différentes. La fin immédiate de l'étude est le savoir, même si le savoir n'est en fait qu'un moyen vers le plaisir et le bonheur. C'est pourquoi tant que la fin particulière ou immédiate d'une action est le bonheur d'autrui, même si la fin ultime de cet acte est de bénéficier de faveurs et d'estime dans le but d'augmenter son propre bonheur, cette action reste méritoire⁵¹.

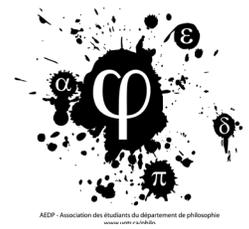
Il ne faut cependant pas croire que si je promeus le bonheur d'autrui « par accident » je puisse être méritant, car l'action n'a pas été entreprise dans le but immédiat de promouvoir le bonheur d'autrui. Si j'échappe mon portefeuille par terre sans m'en apercevoir et que je contribue directement au bonheur d'un sans-abri, je n'ai absolument aucun mérite et le sans-abri n'est pas

51 GAY. *Ibid.*, § IV, pp. xxv-xxvi.

vraiment obligé envers moi. Il serait toutefois tout à fait crédible et en accord avec la théorie de Gay que le sans-abri en question décide de me ramener mon portefeuille en espérant obtenir à la fois de l'estime de ma part et de la part de tous les témoins et peut-être même une partie de la « fortune » qu'il aurait pu faire s'il avait gardé le portefeuille pour lui. La chaîne d'obligations s'entrelace et s'allonge ainsi infiniment. Je pourrais cependant la briser et m'attirer le blâme en ne récompensant pas du tout le sans-abri honnête qui m'a rapporté mon portefeuille sans piger dedans, ce qui me marquera comme incapable de répondre aux obligations morales et qui fera éventuellement que les gens autour de moi refuseront de plus en plus de participer activement à mon bonheur. Semblablement, si j'ai cru, par erreur ou par malice d'autrui, que quelqu'un avait promu mon bonheur, je ne reste pas obligé à lui une fois que j'ai découvert l'erreur ou la supercherie. Mais il faut le rappeler : même si autrui sait que j'agis dans le but de m'attirer ses faveurs en promouvant son bonheur, il reste obligé envers moi *si* j'ai vraiment promu son bonheur. L'obligation est par contre plus ou moins grande, *caeteris paribus*, selon l'intensité de la contribution que je fais du bien d'autrui⁵².

L'ensemble de ce qui provoque mérite et démerite, approbations et aversions, est ce que Gay appelle la morale. La gratitude sera par exemple pour Gay « [...] that Desire of promoting the Happiness of another upon account of some former Kindness receiv'd. *Anger*, that Desire of thwarting the Happiness of another, on account of some former Diskindness or Injury re-

52 GAY. *Ibid.*, § IV, p. xxvi.



ceived⁵³. » Ces différentes passions sont tout à fait compatibles avec l'idée que l'amour-propre motive toutes nos actions, car ces dispositions ont de bonnes chances d'influencer le comportement des témoins envers moi et envers les cibles de mes passions. Les témoins auront tendance à participer à mon bonheur s'ils voient que je réponds avec gratitude lorsqu'on le fait, car ils auront confiance que je ferai preuve de gratitude envers eux aussi. Inversement, en démontrant de la colère envers ceux qui nuisent à mon bonheur, je pourrai à la fois décourager les malhonnêtes de chercher à profiter volontairement de moi et aider à former le sens moral de ceux qui sont trop jeunes ou trop distraits en leur faisant comprendre que leur comportement est inadéquat en général ou du moins, avec moi⁵⁴. En effet, nous sommes sensibles à l'estime que les autres se font de nous, car « [...] we perceive that as our Happiness is dependent on the Behaviour of others, so we perceive also that that Behaviour is dependent on the Esteem which others have conceiv'd of us ; and consequently that our acquiring or losing Esteem, is in effect acquiring or losing Happiness, and in the highest Degree⁵⁵. »

On voit que la théorie de Gay a le mérite, contrairement à celles de Shaftesbury et de Hutcheson du sens moral et de l'affection publique *innés*, de pouvoir s'expliquer à l'aide de la seule raison, plutôt qu'en se reposant sur des « qualités occultes » comme il les appelle, sur la multiplication des différents sens innés pour « expliquer » les différents comportements et idées humaines. Bien sûr, Gay use aussi d'arguments

53 GAY. *Ibid.*

54 GAY. *Ibid.*, § IV, p. xxvii.

55 GAY. *Ibid.*, § IV, p. xxviii.

théologiques, comme il le fait en faisant reposer son idée que la recherche du bonheur et du plaisir sont les premiers moteurs humains sur le principe que Dieu veut le bonheur des humains, mais nous constatons néanmoins un effort notable de rationalisation qui surpasse celui de ses prédécesseurs et même, d'un certain point de vue, celui de David Hume, ce grand utilisateur des « sens », qui ne fait que pousser plus loin la théorie du sens moral et de l'affection publique, sans arriver (ou sans chercher?) à justifier l'existence de ces pouvoirs, sinon *a posteriori*, en les supposant à partir d'observations comportementales, bien que Hume garde le crédit d'avoir développé un « système » philosophique beaucoup plus complet et complexe que ne l'aura jamais fait John Gay.

CONCLUSION

En terminant, il faut retenir que les contextes philosophique et anthropologique desquels a hérité John Gay étaient fortement teinté d'augustinisme ou du moins, d'une conception anthropologique très dure et souvent fataliste. Pour les Pascal, La Rochefoucauld, Nicole, Esprit, Descartes, Hobbes, Malebranche, Shaftesbury et Hutcheson de ce temps, toutes les actions humaines étaient motivées par l'intérêt personnel ou l'amour-propre. Or puisqu'ils considéraient aussi qu'un acte vertueux doit être désintéressé, la plupart de ces penseurs et la majorité des autres de ce siècle en concluaient que l'humain ne pouvait donc pas être

vertueux sans une aide « extérieure », comme la grâce de Dieu ou l'intervention d'un instinct naturel d'intérêt pour son prochain. On a ensuite vu que John Gay se distinguait de ses prédécesseurs, tout en empruntant plusieurs idées de certains, particulièrement de Locke, Hutcheson et, à travers lui, Shaftesbury, en plus de partager certaines idées avec Malebranche et Hobbes entre autres. On pourrait résumer la théorie morale de John Gay de la façon suivante : tous les actes humains sont effectivement motivés par l'intérêt ou l'amour-propre, mais même si le moteur *ultime* des actions humaines est le bonheur personnel, les actes posés dans le but *immédiat* de rendre autrui heureux sont méritoires et obligeants. Les humains peuvent donc être vertueux ou du moins, agir vertueusement, tout en continuant à agir, consciemment ou non, en vue de leur bonheur personnel ou de leur amour-propre.

Bien qu'il ne soit que rarement cité aujourd'hui pour le rôle qu'il a joué dans la théorisation de la morale utilitariste britannique, ce soin étant laissé plus souvent à Shaftesbury, Hutcheson et Hume, Gay est tout de même reconnu comme l'un des pères fondateurs de l'utilitarisme britannique, même si son utilitarisme « théologique » a été abandonné pour laisser place aux utilitaristes classiques et séculiers tels que David Hume ou Jeremy Bentham⁵⁶. Directement ou indirectement, les lois et projets politiques à tendances conséquentialistes et utilitaristes des sociétés occiden-

56 Julia DRIVER. « The History of Utilitarianism », *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [En ligne], 2014, <http://plato.stanford.edu/entries/utilitarianism-history/>, Consulté le 2 janvier 2016 ; Henry R. WEST, « Utilitarianism », *Encyclopedia Britannica* [En ligne], <http://www.utilitarianism.com/utilitarianism.html>, Consulté le 2 janvier 2016.

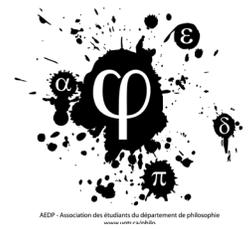
tales contemporaines, qui ne se préoccupent généralement que des conséquences des actions et aucunement de leurs motivations, doivent cependant quand même beaucoup aux penseurs tels que John Gay, parmi les premiers à avoir théorisé une morale fondée sur l'amour propre et compatible avec lui. Gay a effectivement le mérite, sinon l'originalité, de présenter une éthique mettant de l'avant la coopération comme étant non seulement le meilleur choix *rationnel*, mais aussi le meilleur choix *passionnel*, contrairement à Hobbes, qui est peut-être celui qui est le plus près des idées de Gay avec Hutcheson et qui a dû défendre la nécessité d'un État autoritaire pour s'assurer de la sécurité des individus, puisque la coopération ne repose chez lui que sur la raison, alors que les passions s'agitent constamment dans l'ombre comme une épée de Damoclès au-dessus de leur tête.

BIBLIOGRAPHIE

DESCARTES, René. *Les passions de l'âme*, Paris, Flammarion, 1996, 302 pages.

DRIVER, Julia. « The History of Utilitarianism », *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [En ligne], 2014, <http://plato.stanford.edu/entries/utilitarianism-history/>, Consulté le 2 janvier 2016.

ESPRIT, Jacques. *La fausseté des vertus humaines. Première partie*, Amsterdam, Éditions Estienne Roger, 1709, 300 pages.



GAY, John. « Preliminary Dissertation Concerning the Principle ou Virtue or Morality », dans William KING, *An Essay on the Origin of Evil*, traduit du latin et annoté par Edmund Law, Londres, W. Thurlbourn Bookfeller, 1731 [1^{ère} édition anglaise, 1702 pour la 1^{ère} édition latine, titrée *De Origine Mali*], pp. xi-xxxiii.

HOBBES, Thomas. *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, 1027 pages.

HOBBES, Thomas. *The Elements of Law Natural and Politic*. Oxford, Oxford University Press, 2008, 284 pages.

HUTCHESON, Francis. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, Indianapolis, Liberty Fund Inc., 2008, 271 pages.

LA ROCHEFOUCAULD, François (de). *Maximes et réflexions diverses*, Paris, Garnier-Flammarion, 1977, 188 pages.

LOCKE, John. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Traduit par Pierre Coste, Paris, Librairie Générale Française, 2009, 1114 pages.

MALEBRANCHE, Nicolas. *Traité de Morale*, Paris, Flammarion, 1995, 433 pages.

NICOLE, Pierre. *Essais de morale (Extraits)* [Document électronique], 3^e volume, pp. 1-150.

OBADIA, Claude. « L'action morale, ou l'idée d'une force de l'idée », *Le Philosophoïre*, 2007/2 (n° 29), pp. 53-61.

PASCAL, Blaise. *Pensées*, Paris, Librairie Générale Française, 1962 [Édition Jacques Chevalier], 445 pages.

SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper (Comte de). *Enquête sur la vertu et le mérite* [Version numérisée de l'édition de 1714], Traduit par Philippe Folliot, Dieppe, 2006, 256 pages.

WEST, Henry R. « Utilitarianism », *Encyclopedia Britannica* [En ligne], <http://www.utilitarianism.com/utilitarianism.html>, Consulté le 2 janvier 2016.

Marx : une défense du déterminisme ou du libre arbitre ?

par Jimmy Thibodeau

Au sein des écrits de Marx, la question du déterminisme et du libre arbitre occupe un statut particulier ; on pourrait dire, en gros, qu'elle brille par son absence. Pourtant, lorsque l'on considère la philosophie marxienne, ce thème semble être un rouage essentiel, surtout en ce qui concerne l'anthropologie du philosophe. Reste que le sujet demeure plutôt dans l'ombre, même si Marx laisse souvent entendre son opinion, de manière plutôt indirecte. On est, en tout cas, très loin d'une systématisation du problème du libre arbitre.

Malgré cela, on se souvient généralement de Marx comme étant un penseur caractérisé par un déterminisme intense. En fait, cette image est si dominante qu'elle amènera des marxistes tels que Lénine ou Gramsci à se distancer du « fatalisme » attribué à la pensée marxienne. Afin de justifier une telle image, on évoque souvent l'attitude passive de Marx face à la révolution (en tant qu'événement inévitable), ou encore son « matérialisme historique » censé démontrer la détermination de la superstructure (idées, culture, religion...) par l'infrastructure (base matérielle, production, économie...). Bien sûr, tout cela est fondé sur des écrits réels, mais une lecture attentive de Marx nous montre une situation beaucoup plus complexe. D'ailleurs, on notera que « matérialisme historique », « infrastructure » ou « superstructure » sont tous des termes largement attribuables non pas à Marx, mais au marxisme qui est venu après lui.

En réalité, même si des extraits de l'œuvre marxienne suggèrent un déterminisme fort, d'autres passages nous permettent de dresser un portrait plus nuancé, voire ambigu. À vrai dire, l'absence de systématisation de

ce sujet constitue un problème majeur qui fut vivement débattu en histoire de la philosophie ou au sein du marxisme. Aujourd'hui, les interprétations de Marx sur cette question sont d'une diversité déconcertante. Des ouvrages récents dépeignent encore Marx comme un déterministe critiquant la notion de liberté¹. À l'inverse, des textes classiques sur la pensée marxienne osent même un rapprochement entre Marx et l'existentialisme².

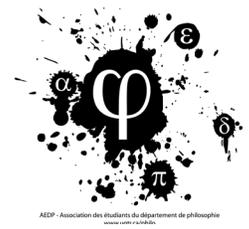
Entre ces deux extrêmes, il y a toutefois des alternatives. Ainsi, le philosophe Allen W. Wood dira : « I doubt Marx and Engels ever gave much thought to the metaphysical issue of free will and determinism. »³ Il supposera alors qu'il ne s'agissait pas vraiment d'un problème pour eux et que leur pensée était plutôt intuitivement compatibiliste (le compatibilisme ne voyant pas de contradiction entre libre arbitre et déterminisme). En revanche, d'autres auteurs seront moins indulgents. Jon Elster, un philosophe issu du marxisme analytique, dira que l'anthropologie marxienne est carrément incohérente, notamment en raison de contradictions qui seraient présentes chez Marx en ce qui a trait à la question du libre arbitre et du déterminisme⁴.

1 Pierre DESPRÉS, *Entre déterminisme et liberté : Commentaire sur la pensée de Rousseau, Marx, Freud et Sartre*. Anjou (Québec), Éditions CEC, 2012, 240 p.

2 Erich FROMM, *La conception de l'homme chez Marx*. France, Éditions Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », trad. de l'anglais par M. Matignon, 1977, 151 pages

3 Allen W. WOOD, *Karl Marx*. New York, Éditions Routledge, coll. « Arguments of the philosophers », 2^e édition, 2004, p. 118.

4 Jon ELSTER, *Making sense of Marx*. Cambridge, Cambridge university press et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, coll. « Studies in marxism and social theory », 1985, 584 pages.



Nous voilà donc en présence de quatre interprétations principales de Marx : celui-ci serait soit déterministe, soit partisan du libre arbitre, soit compatibiliste, soit carrément incohérent sur cette question. Suite à une analyse de certains écrits du philosophe et après avoir laissé la parole à ces différentes interprétations, nous tenterons de déterminer laquelle d'entre elles semble la plus justifiée.

Marx était-il déterministe ?

Pour certains, la question peut sembler être d'une simplicité criante : «Évidemment que Marx est un déterministe!», oserait-on dire. Pourtant, cela n'a rien d'évident. D'une part, certains extraits nous laissent croire à un déterminisme si fort qu'il pourrait s'apparenter à une approche complètement machinale de l'esprit humain. D'autre part, le philosophe a parfois l'air d'envisager un déterminisme beaucoup plus faible, qui ne serait même pas lié à la nature physique et matérielle du monde. Enfin, il y a d'autres passages plutôt indéterministes, qui seront traités dans la prochaine section.

Si l'on tenait à prouver que Marx est un déterministe pur et dur, trois stratégies s'offriraient à nous. D'abord, on pourrait faire valoir que, chez Marx, l'individu est complètement façonné par son environnement économique et social. Cette stratégie nous permet de citer plusieurs textes différents. En ce qui nous concerne, nous prendrons en exemple la Critique de l'économie politique.

Une deuxième stratégie consiste à insister sur la critique de l'idéalisme allemand que Marx élabore dans son fameux texte *L'idéologie allemande*. En effet, par

le biais de cette critique, Marx attaque sévèrement le concept de conscience ou de l'autonomie de la pensée, entre autres.

Finalement, une troisième voie nous amènerait à mettre de l'avant l'attitude marxienne face à l'histoire et l'avenir. Plus particulièrement, on notera à quel point Marx voit la révolution communiste comme un processus inévitable, prédictible et élaboré graduellement par des mécanismes incontrôlables. Ce point de vue sera illustré avec des extraits du Manifeste du parti communiste.

Commençons donc par la première stratégie. Dans les avant-propos de la Critique de l'économie politique, Marx se positionne, de manière on ne peut plus claire, en faveur d'un déterminisme social : «Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté»⁵. Mais ce déterminisme ne s'arrête pas à cet aspect d'inévitabilité : «Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience.»⁶ Ainsi, même la pensée n'échapperait pas à ce grand façonnement social. Ce déterminisme particulier est illustré de belle manière dans l'Introduction générale à la Critique de l'économie politique. En effet, Marx y avance notamment l'idée selon laquelle «la production crée le consommateur»⁷. Ainsi, nos be-

5 Karl MARX (éd. par Maximilien Rubel), *Philosophie*. Paris, Éditions Gallimard, coll. «Folio essais», 244, 1965, 1968 et 1982, p. 488.

6 *Idem*.

7 Karl MARX, *op. cit.* p.458

soins et nos désirs seraient largement conditionnés par ce qui est disponible et ce qui est produit.

Dans l'Idéologie allemande, Marx explique en détail sa thèse affirmant que la pensée humaine est le fruit d'un processus matériel et déterminé :

Tout au contraire de la philosophie allemande, qui descend du ciel sur la terre, on s'élève ici de la terre au ciel [...]. Les formations brumeuses du cerveau humain sont elles aussi des sublimés nécessaires du processus matériel de leur vie, empiriquement vérifiable et lié à des circonstances matérielles préalables. Par conséquent, la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, ne conservent plus leur semblant d'indépendance. Elles n'ont ni histoire ni développement; ce sont, au contraire, les hommes qui, en même temps qu'ils développent leur production et leur communication matérielles, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de celle-ci. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience.⁸

L'idée d'une conscience, d'une raison ou d'une volonté indépendante et libre semble donc explicitement écartée dans ce passage. Tout serait issu d'une détermination environnementale.

Enfin, pour démontrer le déterminisme de Marx, on peut se référer au Manifeste communiste, qui illustre très bien le fatalisme dont nous parlions plus haut, à propos de la révolution. En fait, dans le manifeste même, le philosophe identifie différents mécanismes faisant en sorte que la révolution prolétarienne ne serait qu'une question de temps. Par exemple, la bourgeoisie, ayant besoin de main d'œuvre, pousse les prolétaires à se réunir, préparant le terrain d'une révolte. Donc, «le

⁸ *Ibid.* p. 308

développement de l'industrie n'a pas pour seul effet d'accroître le prolétariat, mais aussi de l'agglomérer en masses de plus en plus compactes. Le prolétariat sent sa force grandir.»⁹

Un autre exemple intéressant représente celui de l'accumulation excessive de richesses. En effet, pour Marx, les sociétés capitalistes auraient comme effet d'engendrer une surproduction créant trop de richesses pour la bourgeoisie, provoquant ainsi des périodes de crise et, à terme, une révolution. Au final, «[l]es institutions bourgeoises [seront] devenues trop étroites pour contenir la richesse qu'elles ont créée.»¹⁰

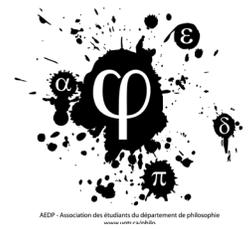
À partir de ces exemples particuliers, nous voilà mieux à même de comprendre pourquoi Marx voyait la révolution comme inévitable. Donc, la situation socio-économique actuelle serait régie par des mécanismes dont l'issue est prédictible. Et s'il en est ainsi pour le présent, il en serait de même pour le passé. La révolution industrielle, entre autres, aurait été un renversement de la noblesse tout à fait déterminé par le contexte social et économique de l'époque. Inutile, alors, de faire intervenir une volonté divine, une conscience historique ou une évolution indépendante des idées.

Nous avons vu trois façons de voir un déterminisme fort chez Marx. Toutefois, certains en entrevoient une autre, qui mérite notre attention. Il s'agit de l'idée selon laquelle Marx critiquerait la notion de liberté en la considérant comme un concept foncièrement bourgeois.¹¹ Il s'agit d'une bonne piste, mais il faut y ap-

⁹ *Ibid.* p. 409

¹⁰ Karl MARX, *op. cit.* p. 406

¹¹ Pierre DESPRES, *op. cit.* p. 110.



porter d'importantes nuances. D'abord, il est difficile de contester le rejet que Marx a fait de la conception de la liberté venue avant lui, celle issue du Siècle des Lumières. D'une part, avec une théorie de la lutte des classes, comment se laisser convaincre par cette liberté rousseauiste basée sur la volonté générale? Comment une telle volonté serait-elle possible si les diverses classes s'opposent et entretiennent des intérêts tout à fait antagonistes? Ce concept ne serait-il pas que la manifestation de la volonté bourgeoise, qui domine toutes les autres? D'autre part, on notera que Marx s'en prend vertement à la liberté telle qu'elle est conçue dans une perspective droit-de-l'homme. Dans le texte À propos de la question juive, Marx reprochera à ce genre de liberté de servir la classe bourgeoise, en lui garantissant notamment la propriété privée.

Malgré tout, cette critique marxienne est limitée, et ce, pour deux raisons. D'abord, elle n'exclut que certaines formes particulières de liberté : rien n'est dit sur les autres. Enfin, cette critique est davantage politique que métaphysique. Ainsi, une domination de la bourgeoisie ne réfute pas la possibilité d'un libre arbitre authentique.

Marx défendait-il une forme de libre arbitre ?

Avant d'amorcer cette section, il convient d'apporter une définition de base du libre arbitre, afin d'éviter certaines ambiguïtés. Ici, nous prenons le libre arbitre dans son sens classique : l'autodétermination. Ainsi, on peut voir, a priori, une opposition entre le déterminisme et le libre arbitre. D'un côté, l'environnement fixe causalement et nécessairement nos actions. De l'autre, nos

gestes sont indépendants de l'environnement et sont le seul fait de notre volonté et de nos choix, d'où cette autodétermination. Par ailleurs, pour qu'il y ait autodétermination, on doit «vouloir ce que l'on veut», au sens où, si c'était l'environnement qui déterminait nos choix et notre volonté, cela reviendrait à dire que l'environnement détermine ultimement nos actes.

Avec un libre arbitre ainsi défini, on voit mal comment Marx pourrait y souscrire. Ne vient-on pas de montrer que le philosophe croit que nos pensées sont le fruit d'un conditionnement social? Et pourtant, un rapprochement entre Marx et le libre arbitre est tout à fait défendable, comme en témoignent les travaux d'Erich Fromm, par exemple. Pour arriver à nos fins, deux arguments majeurs sont disponibles. D'une part, on peut mettre de l'avant le matérialisme très particulier de Marx et conclure, non pas sans raison, que le déterminisme de Marx s'en trouve sérieusement entamé. D'autre part, on peut se référer à certains textes, surtout les Manuscrits de 1844, et plaider en faveur d'une anthropologie marxienne sympathique à l'idée de libre arbitre, grâce à la théorie de l'aliénation et de l'être générique.

Commençons par le «matérialisme» de Marx. En fait, cette appellation porte à confusion, car Marx est, pour ainsi dire, un matérialiste sans matière. Ne nous méprenons pas, cependant : le philosophe est un fervent détracteur de l'idéalisme, mais il n'adhère pas pour autant à un matérialisme classique, qui prend le monde physique comme le principe premier de toutes choses. Plutôt, Marx accorde une importance capitale à l'activité humaine pratique. Ce serait elle qui engendrerait

notre société et dépasserait les contraintes de la nature. La base de la civilisation ne serait donc ni la nature, ni les idées : ce serait la production et l'activité humaine elle-même, la praxis.

La critique du matérialisme classique est très bien expliquée dans l'Idéologie allemande, et plus spécifiquement dans les Thèses sur Feuerbach (notons au passage que Feuerbach peut être classé dans la catégorie des matérialistes classiques) :

La doctrine matérialiste de la transformation par le milieu et par l'éducation oublie que le milieu est transformé par les hommes et que l'éducateur doit lui-même être éduqué. Aussi lui faut-il diviser la société en deux parties, dont l'une est au-dessus de la société. La coïncidence de la transformation du milieu et de l'activité humaine ou de la transformation de l'homme par lui-même ne peut être saisie et comprise rationnellement que comme une praxis révolutionnaire.¹²

À propos de cet extrait, deux commentaires semblent de mise. D'abord, remarquons que la « transformation par le milieu et par l'éducation » peut être rapprochée du déterminisme (à l'humble avis de l'auteur de ces lignes, c'est précisément de cela qu'il doit s'agir). Il y aurait donc là une critique du déterminisme, qui ignorerait la part active de l'homme dans la transformation de sa société.

De plus, Marx parle carrément de « transformation de l'homme par lui-même » (parle-t-on d'autodétermination ?), et il pense qu'elle ne peut s'expliquer que par une force, la pratique et l'activité humaine. Pour reprendre une formule également présente dans l'Idéologie allemande, « les circonstances font les

¹² Karl MARX, *op. cit.* p.233

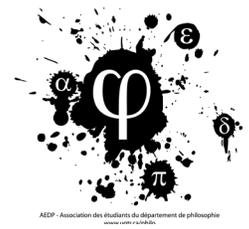
hommes tout autant que les hommes font les circonstances. »¹³

Malgré tout, il n'est pas clair que Marx adhère à un libre arbitre métaphysique accordant la primauté de l'agir humain sur la nature et l'environnement. En effet, même avec un matérialisme formulé ainsi, nous nous retrouvons devant deux options. Peut-être que les actions de l'humanité sont issues d'une longue chaîne de causes et d'effets traversant l'histoire humaine et aboutissant ultimement aux conditions environnementales primitives ayant engendré l'homme (l'agir humain ne pouvant s'auto-engendrer indéfiniment). En revanche, il serait aussi possible qu'il n'y ait pas de telle chaîne causale, et que l'homme puisse, à chaque instant, choisir librement la façon dont il influencera le monde. Dans le premier cas, les êtres humains d'aujourd'hui sont déterminés par les actions de ceux qui les ont précédés. Dans le second, nous possédons un libre arbitre et nos actions résultent ultimement de choix authentiques.

Néanmoins, le matérialisme marxien n'est pas le seul argument en faveur d'un libre arbitre chez le philosophe. On peut aussi mettre de l'avant la notion d'être générique, qui semble corroborer l'idée du libre arbitre. D'ailleurs, cette notion est directement opposée au concept d'aliénation : nous sommes aliénés dans la mesure où notre être générique est inhibé, et notre être générique est émancipé dans la mesure où nous ne sommes pas aliénés.

Des historiens de la philosophie exploiteront fortement cette idée afin de montrer que Marx n'était pas vraiment

¹³ *Ibid.* p. 327



déterministe, et que le déterminisme n'est au fond que l'aliénation à combattre. C'est le cas d'Erich Fromm, un représentant important de l'École de Francfort :

La philosophie de Marx, comme presque toute la pensée existentialiste, constitue une protestation contre l'aliénation de l'homme, qui lui fait perdre son individualité et le transforme en objet. [...] Le but de Marx est l'émancipation spirituelle de l'individu, il veut le libérer des chaînes du déterminisme économique, lui redonner son intégrité humaine et l'amener à trouver l'unité et l'harmonie avec ses semblables et avec la nature.¹⁴

On voit que la position est plutôt forte, alors qu'il est suggéré que Marx critique le déterminisme économique, rien de moins. Malheureusement, l'ouvrage de Fromm contient assez peu de citations, ce qui complique notre évaluation de la valeur de sa thèse. En revanche, il est clair que Fromm fait appel au matérialisme pratique de Marx, mais nous avons vu qu'il n'est pas suffisant pour prouver son point. C'est pour cela que l'auteur se réfère également aux Manuscrits de 1844. Nous irons nous-mêmes jeter un coup d'œil à ce texte, et nous verrons si l'être générique peut fournir des munitions à la thèse d'un libre arbitre chez Marx.

Le concept d'être générique possède deux caractéristiques importantes que l'on pourrait formuler ainsi : l'authenticité et la créativité. D'une certaine manière, les deux semblent en conflit avec le déterminisme, quoique nous puissions plaider le contraire.

L'authenticité, d'abord, est une sorte de prérequis de l'être générique. Il faut donc être soi-même, en conformité avec sa nature propre. L'aliénation, au contraire, nous rend étrangers à nous-mêmes : «Le travail aliéné

¹⁴ Erich FROMM, *op. cit.* p. 5-16

rend l'homme étranger à son propre corps, au monde extérieur aussi bien qu'à son essence spirituelle, à son essence humaine.»¹⁵ L'homme ayant des besoins et des aspirations, un être générique vit pleinement en fonction de ceux-ci. Un être aliéné, en revanche, se coupe de ses aspirations et ne voit son travail que comme un moyen de subsistance. Les besoins primitifs, eux, ne sont plus que de vulgaires fonctions animales qu'il convient de satisfaire minimalement.

Une fois que l'authenticité est atteinte, l'être générique peut s'émanciper. Alors, pour l'individu, sa propre vie devient son «objet». «C'est pour cela seulement que son activité devient libre. Le travail aliéné renverse ce rapport en ce sens que l'homme, du fait qu'il est un être conscient, ne fait de son activité vitale, de son essence, qu'un moyen de son existence.»¹⁶ Une fois que l'homme fait de sa propre vie l'objet de son travail, le processus créatif peut commencer. On peut alors s'exprimer réellement et prendre part au façonnement du monde :

C'est précisément en façonnant le monde objectif que l'homme s'affirme réellement comme un être générique. Cette production est sa vie générique active. Grâce à cette production, la nature apparaît comme son œuvre et sa réalité. L'objet du travail est donc l'objectivation de la vie générique de l'homme, car il ne se dédouble pas lui-même de façon seulement intellectuelle, comme c'est le cas dans la conscience, mais activement, réellement, et il se contemple ainsi dans un monde qu'il a lui-même créé.¹⁷

Maintenant que nous avons vu ce qu'est l'être générique

¹⁵ Karl MARX (éd. par Danny Roussel), *Marx*. Université du Québec à Trois-Rivières, 2016, p. 24

¹⁶ *Ibid.* p. 23

¹⁷ *Ibid.* p. 24

rique, peut-on donner raison à Fromm? En fait, pas vraiment, car non seulement les extraits de la précédente section, apparemment très déterministes, restent à expliquer, mais il est toujours possible d'affirmer que l'être générique ne s'oppose pas réellement au déterminisme.

Pour démontrer cette ambiguïté persistante, revoyons les deux caractéristiques de l'être générique. Premièrement, est-ce que «l'authenticité» contredit la thèse déterministe? On pourrait répondre que non, si l'on considère que l'homme a vraiment une essence qui transcende les déterminations extérieures. Ainsi, on aurait, grosso modo, les mêmes besoins ou aspirations quoiqu'il arrive. Si cela est vrai, on peut être étranger à nous-même malgré le fait que notre vie soit complètement déterminée par l'extérieur.

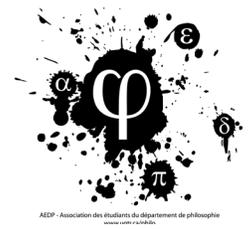
Cette lecture apporte cependant un problème, puisque Marx semble parfois rejeter l'idée d'une essence stable. En effet, le philosophe dit parfois que l'être humain et sa pensée sont déterminés socialement, et que même ses besoins peuvent être altérés par la production. Dans ce cas, s'il n'y a pas de nature fixe pour l'homme, l'idée d'une authenticité contredit vraiment le déterminisme. Comment être alors «étranger à soi-même», si tout ce que nous sommes est le produit de notre évolution collective? Néanmoins, autant Marx semble parfois s'en prendre à l'idée d'une essence stable chez l'homme, autant le philosophe parle abondamment, dans d'autres passages, de la nature ou de l'essence humaine. On ne pourrait donc conclure que l'authenticité contredit forcément le déterminisme.

Quant à l'aspect créatif de l'être générique, nous nous retrouvons dans une situation très similaire. D'un côté, il est possible de dire qu'il n'y a aucune contradiction entre cet aspect et le déterminisme, en supposant que le fait de «créer soi-même le monde» n'implique que le fait de participer activement à son façonnement. Ainsi, même si mes gestes étaient déterminés, ce serait quand même moi qui créerais le monde dans lequel je vis. Mais est-ce tout ce qu'il y a à dire sur cette créativité? Pour qu'une création soi véritablement la mienne, ne devrais-je pas l'avoir choisie librement et indépendamment? Si oui, alors il serait étrange, du moins à première vue, de penser pouvoir créer le monde alors que le monde nous a lui-même engendrés.

En résumé, on ne peut affirmer hors de tout doute que l'être générique s'oppose au déterminisme. En revanche, cette impression paraît plutôt intuitive. S'il y a déterminisme en ce sens que les êtres humains nouent entre eux des rapports déterminés, nécessaires et indépendants de leur volonté, comme Marx le dit, alors comment l'individu peut-il façonner le monde et en faire «son œuvre et sa réalité»? Certes, une philosophie compatibiliste pourrait nous indiquer qu'il n'y a pas de contradiction ici. Reste qu'une telle position ne semble pas aller de soi et devrait donc fournir une certaine explication plus approfondie.

Peut-on concilier toutes les intuitions de Marx?

Suite à cette analyse des positions de Marx et des interprétations qui s'ensuivent, nous avons trouvé des arguments en faveur d'un libre arbitre et d'autres en faveur du déterminisme. Maintenant, que faire avec ce



résultat ? Nous voilà devant deux alternatives. Ou bien l'on déclare que l'œuvre de Marx contient des opinions contradictoires, ou bien l'on tente une certaine réconciliation de ces idées.

Comme nous l'avons vu dans la précédente section, il y a une certaine porte ouverte vers un compatibilisme chez Marx. Un certain libre arbitre, apparemment associé à l'être générique, pourrait alors coexister avec le déterminisme marxien. En tout cas, certains philosophes n'ont pas hésité à qualifier Marx de compatibiliste, à l'instar d'Allen W. Wood. Par ailleurs, il est vrai que l'absence d'étude approfondie de la question chez Marx rend plausible un compatibilisme intuitif, le philosophe ne voyant pas de véritable problème.

Il est aussi possible de trouver dans l'œuvre marxienne des extraits ayant une connotation résolument compatibiliste. L'un d'eux est particulièrement frappant et se retrouve dans le texte *La Sainte Famille* :

Si l'homme n'est pas libre au sens matérialiste, c'est-à-dire s'il est libre, non par la force négative d'éviter ceci ou cela, mais par le pouvoir positif de faire valoir sa vraie individualité, il ne faut pas punir le crime dans l'individu, mais détruire les foyers antisociaux du crime et accorder à chacun l'espace nécessaire à la manifestation essentielle de sa vie. Si l'homme est formé par les circonstances, il faut donner une forme humaine aux circonstances.¹⁸

Si cet extrait reflétait la pensée générale de Marx, nous aurions répondu à certains de nos questionnements dans la section précédente. Alors, il se pourrait que le philosophe croie que l'homme soit bel et bien déterminé, mais que son libre arbitre résiderait dans le fait de pouvoir exprimer son être authentique.

¹⁸ Karl MARX (éd. par Maximilien Rubel), *op. cit.* p. 282

Si tout cela peut sembler convaincant, il reste cependant d'autres éléments à soupeser. En fait, il s'agit des arguments de John Elster, qui prétend que Marx est incohérent sur le plan anthropologique. À propos du rapport entre l'homme et la nature, plus particulièrement, Marx avancerait, d'une part, que l'homme est indépendant et dominant face à la nature. D'autre part, il penserait également que l'homme est toujours déterminé sur le plan géographique.

D'abord, dans l'*Idéologie allemande*, Marx veut montrer à quel point l'homme n'est pas contraint par la nature, en critiquant encore une fois le matérialisme de Feuerbach :

He does not see that the sensuous world around him is not a thing given direct from all eternity, remaining ever the same, but the product of industry and of the state of society... Even the objects of the simplest « sensuous certainty » are only given him through social development, industry and commercial intercourse. The cherry-tree, like almost all fruit trees, was, as is well known, only a few centuries ago transplanted by commerce into our zone, and therefore only by this action of a definite society in a definite age has it become « sensuous certainty » for Feuerbach... For that matter, nature, the nature that preceded human history, is not by any means the nature in which Feuerbach lives, it is which today no longer exists anywhere (except perhaps on a few Australian coral islands of recent origin) and which, therefore, does not exist for Feuerbach either.¹⁹

Malgré tout, on peut aussi voir chez Marx un déterminisme géographique. Dans une lettre adressée à Engels (en 1866), on peut lire Marx vanter le livre d'un certain Pierre Trémaux, qui aurait eu la perspicacité d'insister sur les aspects géographiques censés expliquer l'origine des nationalités :

¹⁹ John ELSTER, *op. cit.* p.57

In his historical and political applications, the book is much more important and copious than Darwin. For certain questions such as nationality, etc. a natural basis is found only in this work. For example, the author corrects the Pole Duchinski, whose findings in regard to the geographical differences between Russia and the West Slavs he generally confirms, that, contrary to the Pole's belief, the Russians are not only no Slavs, but, rather, Tartars etc. but also that on the existing soil formation of Russia the Slavs became Tartarized and Mongolized, just as he (he has been in Africa for a long time) proves that the common Negro type is only a degeneration of a much higher one. « Outside the grand laws of nature, man's plans are mere calamities; this is shown by the efforts of the Czars to make Muscovites out of the Polish people. The same nature, the same abilities, will be reborn on the same soil... ».²⁰

Nous sommes ici confrontés à une contradiction : tantôt l'homme domine complètement la nature, tantôt c'est la nature qui ne peut être altérée et qui change invariablement l'homme. Dans le premier cas, une autodétermination est possible. Dans le second, un déterminisme fort est à l'œuvre.

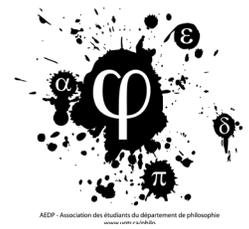
Bien sûr, quant à l'œuvre marxienne dans son ensemble, il est certainement possible d'apporter des interprétations de Marx qui établissent un certain compatibilisme. En revanche, nous concluons que l'interprétation de Elster est à privilégier, et ce, pour trois raisons. Premièrement, les deux extraits précédents sont sans doute un des exemples les plus probants d'une contradiction chez Marx. Il est vrai, cependant, que ces passages concernent un problème plus pointu du déterminisme. Deuxièmement, même si un compatibilisme est toujours possible à la rigueur, il demeure que différents propos de Marx semblent intuitivement
20 *Ibid.* p. 60

s'opposer. Considérons de nouveau les extraits suivants : « Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté. »; « C'est précisément en façonnant le monde objectif que l'homme s'affirme réellement comme un être générique. [...] il ne se dédouble pas lui-même de façon seulement intellectuelle, comme c'est le cas dans la conscience, mais activement, réellement, et il se contemple ainsi dans un monde qu'il a lui-même créé. » Comme cela a été mentionné précédemment, une réconciliation des deux énoncés n'est pas impossible, mais il faudrait alors des explications approfondies. Or, et c'est là le troisième point, Marx ne fait rien pour éclaircir cette ambiguïté : c'est ce qui explique cet éternel débat entre historiens de la philosophie. Si l'on attribuait à Marx une philosophie compatibiliste, celle-ci ne saurait dépasser les sphères de la spéculation.

En tenant compte de ces trois raisons, il semble peu raisonnable d'admettre définitivement un compatibilisme. Plutôt, il apparaît plus prudent de reconnaître une tension importante entre divers écrits de Marx, quant à la question du libre arbitre métaphysique.

Quelle liberté chez Marx ?

Le débat libre arbitre/déterminisme s'attarde généralement à la façon dont l'environnement et l'être humain s'influencent. Or, comme cet aspect est ambigu chez Marx, parler de libre arbitre chez le philosophe demeure délicat. Cela étant dit, on peut contourner le problème en reconnaissant la défense d'une certaine liberté au sein de la philosophie marxienne.



À vrai dire, plusieurs propos du penseur peuvent être récupérés et vus sous un angle nouveau. Nous pouvons ainsi entrevoir des variétés de liberté non pas métaphysique, mais politique chez Marx. Pensons, par exemple, à l'importance que celui-ci accorde au fait que chaque individu joue pleinement son rôle de citoyen en société, plutôt que de remettre son pouvoir entre les mains d'une tierce personne (voir notamment les commentaires de Marx sur l'émancipation politique dans *À propos de la question juive*). En outre, l'absence d'aliénation constituerait une liberté concrète et difficilement contestable.

Nous pouvons donc affirmer sans crainte que Marx avait à cœur certaines formes de liberté. En ce qui concerne leurs formes plus métaphysiques, cependant, le mieux est peut-être de suspendre notre jugement.

Bibliographie

DESPRÉS, Pierre. *Entre déterminisme et liberté : Commentaire sur la pensée de Rousseau, Marx, Freud et Sartre*, Anjou (Québec), Éditions CEC, 2012, 240 pages.

EAGLETON, Terry. *Marx et la liberté*, Éditions du Seuil, 2000, 90 pages.

ELSTER, Jon. *Making sense of Marx*, Cambridge, Cambridge university press et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, coll. «Studies in marxism and social theory», 1985, 584 pages.

FROMM, Erich. *La conception de l'homme chez Marx*, France, Éditions Payot, coll. «Petite Bibliothèque Payot», trad. de l'anglais par M. Matignon, 1977, 151 pages

MARX, Karl (éd. par Maximilien Rubel). *Philosophie*, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Folio essais», 244, 1965, 1968 et 1982, 687 pages.

MARX, Karl (éd. par Danny Roussel). *Marx*, Université du Québec à Trois-Rivières, 2016, 128 pages.

MARX, Karl. *Manuscripts de 1844*, Paris, Éditions Flammarion, coll. «Garnier Flammarion», 1999, 243 pages.

MARX, Karl. *Critique de l'économie politique*, Éditions Allia, 2007, 250 pages.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, coll. «Bibliothèque du Marxisme», 1976, 621 pages.

EDWARD ROSE, David. *Free Will and Continental Philosophy*, Bloomsbery Academic, 2011, 176 pages.

W. WOOD, Allen. *Karl Marx*, New York, Éditions Routledge, coll. «Arguments of the philosophers», 2^e édition, 2004, 345 pages.

Analyse et critique husserlienne de la philosophie de Descartes

par William-Philippe Girard

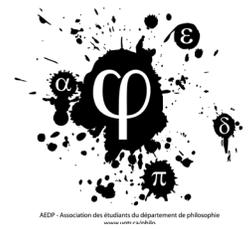
Il y a plusieurs similitudes entre la philosophie de René Descartes et la phénoménologie de Edmund Husserl. Les ressemblances entre ces deux philosophes ne sont pas le fruit du hasard, le phénoménologue s'est beaucoup inspiré du père de la philosophie moderne pour développer sa science rigoureuse. Tout comme à l'époque de Descartes, où les scolastiques prônaient des enseignements incertains, les sciences positives du temps de Husserl sont aussi sujettes à des obscurcissements dans leurs fondements mêmes, entravant à cet égard le progrès dans lequel elles s'étaient aventurées durant les siècles suivant le commencement de la modernité. De plus, comme chez Descartes, Husserl cherche aussi à créer une philosophie rigoureuse à laquelle toutes les autres sciences peuvent se joindre. Husserl note qu'il manque d'unité dans la philosophie occidentale de son époque, qui s'est selon lui détériorée en même temps que la foi en la philosophie. Les philosophies se multiplient, sans qu'il n'y ait de réelle communication entre les philosophes. Il faudrait donc redonner une unité, un sens et un but à la philosophie. Dans la même lignée que Descartes avec son *ego cogito*, Husserl pense que le sujet doit être le fondement de cette nouvelle philosophie, fondement sur lequel se retrouvent des évidences lui permettant de se justifier. Nous allons voir que le phénoménologue ne cherche pas lui-même à suivre le même chemin que Descartes avait emprunté auparavant. Au contraire, Husserl s'avère très critique à l'égard de celui-ci comme nous allons le constater dans cette analyse qui se veut être une reconstruction modeste de la pensée de Husserl à l'égard des forces et des faiblesses de la démarche cartésienne.

La fondation de la modernité par Descartes et le projet d'une science universelle

La philosophie doit pour Descartes être l'objet d'une connaissance certaine et immédiate, telle une évidence. Ainsi, chaque raisonnement doit, dans la pensée philosophique, avancer vers l'apodicticité absolue. Cependant, il vint à son esprit que toutes les convictions qu'il avait auparavant considérées comme véridiques et qui étaient communément acceptées par l'ensemble de ses contemporains pouvaient se voir soumises au doute après un examen moindrement attentionné. Chaque philosophie ou chaque science se révèle être dans l'incapacité de s'autofonder quand elle peut être soumise au doute. De ce fait, tout philosophe devrait au moins une fois dans leur vie soumettre la totalité de leurs convictions à une *epochè* sceptique radicale afin de ne plus considérer celles-ci comme étant valides ou non à l'aide du jugement, et ce, quitte à ne plus croire en leur propre philosophie.

À cet égard, la critique de Descartes à l'égard du monde se veut entière et tout à fait radicale. Il est le premier à vouloir fonder une critique radicale de la connaissance objective. Historiquement, il y a bien sûr eu le scepticisme antique bien connu de Gorgias et de Protagoras, mais ce scepticisme ne concernait que la connaissance scientifique de l'étant en-soi et non l'étant en-soi lui-même. Il n'y a donc pas pour le scepticisme antique de déni de la réalité objective, mais seulement de la connaissance subjective provenant de la raison humaine.

Pour sa part, Descartes ne met pas seulement en suspens



la validité de toutes les sciences auparavant admises, même pour ce qui est de la mathématique, mais aussi la réalité sensible du monde qu'il considère douteuse. En effet, bien que les vérités des sens soient habituellement préscientifiquement et extrascientifiquement admises dans le *monde-de-la-vie* à l'aide de l'expérience vécue dans la *praxis* et grâce aux raisonnements analytiques qu'on s'en fait par la suite, Descartes doute de celles-ci puisque les vérités découlant de l'empirie sont absolument relatives. Elles sont valables jusqu'au moment où elles sont démontables, c'est-à-dire jusqu'à ce que nous trouvions une correction à y apporter ou encore jusqu'à ce que nous éliminions sa possibilité d'être. Au contraire, il faut selon lui chercher une vérité universellement valable qui est intouchable par le doute. Pour ce faire, il doit remonter aux fondements de sa connaissance. Descartes ne pense pas devoir s'attarder sur chaque connaissance enfin d'en démontrer la fausseté, ce qui serait une tâche trop longue à accomplir d'après lui. Il croit plutôt devoir s'interroger sur les principes sur lesquels se fondent toutes ses connaissances.

Or, il semble en tout premier lieu pour Descartes très improbable que les certitudes les plus assurées dans la *praxis* quotidienne de la vie deviennent objets du doute. Il serait fou de douter, par exemple, de son propre corps. D'un autre côté, la folie, en tant que production imaginaire, peut être considérée de la même manière que le rêve. Puisqu'il n'est pas possible de délimiter facilement ce qui différencie un rêve de la réalité, il n'est pas possible de prouver que la folie de douter de son propre corps soit véritablement folie ou non. Ce qui veut dire que la possibilité de douter des certitudes les plus com-

munément admises, comme celle de sa chair, est tout aussi justifiable que de douter de tout ce qui peut être facilement démontable.

Si l'on admet que les sens sont trompeurs, cela veut aussi dire que l'imagination est trompeuse puisqu'elle utilise les éléments tirés des sens pour créer des images complexes. Ces images complexes modifiées par l'imagination ainsi que tout autre élément sensoriel, comme les images simples ou les couleurs, sont trompeurs puisqu'ils ne correspondent pas aux objets eux-mêmes, mais seulement à des représentations imparfaites transmises par des sens imparfaits.

Découverte pour Descartes de l'*ego cogito* en tant que première certitude de sa science universelle

De manière paradoxale, Descartes place, grâce à l'*epochè*, l'être du monde en suspens tout en cherchant à partir de celle-ci une fondation apodictique et immédiate démontrable. Il trouve une solution à ce paradoxe puisque malgré la suspension du monde sensible en son entièreté, l'*ego cogito* est pour sa part épargné par l'*epochè* de Descartes. Par contre, celui-ci sépare son être corporel et son être rationnel. Il est possible de douter de son propre corps puisque c'est par lui qu'il lui est transmis tous les éléments douteux du monde, mais il ne lui est pas possible de supprimer sa substance pensante. Même si les informations transmises à la conscience peuvent être soumises au doute, que ce soit les idées concernant l'être ou le non-être du monde, il est évident pour Descartes qu'il n'y a pas de doute qui peut être appliqué sur sa conscience, précisément parce que c'est elle qui reçoit toutes les idées, aussi er-

ronées qu'elles soient, et qui a conscience de recevoir ces idées et d'être conscience. La première certitude à laquelle arrive Descartes consiste donc à ce que l'*ego cogito* se voit exclu par principe de l'horizon objectif de l'*epochè*.

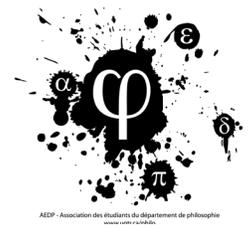
Or, tout ce qui apparaissait à Descartes auparavant comme faisant partie d'un mode naturel se voit transposé sur le mode de la connaissance. Le monde n'est plus que phénomène psychique des idées. De plus, l'*epochè* plonge le sujet dans une apodicticité totale et plus certaine que n'importe quelle connaissance éventuellement apodictique, comme les axiomes mathématiques qui font partie de la sphère du doute jusqu'à ce qu'ils soient reconduits vers une évidence plus que certaine. La première certitude de Descartes est en fait un produit de la sphère de la géométrie pure dans laquelle celui-ci est plongé. En effet, tout comme dans la géométrie qui repose sur des fondations axiomatiques et qui est vue par lui comme un idéal de science à atteindre, l'*ego* est en fait la première étape de sa science universelle en tant que système déductif. De plus, l'intuition pure lui permet d'accéder à des vérités puisqu'elle lui apporte des idées qui ne sont en aucun cas reliées au monde objectivement-étant, contrairement à la physique, ce qui fait que seules les connaissances intérieures à l'âme ont la possibilité d'être valides.

L'objectivisme comme erreur de départ de Descartes dans la fondation d'un véritable subjectivisme transcendantal

Malheureusement, il existe chez Descartes un problème de fondation de la connaissance. Cette connaissance se

situe purement à l'intérieur de l'âme et développe à son tour d'autres connaissances à l'intérieur de l'âme. Il y a dans cette connaissance intérieure à l'âme l'intention de connaître les choses qui sont extérieures à l'âme également. Toutes les connaissances aprioriques valent apodictiquement, sans avoir à être projetées sur des corps extérieurs. Tout cela vaut en ce qui concerne le subjectivisme transcendantal pur qui doit demeurer clos dans sa propre sphère et fondant apodictiquement toute connaissance sur la certitude de l'*ego*. Cependant, puisque Descartes désire connaître les éléments extérieurs à son âme, il cherche à créer une science de la nature qui admet dans l'immanence de l'âme un transcendant extérieur à elle et atteint par l'expérience comme processus intérieur de l'âme. Descartes n'a donc pas réussi à se maintenir dans le subjectivisme transcendantal, car il a cherché à développer à la place une sorte d'objectivisme transcendantal ou un réalisme transcendantal. La justification de cette transcendance transforme aussi le problème de la science universelle visée par Descartes. En se considérant comme une chose pensante, il se sépare de la subjectivité transcendantale pour aller vers une chose transcendantale à partir de laquelle il est possible de déduire des connaissances selon le principe de causalité. Il n'est pas possible de prouver une telle transcendance non subjective, tout comme il n'est pas possible de fonder ultimement la nature sur des axiomes mathématiques qui font toujours partie du monde et qui ne sont donc pas aprioriques à celui-ci.

De plus, cette recherche de connaissances, étant intérieure à l'âme en tant que processus intrapsychique, permet à Descartes de prendre conscience de son *ego*



pour lequel toutes les visées portent sur des objets extérieurs à celui-ci. Cependant, il ne comprend pas que ces visées ne peuvent pas se débarrasser de leur psychisme, ce qui les empêche d'atteindre des objets extrapsychiques sans les compromettre par sa conscience. Selon la vision de Descartes, les jugements intuitifs de l'*ego* sont devenus des prémisses à l'égard de sa science universelle, même si avant même qu'il y ait le projet cartésien de réforme de la connaissance, il n'y avait pas de telles prémisses aperçues puisqu'on supposait des prémisses basées sur des fondements originels et non psychologiques.

Le radicalisme de Descartes compromis

L'*epochè* se rapporte avant tout au monde, dans lequel vivent d'autres hommes qui détiennent des corps. Continuant sur cette voie, l'*ego* ne peut pas se penser lui-même sans son propre corps physique, avec lequel il lui est possible d'interagir avec les autres dans l'attitude naturelle. L'*epochè*, bien qu'elle veuille se détacher de tous présupposés, ne réussit pas pour autant à s'en débarrasser. Descartes possède un but à atteindre, la fondation d'une science universelle, ainsi que l'*ego* comme moyen d'arriver à sa fin, et c'est exactement à cause de ce but et de ce moyen qu'il a renoncé au radicalisme de l'*epochè* sans s'en rendre compte. Pour ne pas compromettre la radicalité de son doute, il aurait fallu qu'il n'y ait pas de but qui y soit attaché.

D'autre part, Descartes ne semble pas faire la distinction entre l'*ego* et l'âme. L'*ego* n'est pas un produit résiduel du monde, mais plutôt le résultat apodictique de l'*epochè*. L'âme est pour sa part un résidu du monde

en tant qu'elle est une annexe au corps pur, qui est le résultat d'une abstraction antérieure non pas faite durant l'*epochè*, mais bien établie dans le mode du traitement théorique accompli scientifiquement dans le monde donné. Compte tenu de ce qui précède, on doit constater que la distinction fondamentale entre l'âme et l'*ego*, en tant que l'âme n'a rien à voir avec l'*epochè*, sauf bien entendu si elle est considérée comme un phénomène qui lui est soumis, pose un sérieux problème à la théorie de Descartes. Celui-ci n'a pas fait cette distinction dans son analyse comme il aurait dû le faire s'il avait pris davantage de temps pour examiner la question.

La question de l'entendement humain naturel finit toujours par refaire surface quand vient le temps de vouloir soutenir une théorie de la mutation de l'*epochè*. L'entendement viendrait modifier la manière de penser pendant la mise en pratique de l'*epochè*. C'est pourquoi d'ailleurs il y a eu depuis Descartes un consensus à peu près sans appel sur la capacité de l'*ego* à tirer des conclusions ainsi qu'à élargir son champ d'action jusqu'à l'extérieur de lui-même, ce qui est, comme nous l'avons établi plus tôt, tout à fait paradoxal et impossible à faire pour lui.

Distinction entre doute cartésien et *epochè* husserlienne ainsi que les conséquences qui lui sont attachées

L'erreur principale de Descartes a été de penser en tout premier lieu qu'il était possible de mettre méthodiquement en œuvre un doute universel avec l'espoir de trouver un fondement apodictique à sa science. En fait, il n'a jamais réussi à mettre réellement en doute l'exis-

tence ontologique du monde sensible. L'*epochè*, bien qu'elle soit une composante du doute, n'est pas à proprement parler un doute en elle-même parce qu'elle ne pose pas le non-être du monde comme le fait le doute cartésien. Bien sûr, il a été possible pour Descartes de s'imaginer dans une situation où il pouvait soulever la question du rêve. Cependant, jamais il n'a pu mettre en doute une seconde la validité du monde, hormis dans certaines situations singulières pour lesquelles la validité s'est avérée changeante au fil du temps. Or, ces situations singulières n'englobent aucunement la généralité de l'être du monde, qui demeure inaltérable dans l'essence de sa certitude.

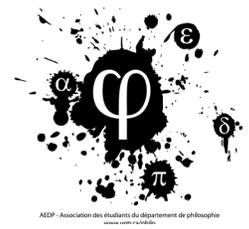
Compte tenu de ce qui précède, Descartes n'a pas non plus considéré les conséquences qu'amène sa méthode incertaine. Comme nous le savons déjà, seule l'*epochè* phénoménologique permet de faire la différence entre la vie naturellement naïve sans l'*epochè* et la vie pure de l'*ego*. La vie naturellement naïve consiste à la vie ordinaire dans sa quotidienneté, c'est-à-dire la vie par laquelle l'on fait l'expérience du monde, où l'on peut juger de cette expérience et où il n'y a aucun doute opérant sur les choses faisant partie du monde. Dans cet état, tous les actes et tous les vécus passifs s'unissent pour former une validation ontologiquement liée. Les vécus humains sont une composante du sujet humain qui est à son tour une composante du monde. Dès le moment où l'on enclenche le processus de l'*epochè* phénoménologique, toutes les validations ontologiques du monde, incluant l'âme et le corps, deviennent assujetties au même titre que le monde à une possibilité de faire partie du non-être. L'*epochè* phénoménologique

n'a cependant pas à décider de l'être ou du non-être des choses, elle sert plutôt à découvrir une évidence apriorique qui est celle de l'*ego*. C'est à partir de cette découverte qu'il est possible de vivre la vie pure de l'*ego* dans laquelle celui-ci est sujet de la vie des *cogitationes*, et le monde est *cogitatum*. Dans cette vie, l'*ego* qui ne fait partie de l'être du monde demeure grâce à la réflexion, et laisse présager sa propre existence avant même d'avoir fait partie de ce processus. C'est le propre de la phénoménologie de s'intéresser à cet *ego* non en tant qu'axiome causal de déduction, mais de le décrire ainsi que tout le champ de la conscience transcendentale pure grâce à l'intuition pure. Cependant, si nous pensons le monde sans l'*ego*, il peut nous sembler qu'il n'y a rien qui y fasse sens. Or, ce que Descartes n'a point pesé est qu'il y a dans le monde la présence d'autres *ego*, des *alter ego*, par lesquels il est possible pour l'*ego* de trouver des sources de validation aussi apodictiques que celle contenue dans sa propre existence. Il y a dans la certitude de l'*ego* la certitude des *alter ego*, et le « Moi » égologique est source de validation pour les autres autant que les autres sont source de validation pour le « Moi » égologique.

La triple structure du *cogitatio* selon Husserl

Dans ses Méditations métaphysiques, Descartes ne thématise pas lui-même l'*ego* séparément du *cogito*, qui sont pourtant des concepts importants qu'il faut thématiser séparément pour comprendre les concepts de *cogitatum* et éventuellement de *cogitatio*, que nous avons mentionnés dans le paragraphe précédent.

Tout d'abord, l'*ego* phénoménologique est lui-même



un concept du « Moi ». Le « Moi » est en premier lieu le « pôle identique des États vécus », c'est-à-dire qu'il vit activement et passivement dans tous les vécus de la conscience et qu'il se rapporte à toutes les unités synthétiques des objets, à tous les *pôles-objets*. Ensuite, le « Moi » est substrat des « habitus ». Le « Moi » central ne doit pas être considéré comme un pôle d'identité vide. À chaque acte perpétré par lui, il acquiert selon les lois de la genèse transcendantale de nouvelles propriétés permanentes. Le « Moi » se décide à agir, l'acte vécu passe et la décision reste. Par cet acte, le « Moi » devient déterminé par des *habitus*, par les décisions qu'il a prises. Finalement, le « Moi » est *ego*. L'*ego* est la partie du « Moi » qui est concrète en tant qu'elle existe dans le monde environnant parmi le flux de sa vie intentionnelle ainsi qu'en compagnie des objets qu'elle vise et qui existent éventuellement pour elle. En vertu des intentionnalités explicites et implicites, ces objets sont respectivement soit déjà connus dans leurs articulations permanentes, soit inconnus tout en étant prévisibles. L'ensemble de la vie réelle ou potentielle est contenu dans l'*ego*. Le *cogito* se rapporte en fait à l'intentionnalité explicite, ce qui veut dire qu'il est l'acte (percevoir, juger, etc.) par lequel le « Moi » vise tout objet. En ce sens, le « Moi » qui est lié au *cogito* est en fait le « Moi » du pôle identique des États vécus.

Il n'est pas suffisant de comprendre les concepts de l'*ego* et du *cogito* pour appréhender correctement la conception du *cogitatio*, il faut en plus se pencher sur le concept du *cogitatum*. Il faut voir le *cogitatum* en tant qu'objets intentionnels, visés par le *cogito*. Tout vécu

de conscience vise un *cogitatum*. Tout *cogito* possède cette propriété fondamentale de l'intentionnalité qui est d'être conscience de quelque chose, d'un *cogitatum*. Ainsi, bien qu'il fût impossible de mettre sur le même plan conceptuel l'*ego* transcendantal et le *cogito*, en tant que deux structures du « Moi » différentes, il est cependant possible de corréler les concepts de *cogito* et de *cogitatum*. C'est en ce sens que nous pouvons comprendre la *cogitatio*, la conscience, caractérisée par son essence, l'intentionnalité, qui permet de traiter tout le flux de vécus comme unité du flux de conscience. L'intentionnalité est la base même de la phénoménologie.

Conclusion

En définitive, le projet cartésien de bâtir une science universelle s'est avéré être un échec selon Husserl. Si l'objectif de Descartes était noble, c'est-à-dire le projet du subjectivisme transcendantal, dans les termes de Husserl, et qu'il a réussi à trouver une certitude première pour sa philosophie, l'*ego cogito*, le philosophe a fait la tragique erreur d'y introduire l'objectivisme à cause de sa préconception géométrique d'un idéal scientifique, ce qui a rendu son projet non réalisable. D'autres problèmes se sont aussi greffés à la philosophie de Descartes, comme la non-réalisation de sa prétendue radicalité ou la définition non exhaustive de certains concepts cruciaux dans sa démarche philosophique. Husserl a pris le temps d'analyser chacun de ces problèmes et d'en tirer des leçons pour la création de sa propre science rigoureuse. Or, bien que nous ne nous soyons seulement attardés sur le chemin mené par Descartes dans une perspective husserlienne, il aurait

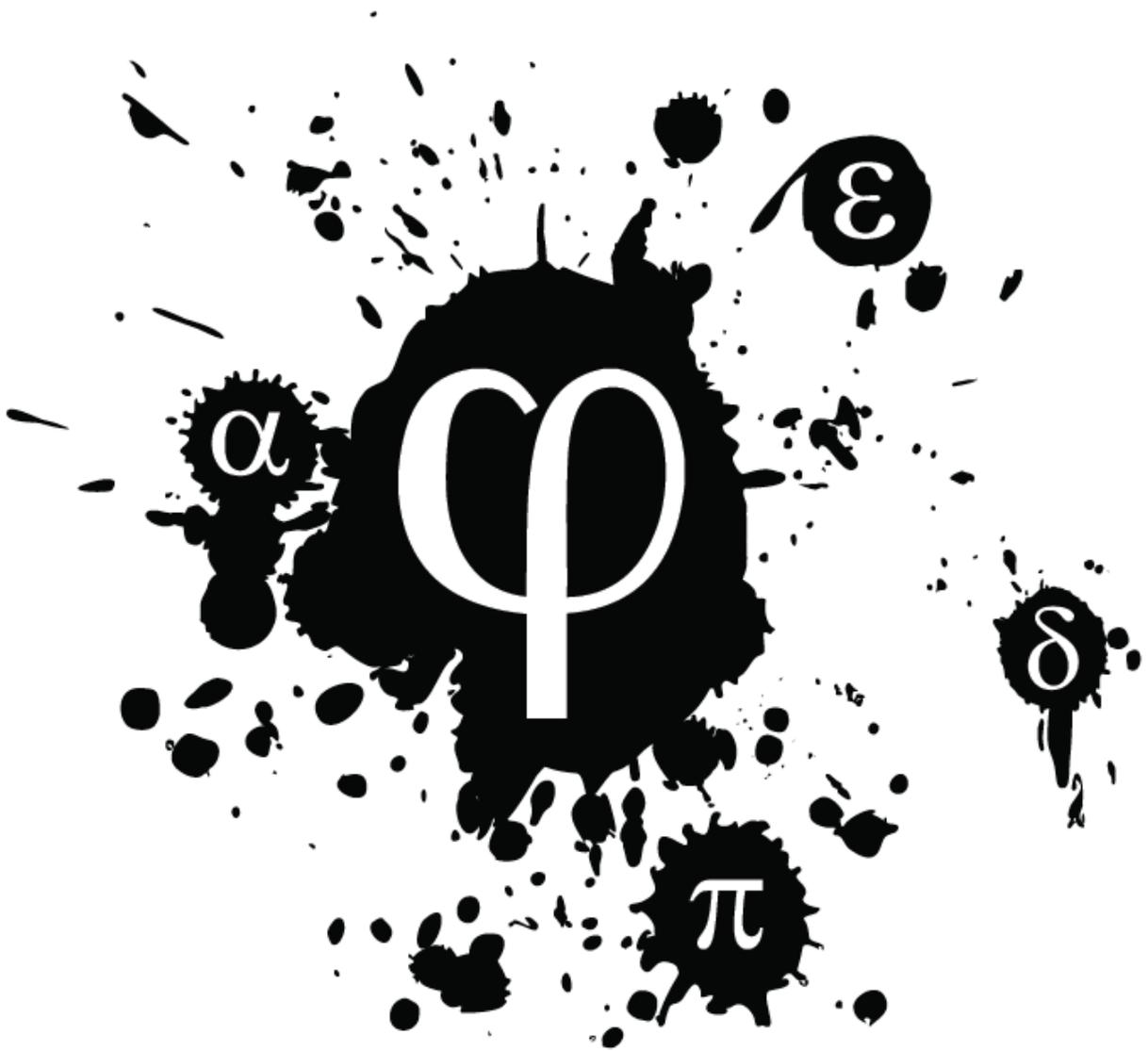
été intéressant de se pencher sur la phénoménologie de Husserl après Descartes, car c'est justement l'analyse exhaustive de la démarche cartésienne qui lui a permis de se constituer un chemin propre lui permettant de définir clairement une voie d'accomplissement du projet originel de Descartes et donc une voie vers le subjectivisme transcendantal.

BIBLIOGRAPHIE

BOUCEY, Michel. « Une introduction au rapport de Husserl à Descartes », [s.d.], dans Michel BOUCEY, *Philosophie*, <http://mb.cybervisible.fr/une-introduction-au-rapport-de-husserl-a-descartes> (Page consultée le 10 avril 2016)

HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit et préfacé par Gérard Granel, 1^{re} édition, Paris, Gallimard, 1976, 589 p. (Coll. « TEL », n° 151)

HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, 1^{re} édition, Paris, J. Vrin, 1969, 136 p. (Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », n° [s.n.])



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



VOLUME 12

PRINTEMPS-AUTOMNE 2016