

LE LOGOS

Revue philosophique

Volume 15 hiver 2020



Dépôt Légal
Bibliothèque et archives Canada
Bibliothèque et archives
nationales du Québec

Le journal des étudiants en
philosophie de l'université du
Québec à Trois-Rivières

couverture

Giacinto Brandi, *Allégorie de la philosophie*, XVIIe siècle, Musée du Louvre

Sommaire

Le changement expliqué dans deux théories d'Aristote : la théorie de l'acte et de la puissance ainsi que la théorie des quatre causes

Jonathan Rivard

4

Entre introspection cartésienne (Descartes, Brentano, Husserl) et approche à la troisième personne (Béhaviorisme), quelle approche pour l'étude de l'esprit?

Cassandra Hubert

14

La guerre est-elle un état inévitable pour l'homme ?

Nathaniel Dubé

26

Qu'est-ce que la métaphysique de l'artiste ?

Alexis Lambert

27

En quel sens est-il vrai que Smith ne sait pas ?

Félix Milette

46

En quel sens vérité et mensonge signifient la même chose selon Nietzsche?

Cassandra Hubert

69

Nietzsche et le sort de la métaphysique

Nathaniel Dubé

79

**Concours femmes philosophes de la semaine de la philosophie
Cégep de Trois-Rivières**

86

Le changement expliqué dans deux théories d'Aristote : la théorie de l'acte et de la puissance ainsi que la théorie des quatre causes

Par Jonathan Rivard

L'explication de la *phusis* (nature) était la préoccupation principale des philosophes présocratiques. Parménide et Héraclite ont cimenté ce travail, en offrant deux théories qui sont antinomiques : le premier la décrivait comme immobile et permanente, et le second comme mouvementée et changeante. Les deux philosophes n'ont pas été en mesure de rendre compte d'un monde bien évidemment immobile et mouvementé à la fois. Platon, avec sa théorie des idées, a tenté d'ériger un système philosophique capable d'expliquer l'immobilité du monde, mais aussi d'expliquer son mouvement. Il a réussi à expliquer la permanence des idées comme principes premiers, mais n'a pas été en mesure de rendre justice au changement. C'est en réaction à la théorie de son maître Platon

qu'Aristote a édifié sa philosophie. Là où l'académicien n'a pas tout à fait réussi à expliquer le mouvement et le changement¹, le Stagirite est parvenu à le faire.

Ce court texte traitera de la conception du changement chez Aristote. Tout d'abord, il sera question de la théorie de l'acte et de la puissance, qui explique le mouvement par l'actualisation de la capacité qu'on les objets de changer. Ensuite, il sera question du changement, mais par le biais de la théorie des quatre causes. Ces deux théories, ensemble, seront expliquées dans le but de tenter de comprendre ce qu'est le changement pour le Stagirite. La visée de ce texte est donc explicative, il n'est pas ici question de défendre une thèse, mais plutôt de rendre compte de

¹ Jean Grondin soutient dans *Introduction à la métaphysique* qu'Aristote était d'avis que la théorie des formes de Platon n'expliquait pas le mouvement et du changement. Certes, Platon reconnaissait qu'il y avait du mouvement et du

changement, cela est indéniable, mais il ne jugeait pas nécessaire de les expliquer. Cf. Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2004. 91.

l'importance du changement dans l'œuvre métaphysique d'Aristote.

Il est également important de spécifier d'entrée de jeu que ce texte n'est pas une étude exhaustive du changement dans l'œuvre d'Aristote et que plusieurs de ses ouvrages ne seront pas utilisés. Dans ce court texte, les textes qui seront pris en compte sont *La Métaphysique* ainsi que *La Physique*. L'opuscule *Les Catégories* offre également une description du changement et du mouvement, mais due à l'incertitude de son authenticité², il ne sera pas abordé.

Le changement dans la théorie de l'acte et de la puissance

Tout d'abord, il semble nécessaire de spécifier que la recherche d'Aristote, dans la *Métaphysique*, est aiguillée autour des premières causes et des premiers principes. L'un des premiers principes qui peuvent être relevés de son étude est bien évidemment le principe de changement. Son œuvre est, après tout, une réponse à la théorie de Platon qui, selon Aristote, n'explique pas suffisamment le changement : « [Les

idées de Platon] ne sont cause d'aucun mouvement, d'aucun changement »³. Pour expliquer ce changement, Aristote présente plusieurs théories, dont la théorie de la puissance.

Dans le 12^e chapitre du livre Δ de la *Métaphysique*, le philosophe définit sommairement le concept de puissance comme suit : « On appelle *puissance* le principe du mouvement ou du changement, qui est dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre. »⁴ Le Stagirite indique également dans les premières phrases du livre Θ de la *Métaphysique* que « la puissance et l'acte s'étendent au-delà des cas où l'on se réfère seulement au mouvement. »⁵ On ne peut que constater que sa première définition n'est pas complète, et que le penseur voit plus qu'un simple concept moteur dans la puissance. Il est donc pertinent, dans le but de bien couvrir le concept complexe de puissance d'Aristote, de présenter ses deux acceptations.

Dans sa première acceptation, la puissance est décrite par le philosophe comme l'exercice d'un certain pouvoir qui permet de mouvoir, ou de changer les

² Suzanne Mansion, « La première doctrine de la substance : la substance selon Aristote » Dans *Revue Philosophique de Louvain* 44, no. 3, 1946. 352.

³ Aristote, *Met A.* 9, 991a 11. Trad. de J. Tricot

⁴ Aristote, *Met Δ.* 12, 1019a 15. Trad. de J. Tricot

⁵ Aristote, *Met Θ.* 1, 1046a 1. Trad. de J. Tricot

choses (ou *kinêsis*) : toutes les puissances qui se rapportent à la même notion de puissance [celle de la *kinêsis*], constituent des principes d'une certaine sorte, et sont appelées puissances par rapport à une puissance première et unique, qui se définit un principe de changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre.⁶

On peut dériver deux sous-catégories de cette puissance comme pouvoir de produire un changement : la puissance positive, ainsi que la puissance négative. La positive, qui est dans l'agent, est celle qui constitue le pouvoir d'une personne à produire le changement, et la négative, qui se trouve dans le patient, est le pouvoir qu'a une chose ou une personne d'être changée par une autre chose ou une autre personne⁷.

Le second sens qu'Aristote donne à la puissance est le sens auquel il s'intéresse principalement : celui de la capacité⁸. Dans cette seconde acceptation, la puissance (dans le sens de *dunamis*) n'est pas reliée au mouvement (*kinêsis*), mais plutôt à l'acte (ou

energeia). Lorsqu'elle est comprise dans ce sens, la puissance doit être vue comme la capacité qu'a quelqu'un ou quelque chose d'être dans un état plus complet, ou – si l'on préfère – sa capacité de changer. L'acte, quant à lui, peut être compris comme l'état dans lequel une chose est actuellement. L'état actuel d'un objet ou d'une personne règle ses puissances, parce que c'est à partir de ce qu'est cette chose ou cette personne actuellement que l'on peut déterminer ce en quoi elle peut être changée. Pour l'énoncer d'une façon plus générale, l'acte règle la puissance⁹.

D'entrée de jeu, ces définitions ainsi que ces relations peuvent paraître très arides, mais prenons le temps d'exemplifier afin de les développer. En guise d'exemple, prenons des planches de bois. Dans l'état actuel des choses, ces planches ne sont que des planches de bois en acte. Si l'on décide de les transformer et d'en faire quelque chose d'autre, elles peuvent devenir une table, un banc de parc, une étagère, et bien d'autres choses faites de bois. Ces planches ne pourraient devenir, en aucun cas, de l'acide de

⁶ Aristote, *Met* Θ. 1, 1046a 7-10. Trad. de J. Tricot

⁷ Aristote, *Met* Θ. 1, 1046a 17-22. Trad. de J. Tricot

⁸ Marc Cohen, « Aristotle's Metaphysics » dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consulté le

1e novembre 2019.

<https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/#ActuPote>.

⁹ *Ibid.*

batterie de voiture, parce que le bois en acte ne peut subir une telle transformation. Cela demanderait un changement de sa substance. Il faudrait que sa matière, le bois, devienne de l'acide, et que sa forme, celle d'une planche, devienne liquide. Avant de subir le changement qu'elle peut subir, la planche est une planche en acte, mais également une table, un banc ou une étagère en puissance, parce que ce bois a en lui la capacité de devenir l'un de ces trois meubles. C'est lorsque le banc en puissance qui sommeille en ces planches devient un véritable banc en acte que survient le changement. Sa puissance d'être un banc s'actualise et fait de cette planche en acte, un banc en acte (et corollairement, une planche en puissance).

On voit dans cette façon de concevoir la puissance et l'acte que c'est dans l'actualisation de cette virtualité (de cette puissance) que réside le changement. D'ailleurs, Aristote exemplifie sa théorie dans le livre III de *La Physique* comme suit : Que tel soit bien le mouvement, cela est clair, car lorsque le constructible, en tant que nous

le disons tel, est en entéléchie, il est en train d'être construit, et c'est là la construction ; de même pour l'apprentissage, la guérison, la rotation, le saut, la croissance et le vieillissement.¹⁰

Ce passage peut être interprété comme suit : par « le constructible », le penseur veut dire « ce qui est en puissance », et par « il est en train d'être construit », on peut comprendre « il s'actualise ». Toutefois, à la première lecture, ce passage ne paraît pas tout-à-fait clair. Il se peut que l'interprétation que l'on en fait ici ne soit pas juste. Ainsi faut-il, pour valider l'interprétation que l'on fait de ce passage, s'appuyer sur une autre traduction. Dans la traduction de H. Carteron, on peut lire au même passage : « le mouvement est l'acte de ce qui est en puissance en tant que cela est en puissance. »¹¹ Selon cette traduction, Aristote ne peut être plus clair. On peut donc conclure que si les emplacements « 201a 14 » dans les deux traductions font vraiment référence à l'emplacement « 201a 14 » dans le texte grec, et que

¹⁰ Aristote, *Phys* III. 1, 201a 14. Trad. de A. Stevens

¹¹ Aristote, *Phys* III. 1, 201a 14. Trad. de H. Carteron.

ceux-ci sont bien traduits, cela peut valider l'interprétation que l'on en fait¹².

Cette conception du changement par l'actualisation de la puissance est en accord avec la téléologie aristotélicienne¹³. En permettant au bois, par son actualisation, de devenir quelque chose qui remplit une fonction (celle de permettre à des personnes de s'asseoir), on lui donne une cause finale (qui sera expliquée plus en détail dans la seconde partie de ce travail), et on lui permet d'exceller dans sa fonction, dans ce qu'il doit faire (si le banc est bien construit).

Somme toute, on peut conclure que dans la théorie de l'acte et de la puissance, le changement ne se résume pas à une capacité de mouvoir ou d'être meut. Il est également cette actualisation de ce qui est virtuel, ce passage de la puissance à l'acte¹⁴. Cette conception du changement va de pair avec celle qui se trouve dans la théorie des causes.

Le changement dans la théorie des quatre causes

Dans le premier livre de la *Métaphysique*, Aristote présente sa conception du savoir ainsi que la théorie des quatre causes. Il le fait dans le but d'expliquer le changement, mais aussi dans le but d'expliquer ce qui est fondamental à la sagesse : « la Sagesse est une science qui a pour objet certaines causes et certains principes »¹⁵. Pour le philosophe, l'obtention du savoir et de la Sagesse passe par la connaissance des causes, des « pourquoi ». En ce sens, il va de soi que la Sagesse la plus élevée sera celle qui portera sur les causes premières. Ces causes peuvent se dire (ou être comprises) en quatre sens que voici : Les causes se disent en quatre sens. En un sens, par cause nous entendons la substance [*ουσια*] formelle ou quiddité [*το τι εν ειναι*] (en effet, la raison d'être d'une chose se ramène en définitive à la notion [*λογος*] de cette chose, et la raison d'être première est cause et principe) ; en

¹² Les principales difficultés à lesquelles on se butte lorsque l'on fait la lecture d'Aristote est la multiplicité des traductions et l'aridité du texte. Un traducteur peut traduire un passage d'une façon presque incompréhensible, tandis qu'un autre peut le traduire trop simplement. Pour cette raison, il faut toujours lire les traductions avec un certain recul et ne pas hésiter à les comparer.

¹³ Aristote a une conception téléologique de la nature. Selon le Stagirite, tout a une finalité, une raison d'être. Il explique, notamment dans *l'Éthique à Nicomaque*, que c'est la fonction d'un objet, d'un organe ou d'une personne qui consiste en son bien à, sa finalité. Cf. Aristote, *EN I*, 6, 1097b 22 – 1098 b 20. Trad. de J. Tricot

¹⁴ Ronald Bonen, *Opcit.*

¹⁵ Aristote, *Met A.* 1, 982a 1. Trad. de J. Tricot

un autre sens encore, la cause est la matière ou le substrat ; en un troisième sens, c'est le principe d'où part le mouvement ; en un quatrième, enfin, qui est l'opposé du troisième, la cause, c'est la cause finale ou le bien (car le bien est la fin de toute génération et de tout mouvement).¹⁶

Dans ce passage, il énumère, mais définit également très sommairement les quatre causes principales de l'existence des objets : la cause formelle, la cause matérielle, la cause efficiente, et la cause finale¹⁷. C'est par la définition de ces causes qu'il explique le changement, notamment par la définition de la cause efficiente et de la cause finale. En effet, comme nous le verrons plus tard, c'est par la cause efficiente que le changement est initié. Mais c'est également par une cause finale qui peut motiver une cause efficiente à initier le changement.

La première cause qu'il décrit est la « substance formelle ou la quiddité ». Il décrit également cette cause dans le

deuxième livre de la *Physique*, mais cette fois-ci de cette façon : « elle est la spécificité et le modèle, c'est-à-dire la définition de ce qu'était-être et les genres de celle-ci (par exemple, le genre de l'octave est le rapport de deux à un, et en général le nombre), ainsi que les parties qui se trouvent dans la définition. »¹⁸ Par ces deux définitions, on comprend qu'Aristote décrit ici la cause formelle. Cette cause, pour la vulgariser le plus possible, peut correspondre au patron, au modèle de la chose, à cette forme que prend la matière pour former l'objet. Par exemple, la cause formelle de la maison peut être le plan architectural de cette maison, parce que c'est à travers de ce plan que les différentes parties matérielles sont et restent assemblées donnant la forme de maison à cette maison¹⁹. Dans cette cause, on peut voir l'influence platonicienne dans le travail d'Aristote²⁰. La définition qu'il donne de la cause formelle n'est pas exactement la même que donne Platon, mais il utilise le

¹⁶ Aristote, *Met A.* 1, 983a 25. Trad. de J. Tricot

¹⁷ Il semble important de noter ici que l'ordre dans laquelle Aristote donne les causes diffère d'un ouvrage à l'autre. Celui que j'utilise dans ce travail est l'ordre dans lequel Aristote présente les causes dans le segment 983 a 25 de la *Métaphysique*, traduction de Tricot.

¹⁸ Aristote, *Phys II.* 3, 194b 25-30. Trad. de A. Stevens

¹⁹ L'exemple du plan est utilisé ici pour illustrer la forme de la chose qu'est la maison. Il ne faut pas comprendre la cause formelle comme étant un « moule » originel à partir duquel la maison apparaît. Elle est plutôt la forme actuelle de la maison qui est présente et constante. Sa forme est ce qui fait en sorte que tous les matériaux, réunis d'une façon particulière, est une maison, au lieu d'être un tas de matériaux.

²⁰ Jean Grondin, *Opcit.*, 93.

même terme que Platon pour la désigner : l'*eidōs*.²¹ L'erreur de Platon, selon le Stagirite, a été de n'avoir identifié que deux causes, la matière et la forme²². Toujours selon Aristote, on ne peut expliquer pleinement pourquoi le bois peut prendre la forme d'une table sans prendre en considération la personne qui la fabrique²³. Cette personne, nous le verrons plus loin, est également l'une des causes de cette table.

La seconde cause décrite par Aristote est « la matière ou le substrat », ou comme mentionné dans le deuxième livre de *La physique* : « D'une certaine façon donc, on appelle cause ce à partir de quoi quelque chose advient, et qui lui appartient de manière immanente. »²⁴ Cette cause est la cause matérielle, la matière qui compose la chose en question, c'est son substrat. Si une hache est faite de bois et de fer, ses causes matérielles seront le bois et le fer. Cette matière est la cause la plus élémentaire des choses, mais elle n'est toutefois pas suffisante pour expliquer le changement par elle seule. L'erreur des prédécesseurs

d'Aristote – pour ceux qui ont identifié un principe matériel comme cause de tout (l'eau pour Thalès, l'air pour Anaximène et le feu pour Héraclite) – a justement été de croire qu'il ne suffisait d'une seule cause pour décrire suffisamment le changement²⁵. L'argument du Stagirite pour montrer cette erreur qu'aurait faite les penseurs de la nature qui le précédaient, tel que résumé par Grondin, est le suivant : « si tout procède d'un seul principe (matériel), comment expliquer que des changements puissent se produire? »²⁶

Ensuite, le philosophe décrit la troisième cause comme « le principe d'où part le mouvement ». Dans *La physique*, il décrit la même cause de cette façon : « elle est ce mouvement d'où vient le premier principe du changement ou du repos. »²⁷ Cette dernière est la cause efficiente, la cause motrice qui enclenche la transformation. Pour l'expliquer de façon sommaire, on peut dire qu'une cause est efficiente lorsqu'elle engage la matière à prendre forme. L'exemplification semble être de mise :

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ Aristote, *Phys* II. 3, 194b 20-25. Trad. de A. Stevens

²⁵ Aristote, *Met* A. 3, 984a 17. Trad. de J. Tricot

²⁶ Jean Grondin, *Opcit.*, 92.

²⁷ Aristote, *Phys* II. 3, 194b 30-32. Trad. de A. Stevens

pour que la matière qu'est le bois devienne une table, il faut que quelque chose qui lui est extérieur change sa forme. Dans ce cas précis, si le bois en question a été transformé en table, la cause efficiente d'un tel changement est donc la personne qui a construit cette table : le menuisier.

Finalement, le dernier type de cause qu'Aristote présente est « la cause finale ou le bien », ou tel qu'il le présente dans la *Physique* : « Elle s'entend encore comme la fin, c'est-à-dire ce en vue de quoi, comme la santé est la cause de la promenade. »²⁸ Cette cause finale est la cause la plus importante dans le système philosophique téléologique du Stagirite. Selon lui, toute chose a une cause finale, une finalité. Cette finalité, c'est ce pour quoi la chose en question a été créée. Dans la citation utilisée précédemment, Aristote utilise l'exemple de la promenade et de sa cause finale : la santé. Ce serait dans le but de garder son corps en santé que le marcheur se promènerait. Pour revenir à l'exemple de la table, nous pourrions dire que sa cause finale est « pour y déposer des objets ou des

repas », ou « pour s'asseoir autour », ou « pour y déposer des notes et des livres ». Ces rapports de finalité, Aristote les voit dans toute la nature, les feuilles sont dans l'arbre dans le but de protéger les fruits, et les racines des plantes poussent vers le bas dans le but de mieux nourrir ces plantes²⁹. Aristote reconnaît, comme pour les trois autres causes, qu'un de ses prédécesseurs avait déjà pensé à la cause finale pour expliquer le monde : Anaxagore. Selon Anaxagore, ce qui gouvernerait le monde et en serait la cause (ou le premier principe) est l'Esprit, le *noûs*.³⁰

Il est important de préciser ici qu'au niveau de la cause finale, Aristote fait une distinction entre les objets créés par les humains et les objets naturels (non-crésés par les humains). Pour lui, l'objet naturel a une cause finale qui ne lui est pas donnée par l'humain, et l'objet créé a une cause finale qui lui est donnée par l'humain. Ainsi, le banc a comme cause finale d'exceller dans son rôle de permettre aux gens de s'asseoir, mais le bois, lui, a comme cause finale d'être bois et d'exceller dans son rôle de bois (cette

²⁸ Aristote, *Phys* II. 3, 194b 32-35. Trad. de A. Stevens

²⁹ Aristote, *Phys* II. 8, 199a 25-33. Trad. de A. Stevens

³⁰ Jean Grondin, *Opcit.*, 94.

façon d'exceller dans son rôle de bois est inconnue par l'humain).

Après l'examen des quatre causes, on voit très bien que cette théorie des causes n'est pas seulement une théorie scientifique du changement, mais aussi une théorie métaphysique à part entière. Son aspect téléologique, selon lequel chaque objet a une finalité (une cause finale), montre le saut de physique à métaphysique qu'Aristote entreprend. La nature telle qu'expliquée par Aristote, est compréhensible en fonction d'un concept qui nous paraît maintenant hors du contexte « naturel », celui du *telos*, celui de la fin.

Conclusion

Le principe de changement est bien présent dans l'œuvre d'Aristote. Il est non seulement présent dans sa *Physique*, mais aussi dans la *Métaphysique* et dans *l'Éthique à Nicomaque*. Dans un premier lieu, on le retrouve au sein de sa théorie de l'acte et de la puissance, en tant que principe actualisant, qui permet le changement et l'obtention d'une fonction à la matière (au composé de matière et de forme plutôt). Et dans un second lieu, le principe est bien illustré dans la théorie des quatre

causes, selon laquelle les causes expliquent le monde et son changement. La visée de cette théorie est différente de la visée actuelle des théories scientifiques, car au lieu de chercher à expliquer comment la nature fonctionne, elle cherche pourquoi la nature existe de cette façon.

Ces deux théories, comme nous l'avons vu, sont reliées à la téléologie d'Aristote, une conception selon laquelle tout objet a une finalité qui est reliée à sa fonction. Cela donne la forte impression que tout changement se produit ou est effectué dans un but précis, ce qui ne fait qu'amplifier l'aspect téléologique de la théorie du changement du Stagirite.

La théorie de la puissance et de l'acte ne s'applique pas uniquement aux changements physiques. Elle s'applique également à la théorie de la connaissance d'Aristote, théorie qu'il dévoile dans *le Traité de l'Âme*. Dans cette théorie de la connaissance, l'acte et la puissance permettraient d'apprendre, de changer sur le plan intellectuel. Sa théorie de la connaissance n'a pas pu être développée dans le présent texte par souci de concision. Mais il serait tout de même intéressant de s'aventurer dans cette voie de recherche. Elle pourrait servir à

expliquer ce changement intellectuel qui peut mener à la Sagesse, et à approfondir notre connaissance de ce qu'est la fonction de l'homme selon le Stagirite : l'exercice d'un mode de vie rationnel³¹.

Bibliographie

Aristote. *Éthique à Nicomaque*. Traduction de J. Tricot. Paris : Vrin, 2017.

Aristote. *La métaphysique*. Traduction de J. Tricot. Trois-Rivières : Les Échos du Maquis [version en ligne], 2014.

Aristote. *La physique*. Traduction de A. Stevens. Paris : Vrin, 2008.

Aristote. *La physique*. Traduction de H. Carteron. Paris : Les belles lettres, 1966.

Bonen, Ronald. *Aristote*. Paris : Éditions Ellipses, 2018.

Cohen, Marc. « Aristotle's Metaphysics » dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consulté le 1e novembre 2019. <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/#ActuPote>.

Grondin, Jean. *Introduction à la métaphysique*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2004.

Mansion, Suzanne. « La première théorie de la substance : la substance selon Aristote » *Revue Philosophique de Louvain* 44, no. 3. pp. 249-369

Mure, Geoffrey Reginald Gilchrist. « Change » *Philosophy* 9, no. 35

³¹ Aristote, *EN* I, 6, 1097b 22 – 1098 b 20.

**Entre introspection cartésienne (Descartes, Brentano, Husserl) et
approche à la troisième personne (Béhaviorisme), quelle approche pour
l'étude de l'esprit?**

Par Cassandra Hubert

La philosophie de l'esprit se définit comme la discipline qui traite de la nature des états mentaux et aussi de leurs interactions avec le corps. Un thème majoritairement abordé par ce domaine, dans le but de connaître la nature de l'esprit, est de savoir si l'esprit est oui ou non séparé du corps qui l'abrite. On peut aussi nommer ce sujet comme étant le *mind-body problem*. D'une part, certains philosophes de l'esprit se demandent si l'esprit est réductible au corps. Les philosophes en accord avec cette conception sont qualifiés de monistes. Monistes parce qu'ils conçoivent que l'esprit et le corps se retrouvent à être synonymes et qu'il n'y a pas de distinctions entre ces deux substances. D'autre part, d'autres diront que l'esprit, immatériel, est une entité différente de ce qui est corporel, et donc, physiques. Par entité, il ne faut pas imaginer l'esprit dans le sens ésotérique, mais plutôt comme le

mental. De plus, le mental inclut des capacités et des propriétés cognitives qu'à un individu (la mémoire, la conscience, la rationalité, etc.)³². Or, ces derniers considèrent que l'esprit et le corps sont deux substances distinctes qui influent l'une sur l'autre. En ce sens, si le corps ou l'esprit influe sur l'autre, cela revient à affirmer qu'il existe une liaison entre ces substances. Mais comment penser cette liaison ? Comment l'immatériel ou le matériel peut-il conditionner son contraire ? Est-ce l'esprit qui influent sur le corps ou le corps qui conditionne l'esprit ? À partir de là, le dualisme produit encore d'autres questionnements. Notamment celui de la nature du mental : l'esprit est-il seulement une panoplie d'états mentaux ? Si oui, qu'est-ce qu'un état mental ? Pour répondre à ces questions qui découlent des questions issues du dualisme, deux partis entreprennent une enquête

³² Pascal Engel. *Introduction à la philosophie de l'esprit*, (1994), Mayenne, Éditions la découverte, p. 1.

analytique pour savoir comment connaître la nature de l'esprit. Premièrement, le cartésianisme suggère que l'esprit n'est connaissable que par l'accès direct à la conscience d'un individu, c'est-à-dire par l'introspection. Le second groupe, quant à lui, propose plutôt que la nature de l'esprit n'est connaissable que par le biais des comportements généraux des individus. C'est pourquoi, il sera question dans cet essai de (1) décrire plus profondément le cartésianisme et le béhaviorisme. Ensuite, de (2) peser les forces et les difficultés de ces deux conceptions afin de (3) dégager laquelle est la meilleure pour penser l'esprit.

(1) LE CARTÉSIANISME ET LE BÉHAVIORISME

- Cartésianisme

D'abord, le cartésianisme est une application de la pensée de Descartes. En effet, ce dernier affirmait qu'il est possible de retourner à l'intérieur de notre conscience personnelle. Cela n'est toutefois réalisable que par l'introspection réflexive³³. Alors, en

s'introspectant, les individus surmontent tous doutes qui habitent leurs esprits pour arriver à leur première certitude : l'affirmation de leur propre conscience. Descartes met en mot ce constat par « *je suis, j'existe* »³⁴. Par la suite, il reformule son idée par son célèbre *cogito ergo sum*, traduit en français, par « *je pense donc je suis* ». Cette affirmation implique non seulement la déduction de sa propre conscience mais aussi la preuve que l'homme possède un esprit distinct de son corps. Cela s'explique du fait que le corps n'est pas une condition suffisante pour prouver l'existence de l'individu. En effet, le corps peut être engendré par un malin génie qui s'amuse à tromper les gens, car les individus reçoivent et interprètent des perceptions qui peuvent être biaisées, et cela implique que le corps peut être mis en doute. Tout ce qui peut prouver mon existence et ma conscience personnelle, comme dit plus haut, est la réflexion. Notamment parce que lorsque le sujet s'examine, il pense, et le fait de penser lui prouve qu'il est une substance pensante. Descartes décrit cette même substance comme quelque chose qui

³³ René Descartes. « Méditation seconde », in : *Méditations métaphysiques*, (1979), Paris, Éditions Garnier Flammarion, p. 95.

³⁴ *Ibid.*, p. 83.

affirme, qui nie, qui doute, qui connaît, qui existe, etc. (ces caractéristiques peuvent se rapporter à des états mentaux)³⁵. Pour récapituler, le doute permet à l'homme de s'introspecter et de constater qu'il est lui-même une substance pensante ; ainsi il prouve qu'il possède une conscience, et donc, qu'il possède un esprit qui lui est propre. C'est pourquoi, continuant ce propos, Descartes dira que nous ne sommes pas un corps, mais que nous avons un corps³⁶. Effectivement, lorsque je pense, j'utilise un doute intuitif pour formuler mon propre sujet (je) dans une pensée (« je » remarque qu'il pense). Ensuite, « je », c'est-à-dire la substance pensante, pense. Alors, si le sujet pense, alors ce dernier existe immatériellement hors de tout doute, et donc, sans son corps. De ce fait, Descartes dira par la suite que le corps n'est que l'hôte de l'esprit qui se situe dans la glande pinéale (qui est une certaine région du cerveau)³⁷. En bref, Descartes remarque que c'est par l'acte de pensée, c'est-à-dire par l'introspection réflexive, que notre esprit est

connaissable individuellement, et que sa nature est d'être une substance qui pense, qui nie, qui affirme, etc.

Ensuite, parmi les successeurs de Descartes se classe Franz Brentano et son ouvrage intitulé *La psychologie d'un point de vue empirique* (1874). Étant un successeur de Descartes, ce dernier affirme que la connaissance de notre subjectivité est possible uniquement par l'introspection réflexive. Afin d'approfondir son point de vue, ce dernier mentionne que la conscience possède deux caractéristiques. D'abord, Brentano décrit que la conscience est toujours conscience de quelque chose³⁸. En ce sens, être conscient / éveillé n'est pas une condition suffisante pour la connaissance de l'esprit. C'est pourquoi il affirme que la conscience doit toujours se porter vers un objet quelconque pour établir sa propre conscience. La seconde caractéristique de l'esprit diffère cependant de la pensée de Descartes, malgré le fait qu'elle suit le schème de l'introspection réflexive. En effet, elle est

³⁵ *Ibid.*, p. 85.

³⁶ Jaegwon Kim. « Le dualisme des substances », in : *Philosophie de l'esprit*, (2008), Paris, Ithaque, p. 39.

³⁷ René Descartes. *Les passions de l'âme*, (1995), Paris, Maxi-Poche Classique français, p. 123.

³⁸ Franz Brentano. *La psychologie d'un point de vue empirique*, (1944), Paris, Aubier-Montaigne, p. 27.

divergente de Descartes du fait que Brentano affirme que la conscience connaît le monde avant de pouvoir se connaître elle-même. Cela s'explique grâce au fait que pour permettre que la conscience soit conscience, celle-ci doit pouvoir se rapporter à un objet extérieur à elle (les objets du monde, ou le monde lui-même). Or, en s'extériorisant, la conscience remarque elle-même sa propre existence séparée du monde mais de façon non-séparable de lui. Autrement dit, la conscience est indépendante du monde, mais elle a besoin de lui pour remarquer qu'elle est une conscience.

Par la suite, Edmund Husserl, en tant que néo-cartésien, utilise la méthode de Descartes mais l'oriente autrement, c'est-à-dire que Husserl rejette toutes pensées et faits qui ne sont pas à l'abri du doute³⁹. C'est pourquoi, les évidences doivent reposer sur les fondements solides, d'où l'importance de refonder la philosophie. En effet, Husserl est en accord avec Descartes concernant le fait que la seule certitude hors de doute est le « je » pensant, à savoir l'*ego*. Husserl affirme

qu'il est possible que l'*ego* existe sans nécessairement qu'il y ait un monde extérieur et physique. Toutefois, Husserl, à partir de l'*ego* comme seule source de connaissance indubitable possible, se demande s'il y a une preuve de l'existence du monde extérieur. Pour répondre à cela, ce dernier aboutit au fait que la science est en mesure de prouver s'il existe un monde matériel et physique⁴⁰. Cela s'explique, car la science se base sur les jugements, et les jugements sont de nature perceptive, et notamment parce que les perceptions sont le corrélat entre la conscience de soi (l'*ego*) et l'objet visé. De ce fait, Husserl décrit donc que les perceptions sont liées à l'intentionnalité. En effet, la science, qui se base sur les intentions de connaître quelque chose, ne s'opère que par les démonstrations. Ces démonstrations sont intentionnelles, car elles visent un certain but, soit la connaissance de quelque chose de certain. Husserl dit donc que l'*ego* se rapporte à la conscience de soi et est la seule preuve que le « je » pensant existe, indépendant ou non du monde extérieur. Il existe, car l'esprit conscient (qui se

³⁹ Edmund Husserl. *Méditations cartésiennes*, (1953), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, p. 2.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 8.

découvre par la réflexion) est toujours dans l'intention de quelque chose (à la manière de Brentano). En ce sens, il est guidé et caractérisé par l'intentionnalité. De ce fait, l'accès à la conscience, de la même manière que Descartes, est toujours personnel et privé par l'introspection. De plus, la conscience selon Husserl est une expérience personnelle de multiples perceptions internes individuelles. En ce sens, cette dernière traite des vécus psychiques propres à quelqu'un comme le fondement premier de la conscience. En bref, Husserl affirme que la conscience de soi (*l'ego*), est connaissable directement par le recours à l'introspection réflexive et celle-ci est la seule certitude. Cependant, la conscience est toujours intentionnelle, car elle est toujours dirigée dans le but de quelque chose.

Puis, Wittgenstein aborde le problème du scarabée dans la boîte, et ce dernier répond à la conception de la conscience laissée par Descartes⁴¹. En effet, Descartes déclarait que les contenus

mentaux sont propres à chacun, et donc, cela signifie que l'esprit est individuel, privé et inaccessible pour autrui. De ce fait, la connaissance de l'esprit ne peut jamais être certaine par une généralité d'individus. En ce sens, il est impossible d'avoir une connaissance objective de ce qu'est la conscience, du fait que la seule façon d'y arriver est personnelle et propre à chacun. Wittgenstein remarque donc qu'affirmer cela revient tout droit au solipsisme. Notamment parce que, si tout ce qu'il m'est possible de connaître est mon esprit, indépendamment du monde, alors il se peut ou il ne se peut pas que le monde extérieur existe hors de ma propre subjectivité. Or, le solipsisme déclare que le monde est construit selon notre subjectivité personnelle et qu'il est réduit à ma propre conscience⁴². Wittgenstein trouve le point de vue de Descartes absurde, car le monde ne peut être propre à chacun. C'est pourquoi il faut bien qu'il y ait une unicité en ce qui concerne le monde et donc, qu'il existe un monde indépendamment de notre esprit personnel. C'est pourquoi, ce dernier fait

⁴¹ Ludwig Wittgenstein. *Recherches philosophiques*, (2017), Domont, tel Gallimard, p.150

⁴² Pascal Engel. « Pensé », in : *Encyclopédia universalis*, [en ligne], page consultée le 13 novembre 2019, URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/pensee/>

l'analogie du scarabée dans la boîte qu'il propose comme tel :

Supposez que chacun ait une boîte avec quelque chose dedans : nous l'appelons un "scarabée". Personne ne pourra regarder dans la boîte d'aucun autre, et chacun dira qu'il ne sait ce qu'est un scarabée que pour avoir regardé le sien propre. Or il se pourrait fort bien que chacun celât quelque chose de différent dans sa boîte. On pourrait même imaginer un genre de chose susceptible de changer constamment⁴³.

Cette analogie décrit bien le fait que dans chacune des boîtes, qui représentent l'esprit de chacun, il peut y avoir ou non un scarabée ou qu'il peut y avoir autre chose qu'un scarabée dans les boîtes. Cependant, Wittgenstein mentionne que cela n'a guère d'importance puisque ces boîtes sont privées et que nul autre ne peut accéder à leur contenu. Cela fait en sorte que si je m'introspecte afin de

découvrir ma conscience, alors je ne peux savoir ce qu'est ma conscience, car je n'ai aucune idée objective et générale de ce qu'elle est. C'est pourquoi, Wittgenstein affirme que je ne peux connaître ce qu'est mon esprit que si et seulement si les autres esprits ne peuvent être pris en compte. Alors, la méthode introspective de Descartes ne peut se réaliser puisque par seulement moi-même, je ne peux savoir ce qu'est ma conscience.

- **Béhaviorisme**

Le béhaviorisme décrit que contrairement à la tradition cartésienne, l'esprit ne peut pas être connu par accès direct et personnel, c'est-à-dire, par introspection. En effet, cette autre méthode d'investigation de l'esprit suggère plutôt que le mental est connu par l'observation des comportements chez les individus en général⁴⁴. Aussi, cette méthode est majoritairement utilisée dans le domaine de la psychologie. Cependant, la conception béhavioriste s'est répandue jusqu'en philosophie. De ces deux domaines, soient la psychologie et la

⁴³ *Op.cit.*, Recherches philosophiques, p. 150.

⁴⁴ Jean-François le NY. « Behaviorisme », in : *Encyclopédia universalis*, [en ligne], page consultée le 17 novembre 2019, URL :

<http://www.universalis.fr/encyclopedie/behaviorisme/>

philosophie, trois principales branches sont présentes concernant l'étude de l'esprit qui va de pairs avec le comportement : le béhaviorisme psychologique (1), logique (2) et ontologique (3).

Premièrement, il est question du béhaviorisme psychologique (1). De plus, c'est ce type de béhaviorisme qui a mis les fondements pour l'étude de l'esprit par l'étude du comportement. C'est pourquoi, Watson (fondateur de cette conception) propose que la psychologie ait comme objet d'étude l'esprit ou la vie mentale par ses manifestations observables, c'est-à-dire par le comportement. En effet, Watson mentionne aussi que l'observation des comportements des individus est une manière objective d'étudier l'esprit, car ces dites observations sont prises non pas individuellement, mais collectivement. Autrement dit, l'étude de l'esprit ne se fait pas par une introspection privée et individuelle (comme avec le cartésianisme par exemple), mais par l'observation générale des

comportements de chacun. Toutefois, une difficulté du béhaviorisme psychologique est le fait de ne pouvoir définir la conscience, car c'est elle qui produit des comportements observables. Or, cette conception du béhaviorisme n'est pas suffisante pour décrire ni pour étudier la nature de l'esprit.

Puis, le second (2) type de béhaviorisme est le béhaviorisme logique. En effet, Hempel, béhavioriste logique, a comme thèse le fait que l'esprit peut se comprendre et s'expliquer par le comportement, comme tout bon partisan du béhaviorisme. Ceci dit, les comportements observables ou le contenu mental des individus se réduit en effet à des énoncés physicalistes et chimiques. De ce fait, le béhaviorisme logique ne concerne que le plan linguistique et la traductibilité des énoncés qui portent sur des comportements⁴⁵. Autrement dit, les comportements, qui sont l'objet d'étude de l'esprit pour le béhaviorisme, peuvent se réduire qu'au langage et aux énoncés physicalistes afin de comprendre la nature de l'esprit. Par exemple, si Paul a

⁴⁵ Jaegwon Kim. « Le béhaviorisme », in : *Philosophie de l'esprit*, (2008), Éditions Ithaque, p. 68.

une rage de dents, alors ce dernier aura une réaction/comportement face à la douleur. Il peut pleurer, gesticuler, ou autre chose. Il exprime alors la douleur qui cause son comportement (« j'ai mal aux dents »). Cependant, ce comportement par rapport à la douleur n'est qu'une réaction normale, due à l'inflammation d'un nerf quelconque dans la dent, qui lui cause cette douleur (énoncé physicaliste). Or, le béhaviorisme logique propose que les énoncés physicalistes et chimiques signifient exactement la même chose que le comportement. Donc, il n'y a aucune perte de sens face à la traduction du comportement en termes physicalistes⁴⁶.

La troisième (3) branche du béhaviorisme est l'ontologique. Cette dernière propose que l'esprit est réductible au comportement. Le béhaviorisme ontologique touche plus la réalité concrète et observable que le béhaviorisme logique. Cela s'explique du fait que le béhaviorisme ontologique n'aborde pas nécessairement le plan de la signification contrairement au béhaviorisme logique. En fait, ce sont deux positions différentes et l'une des

deux n'impliquent pas nécessairement l'autre⁴⁷. Par exemple, la douleur selon le béhaviorisme ontologique n'est rien d'autre que le comportement, qui est nul autre que la douleur, et non la traduction de ce qui se passe physiquement dans le corps d'un individu qui produit la sensation de douleur éprouvée. En bref, le béhaviorisme ontologique ne se limite qu'au fait que le mental est uniquement du comportement⁴⁸.

Face aux deux conceptions du béhaviorisme philosophique (logique et ontologique), deux difficultés peuvent être relevées. La première est l'impossibilité de la traduction comportementale. Ce premier problème décrit que, pour chaque comportement, il y a un état mental qui lui est associé. Cependant, que faire des états mentaux dont il est extrêmement difficile d'associer un comportement ? Prenons par exemple, le cas de la croyance (qui est un état mental parmi tant d'autres qui est difficilement rattaché à un comportement spécifique). En effet, est-il possible de traduire la croyance en termes physicalistes (béhaviorisme logique) et si

⁴⁶ *Ibidem* p. 71.

⁴⁷ *Ibidem* p. 81.

⁴⁸ *Ibidem* p. 82.

oui, comment ? Traduire chaque état mental en termes physicalistes est cependant impossible. De ce fait, la connaissance d'un état mental n'est pas une condition suffisante pour effectuer une traduction comportementale de cet état. Il est alors nécessaire de comprendre ce qu'est l'état mental de croyance (par exemple) pour ensuite le traduire. Autrement, la traduction comportementale s'avère impossible, car la traduction devient plus de l'interprétation et de la présupposition de ceux-ci⁴⁹. La seconde difficulté des béhaviorismes logique et ontologique est l'absence d'implication comportementale spécifique. Cette difficulté peut se comprendre ainsi : si le béhaviorisme est une conception de l'esprit qui était vraie, chaque type d'état mental aurait un comportement spécifique qui lui correspondrait. Or, plusieurs états mentaux ne sont point associés universellement à un comportement spécifique⁵⁰. Par exemple, lors d'une peine d'amour, certains enfouissent leurs sentiments au fond d'eux-mêmes et ne laissent rien paraître (aucun comportement observable) et d'autres expriment leur peine par les pleurs.

Toutefois, même si les comportements face à une peine d'amour sont observables, certains individus n'auront pas le même comportement que d'autres, c'est-à-dire les cris, l'anxiété, les pleurs, etc. Alors, les comportements pour un état mental de peine (par exemple) qui sont observables peuvent encore là différer d'une personne à une autre. Ce problème vient donc prouver que le béhaviorisme, qui est une conception de l'esprit comme étant réductible au comportement, est faux.

(2) QUELLE APPROCHE POUR L'ÉTUDE DE L'ESPRIT ?

À mon avis, l'approche la plus convaincante pour l'étude de l'esprit est le cartésianisme. En effet, le cartésianisme permet de connaître l'esprit de façon privée et directe, chose que le béhaviorisme ne peut rendre compte. Par ailleurs, le cartésianisme prône l'introspection réflexive comme façon d'étudier le mental et non l'observation des comportements. En ce sens, le cartésianisme, qui prescrit l'introspection, ne se réalise

⁴⁹ *Ibidem*, p.74.

⁵⁰ *Ibidem*, p.82.

qu'individuellement. C'est pourquoi cette méthode est considérée comme étant majoritairement subjective. Cela s'explique du fait que l'esprit est connaissable selon l'introspection du sujet envers lui-même, et non selon une optique indirecte par l'observation des comportements d'autrui, comme dans le cas du béhaviorisme. Cependant, le cartésianisme ne peut rendre compte de l'étude de l'esprit de manière objective et générale. En effet, la connaissance du mental est toujours privée, mais cette méthode est considérée comme étant plus fiable selon les défenseurs de Descartes du fait qu'on accède à l'esprit directement par l'introspection réflexive. Toutefois, malgré le fait que le cartésianisme est porté à tomber dans le solipsisme, cette approche est la plus légitime pour l'étude du mental. Cela s'explique, car même si le contenu de l'esprit est totalement privé, la connaissance individuelle de l'esprit est certaine et infaillible, selon la conception de Descartes. De ce fait, le seul défaut du cartésianisme est le fait qu'on ne peut dresser un portrait général du mental, comme l'approche béhavioriste. En effet, le béhaviorisme n'offre que l'observation des comportements des individus pour saisir

l'esprit et ne peut accéder à l'*ego* lui-même.

CONCLUSION

Pour conclure, le cartésianisme et le béhaviorisme sont deux approches ayant des avis contraires pour l'étude de l'esprit. D'une part, le cartésianisme suggère que l'on peut connaître l'esprit par l'introspection réflexive. En effet, selon cette approche, la seule certitude qui reste de cette méthode, qui s'opère de manière directe, est la conscience de soi (*l'ego*). De ce fait, l'esprit est connu de façon infaillible par l'introspection réflexive. Le mental est alors subjectif, et cela fait en sorte qu'il ne peut être étudié généralement puisque l'esprit est privé. À partir de cette approche, Wittgenstein relève un problème concernant l'infaillibilité de la connaissance de l'esprit. En effet, ce dernier remarque que puisque le contenu de l'esprit de chacun est privé, et qu'il n'y a aucun moyen de connaître ce contenu objectivement, alors il est impossible de connaître l'esprit. Autrement dit, l'esprit est tellement subjectif selon le cartésianisme qu'il est impossible qu'on le saisisse généralement et objectivement. C'est pourquoi le cartésianisme est faillible concernant la

connaissance de l'esprit, même s'il s'opère par voie directe. D'autre part, le béhaviorisme étudie l'esprit par l'observation des comportements. En effet, le béhaviorisme considère que le mental peut se connaître de façon générale et objective. Cependant, la principale difficulté de cette approche est le fait qu'elle se fie sur les individus en général et sur leurs comportements extérieurs. Cela fait en sorte que le béhaviorisme n'est pas une approche directe et infaillible (comme dans le cas du cartésianisme), car l'étude de l'esprit repose sur ce qui est observable à l'extérieur de la conscience : les comportements. Par exemple, l'état mental de tristesse ne donne pas nécessairement les mêmes comportements chez chaque individu. Certains pleurent, certains sont silencieux, certains sont de glace, etc. Et donc, le béhaviorisme ne peut être l'approche la plus légitime pour l'étude de l'esprit du fait que les comportements ne traduisent pas nécessairement et ne sont pas suffisant pour accéder aux contenus de l'esprit.

BIBLIOGRAPHIE

BRENTANO, Franz. *La psychologie d'un point de vue empirique*, (1944), Paris, Aubier-Montaigne, 461 pages.

DESCARTES, René. *Les passions de l'âme*, (1995), Paris, Maxi-Poche Classique français, 121 pages.

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*, (1979), Paris, Éditions Garnier Flammarion, 226 pages.

ENGEL, Pascal. *Introduction à la philosophie de l'esprit*, (1994), Mayenne, Éditions la découverte, 253 pages.

ENGEL, Pascal. « Pensé », in : *Encyclopédia universalis*, [en ligne], page consultée le 13 novembre 2019, URL :

<https://www.universalis.fr/encyclopedie/pensee/>

HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes*, (1953), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 136 pages.

KIM, Jaegwon. *Philosophie de l'esprit*, (2008), Paris, Ithaque, 371 pages.

LE NY, Jean-François. « Behaviorisme », in : *Encyclopédia universalis*, [en ligne], page consultée le 17 novembre 2019, URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/behaviorisme/>

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Recherches philosophiques*, (2017), Domont, tel Gallimard, 372 pages.

LA GUERRE EST-ELLE UN ÉTAT INÉVITABLE POUR L'HOMME?

Par Nathaniel Dubé

Se concentrant sur sa propre survie, l'homme fut longtemps un animal nomade qui, face aux multiples dangers de son environnement hostile, dû s'adapter pour conserver son espèce. Cependant, avec l'arrivée de l'agriculture, n'ayant plus besoin de se déplacer pour subvenir à ses besoins, ce même homme commence à se regrouper en Cités afin d'assurer une prospérité et une sécurité à tous ses membres. Pourtant, pourquoi l'être humain rechercherait-il à se regrouper avec ses semblables? Si on se tourne vers le point commun que possède toutes les grandes civilisations, on peut constater que l'organe moteur qui motive la création d'un État est la crainte de l'autre. Cette crainte entraîne inévitablement ce qui semble composer l'essence prédominante des sociétés humaines : la guerre. Cependant, malgré un état de guerre perpétuel qui semble se dessiner, serait-il possible d'atteindre une paix durable pour l'homme? Si on prend en compte les philosophies de Thomas Hobbes et de

l'Abbé de Saint-Pierre, la paix est possible seulement si la liberté individuelle est diminuée au profit de la puissance de l'État. Tout d'abord, la problématique sera traitée selon la théorie de l'État absolutiste d'Hobbes, puis elle sera analysée selon le principe de Société permanente de Saint-Pierre et, enfin, j'amènerai le fait que la paix est impossible compte tenu de la nature hostile de l'homme et son désir de toujours accroître son pouvoir et ses biens. Il faudrait plutôt chercher une façon d'encadrer la guerre pour former une certaine éthique.

« HOMO HOMINI LUPUS EST »

La nature de l'homme

Tout d'abord, selon Hobbes, la paix peut être possible, mais il faut réussir à contraindre la vraie nature de l'homme à obéir à contrat social, ou un « contrat

d'association⁵¹ » que des individus acceptent de suivre afin de cohabiter en société. Dans le cas d'Hobbes, il faut que l'homme accepte de sacrifier une partie de sa liberté individuelle afin de se soumettre à un pouvoir supérieur qui guidera l'État. Cependant, avant même la création de ce dernier, il faut bien définir ce qu'Hobbes entend par l'état de nature des hommes. Il s'agit « de la condition naturelle des hommes⁵² » lorsqu'ils sont en-dehors d'une quelconque société. Une des caractéristiques de cette condition est que, laissés à eux-mêmes dans la nature, ils sont tous égaux, car leur caractère d'autodestruction les porte vers la violence où même le plus faible des hommes peut tuer le plus robuste de ceux-ci en utilisant n'importe quel moyen à sa disposition donc, chaque individu obtient une égalité à accorder la mort. C'est pourquoi, cette caractéristique va amener nécessairement la guerre de chacun contre chacun⁵³, puisque dans un environnement limité en ressources premières, les individus vont user de leur instinct violent afin d'en obtenir le plus

possible. Par exemple, si le premier agent ne possède pas un objet qu'il convoite, comme une mine d'or, le moyen le plus aisé pour l'obtenir est de démarrer un conflit. À l'inverse, le deuxième agent, se sentant sous la menace constante d'un bain de sang, va préparer ses troupes afin de réaliser une attaque préventive sur le premier agent dans le but de protéger ses richesses. Cela implique que dans les deux cas, il y a une formation d'une crainte mutuelle des uns et des autres qui mène inéluctablement vers le chemin de la guerre, mais aussi vers la création d'un État, puisque, selon Hobbes, la peur est le plus puissant catalyseur émotionnel qui force les hommes à se regrouper. En ce sens, contrairement à ce qu'Aristote pensait, l'homme ne serait pas naturellement un animal politique (*Zoon Politikon*), mais il le deviendrait afin de garantir son propre intérêt et gloire plutôt que par empathie ou par plaisir d'être avec autrui. De ce fait, cela l'aide à supporter la vie en s'enfermant dans une hypocrisie universelle tout en signant un contrat social qui empêche la vraie nature

⁵¹ LONGEART, Maryvonne. *Les théories du contrat social : Hobbes, Locke et Rousseau*, [En ligne], <http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/logphil/notions/etatoc/e>

[sp_prof/synthese/contrat.htm](http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/logphil/notions/etatoc/e) (Page consultée le 31 octobre 2019).

⁵² FOGLIA, Marc, dir., « Hobbes », Dans *Histoire de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2013, p. 253.

⁵³ *Ibid.*, p. 253.

barbare de l'homme de rejaillir sur les divers membres de la société. En somme, le premier pas vers la paix est la mise en place d'un pacte social pour limiter l'état de guerre de l'homme, alors que le deuxième s'agit de créer un État absolutiste.

Tout pour la paix

Ensuite, en revenant toujours sur la paix durable qu'Hobbes veut atteindre, selon lui, il faut créer un État absolutiste qui prioriserait la paix au sein de son cadre civil en accordant un pouvoir absolu à un gouvernant. En effet, contrairement à la pensée de Machiavel, qui pensait que la liberté du peuple devait primer sur la puissance de l'État⁵⁴, Hobbes affirme que les citoyens doivent se soumettre à un pouvoir absolu que le philosophe nommera *Souverain*⁵⁵. Ce dernier, devenant la voix de la volonté publique, devra, par tous les moyens nécessaires, créer un ensemble de lois afin de garantir la paix au sein de l'État. Cependant, il ne doit y avoir aucune entrave possible à son pouvoir parce qu'il

doit être le seul membre de la société qui n'est pas soumis à aucun pouvoir juridique ni à aucune instance religieuse, sinon cela montrerait une faiblesse dans la puissance souveraine : « je reconnais pour souverain d'une ville celui qui peut légitimement faire ce qu'il n'appartient à aucun citoyen, ni même à plusieurs en corps, d'entreprendre. Car l'État seul a le pouvoir de faire ce à quoi ni un particulier, ni une faction n'ont aucun droit de penser⁵⁶. » Néanmoins, même s'il possède un pouvoir absolu, le souverain a quand même le devoir de faire fonctionner son État en veillant à la protection de ses citoyens, garantissant une protection frontalière efficace contre les autres peuples et en jugeant les crimes équitablement peu importe la classe sociale de l'individu⁵⁷. De telle sorte que si le souverain ne respecte pas son devoir envers l'État et qu'il menace son équilibre, il devient lui-même un obstacle à la paix. Alors, les citoyens « retrouvent leur droit originel de se défendre eux-

⁵⁴ MACHIAVEL, Nicolas. *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris, Éditions Stratégies, 1980, 372 p.

⁵⁵ HOBBS, Thomas. « Du droit de cette assemblée, ou de cet homme seul, qui exerce une puissance souveraine dans la société civile. »,

Dans *Le Citoyen*, Paris, Flammarion, 1982, p. 163.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 164.

⁵⁷ HOBBS, Thomas. « De la charge du représentant souverain », Dans *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, p. 506.

mêmes⁵⁸ » et ils peuvent choisir d'élire un nouveau gouvernant. Cela dit, il vaudra toujours mieux avoir un tyran qui instaure une paix durable plutôt que de retourner à une guerre perpétuelle entre les individus.

POUR UNE PAIX PERPÉTUELLE EN ENROPE

Conditions du chaos perpétuel en Europe

Dans le même ordre d'idées, l'Abbé de Saint-Pierre conçoit qu'il est possible d'atteindre une paix durable pour l'humanité à condition que l'Europe accepte de changer ses moyens traditionnels pour régler les conflits entre les souverains. En effet, dans son livre *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Saint-Pierre décèle deux inconvénients majeurs qui empêchent toute possibilité de créer une paix durable et qui entretiennent le système de guerre. D'une part, il s'agit des traités bilatéraux créés par les différents souverains d'Europe, car il n'y a pas de *Sûreté suffisante*⁵⁹ qui garantisse le respect de ceux-ci. En raison de la prédisposition de

l'homme à la guerre, due à son désir de possession constamment en expansion, Saint-Pierre affirme que « c'est une nécessité que tantôt l'intérêt les unisse, et que tantôt l'intérêt les divise⁶⁰. » Cela implique que même en créant des traités servant à la paix, un des souverains, peut le briser quand il le souhaite, car il n'y a aucune instance supérieure qui peut mettre un frein à la passion injustice qui domine ce dernier. D'autre part, il s'agit de la balance du pouvoir qui existe entre les mains des Maisons d'Autriche et de France, puisque chacune des deux Maisons va se préparer à la guerre par peur d'être attaquée par l'autre. Cela provoque nécessairement une guerre perpétuelle, car en étant les deux superpuissances européennes, les plus petites nations voudront entrer dans le camp du potentiel vainqueur ce qui ne fait qu'alimenter les flammes de la guerre. Par ailleurs, Saint-Pierre vient se distinguer de son prédécesseur, Thomas Hobbes, en affirmant que ce ne sont pas les individus qui sont naturellement en guerre, mais plutôt les États. Ces derniers ne peuvent régler leurs conflits que de

⁵⁸ FOGLIA, Marc. *Op. Cit.*, p. 256.

⁵⁹ DE SAINT-PIERRE, Abbé. « Premier discours », Dans *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Paris, Fayard, 1986, p. 21-49.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 25.

deux façons différentes : par la force, moyen préconisé par les peuples barbares, ou par le respect des lois engendrées par une instance supérieure appelée Société permanente.

Vers une société permanente

À la suite de l'exposition des problèmes pour créer une paix durable en Europe, Saint-Pierre propose son modèle de Société permanente qui serait l'instance suprême gérant l'ensemble des souverains chrétiens européens. Cependant, pour que cette dernière puisse garantir une paix durable, elle doit être soumise à deux conditions qui permettent un arbitrage parfait. En premier lieu, l'union n'est possible que si la Société permanente possède une plus grande puissance que celle d'un membre qui refuse de se soumettre à une loi établie. Par exemple, dans le cas où les Treize Souverainetés Suisses se sont regroupées en Société permanente, leur puissance n'est pas suffisante pour repousser un autre État voisin comme la France. En deuxième lieu, cette dernière doit être suffisamment intéressée à accomplir ses responsabilités envers la paix⁶¹. De plus, pour appuyer son projet, Saint-Pierre va

mettre de l'avant des arguments politiques, économiques et territoriaux. En ce concerne la politique, celui-ci assure que la Société permanente pour tous les États chrétiens d'Europe permettrait une sûreté contre les guerres étrangères, puisque si toute la chrétienté s'unit afin de créer une paix durable, la guerre va alors se diriger vers les souverains de l'Orient. Par ailleurs, en se regroupant, l'Europe va pouvoir éviter les guerres civiles, puisque la Société permanente dissuadera tout mouvement de révolte du fait qu'aucun État ne voudra être reconnu comme ennemi de l'Union. Ayant une crainte d'être puni sévèrement par la puissance unie des souverains européens, la révolte « ne commencera pas, ou elle se dissipera d'elle-même⁶². » Comme dernier avantage politique, une Union permettrait la conservation de chaque État parce que cela éviterait la fatalité de l'état de guerre entre nations. En effet, un conflit ne peut amener vers qu'une seule voie possible : la destruction d'un des deux États ne faisant pas parti d'une Société permanente. Cela provoque une instabilité politique que l'Abbé de Saint-Pierre propose de régler grâce à une Union européenne. Puis, du côté des

⁶¹ *Ibid.*, p. 29.

⁶² *Ibid.*, p. 41.

avantages économiques, il suggère deux points importants : le maintien du commerce et un enrichissement des États. D'une part, lorsqu'un souverain rentre en guerre contre son voisin, cela crée automatiquement une fermeture des frontières, donc un arrêt du commerce. Cependant, avec la création d'une Société permanente, le commerce pourra être maintenu constamment et il n'y aurait pas de tarifs douaniers entre les pays. D'autre part, une Union permettrait d'augmenter les capitaux de tous les membres, car une guerre coûte plus cher à entretenir qu'à éviter. Par ailleurs, en termes de territoire, lorsque deux grandes puissances rentrent en guerre, les petits États vivant sur les frontières sont aussi touchés. Donc, en créant une Société permanente, cela évite cette problématique tout en empêchant l'agrandissement de quelconques nations au détriment des autres. Bref, le projet de Société permanente de Saint-Pierre est une promesse de paix durable pour l'ensemble des États membres.

GUERRE INÉVITABLE, MAIS CONTRÔLABLE

Critique des deux penseurs

En ayant pris conscience des deux modèles qui peuvent amener une paix durable de façon universelle, je crois malgré tout qu'on ne peut réellement endiguer la nature de l'homme à guerroyer et à toujours vouloir posséder plus dues aux nombreuses failles dans les systèmes présentés par Hobbes et Saint-Pierre. En effet, il faut considérer que, lorsqu'on lègue le soin à un individu ou à un groupe de diriger un État, ce qui est à la base de cette organisation sociale, c'est l'homme. Ce dernier fonctionne sur une subjectivité influencée par son environnement, ses valeurs, ses relations, etc. Certes, cela pourrait amener du positif si dans la subjectivité, il n'y avait pas le propre intérêt de la personne qui rentrait en compte pour venir teinter les décisions prises par un politicien : « tout homme qui fait de la politique aspire au pouvoir. »⁶³ Cette constatation de Weber assume le fait que même si un politicien tente de gouverner au mieux pour ses concitoyens, nécessairement, il le fait aussi pour accéder à une certaine domination sur autrui. Donc quand Hobbes propose de laisser un pouvoir

⁶³ WEBER, Max. *Le savant et le politique*, Paris, Union générale d'éditions, 1963, p. 87.

absolu aux mains d'un souverain, qui serait au-dessus de toutes lois, je crains que cela devienne une tyrannie et que l'État finisse par sombrer dans l'arrêt dogmatique sans possibilité de pouvoir progresser. Certes, Hobbes affirme que si le souverain n'est plus apte à s'assurer de la protection de son royaume, il doit alors être destitué et le peuple a le devoir de redonner sa liberté individuelle à un nouveau chef. Cependant, dès qu'on laisse le pouvoir à un groupe restreint de personnes, il y a de fortes chances que ce dernier devienne corrompu ou égoïste à cause de l'appât du gain monétaire, territorial ou politique. Cela implique un cercle vicieux entre la corruption du souverain ainsi que le changement vers un nouveau chef politique. De plus, le souverain en place pourrait aussi bien décider, comme il n'est pas soumis au principe de justice, de conserver ses pouvoirs malgré la mauvaise gestion de son domaine.

Par ailleurs, cette même remarque peut se faire au système de Société permanente de Saint-Pierre; néanmoins, je préfère lui attribuer un autre type de faille en lien avec la nécessité de soumission de la souveraineté des membres d'une telle union.

Effectivement, il est juste de pouvoir penser que chaque membre de la Société permanente devra laisser une partie de son autonomie pour permettre le bon fonctionnement de cette nouvelle entité unie. En revanche, dans un contexte contemporain, il serait impensable de pouvoir la créer, car les puissances mondiales, comme les États-Unis, la Chine ou la Russie, ne voudront jamais se défaire de leur souveraineté par peur qu'une autre nation non-membre profite de cette restructuration mondiale pour prendre le pouvoir. Certes, Saint-Pierre exprimerait sûrement la nécessité que toutes les nations doivent alors se réunir sur la même bannière afin de créer une Société permanente mondiale. Cependant, en prenant l'exemple du modèle de l'Organisation mondiale des nations unies, qui est une sorte de Société permanente, il est désolant de constater qu'aujourd'hui, malgré la volonté ferme d'avoir voulu créer une institution structurant tous les États de la planète, celle-ci ne sert réellement que d'un symbole de paix plutôt qu'une vraie force gouvernementale pouvant agir contre certains de ses membres dissidents. Effectivement, malgré le fait qu'elle possède les mêmes mandats que l'idéal

social de Saint-Pierre, comme la protection des nations, le respect des frontières, le maintien du commerce ou la gestion des conflits, celle-ci, par sa dépendance à d'autres puissances souveraines, ne peut réellement exercer une quelconque autorité. De plus, au sein même de l'organisation, il y a des conflits internes dus à la différence de culture, des valeurs opposées et des coutumes variées. Par ailleurs, comme certains États, dont les États-Unis, sont plus puissants que l'union même, cela implique que la Société permanente ne peut réussir à endiguer les guerres civiles qui peuvent mener vers sa perte. En somme, les modèles de Hobbes et Saint-Pierre pour mener vers une paix durable ne sont pas adaptés à la société contemporaine et ils ne peuvent pas enfouir la nature violente de l'être humain.

Éthique de guerre

Compte tenu de l'état de nature de l'homme, j'en suis venu au constat qu'on ne peut pas réellement créer une paix durable, puisque l'être humain veut toujours avoir plus de ce qu'il possède

déjà. De ce fait, si on ne peut véritablement endiguer la guerre, on peut au moins s'assurer qu'elle soit contrôlée afin qu'il y ait un code moral qui la régit dans le but d'éviter le plus de conséquences négatives pour l'humanité. En effet, en se basant sur *L'art de la guerre* de Sun Tzu, traité militaire ayant été écrit vers le 5^e siècle avant Jésus-Christ, une éthique de guerre peut être envisageable pour régler la guerre. Un des premiers propos que Sun Tzu aborde dans son troisième article est l'importance de bien gérer son propre État et de ne pas chercher la dévastation de son voisin : « Veiller au repos des villes de votre propre pays, [...] Mettre à couvert de toutes insultes les voisins amis [...] la meilleure politique guerrière est de prendre un état intact »⁶⁴. En s'assurant que sa nation est dans une politique, une économie et un état social prospère, il est presque assuré que cette dernière puisse être apte à maintenir un pouvoir immense sur la scène internationale. Par ailleurs, Tzu exprime le fait que si un pays est laissé dans un piteux état, après l'avoir vaincu, le victorieux devra déboursier une

⁶⁴ TZU, Sun. *L'art de la guerre*, Traduction de Joseph-Marie Amiot, Clamecy, Éditions Mille et une nuits, 2000, p. 16-17.

somme conséquente pour rebâtir les terres du vaincu et relancer le commerce. Par exemple, après la Seconde Guerre mondiale, l'Europe est presque détruite dans sa totalité et le bilan des morts est historique dû à la longue durée de la guerre. Néanmoins, Tzu affirme que toute victoire apportant le plus de ressources à un État est celle qui a été obtenue au terme d'une campagne abrégée. De plus, même si deux nations sont en guerre, ce dernier précise que les civils ainsi que les prisonniers ne doivent pas être traités comme une simple causalité dans la balance de la guerre, mais plutôt comme une opportunité d'agrandir la population de sa nation ainsi que les membres prêts à se battre pour elle. Selon moi, il devrait s'agir d'un des points principaux de l'éthique de guerre, puisqu'un être humain, peu importe l'idéologie qu'il défend, reste un être humain qui mérite la dignité. Aujourd'hui, il ne suffit que de regarder les diverses crises qui brisent l'Amérique latine pour constater que plusieurs gouvernements ne respectent en aucun cas cette maxime de Sun Tzu. Notamment, au Chili, les forces

policières et militaires ont violé, torturé et tué de nombreuses femmes pour faire taire les manifestations en lien avec les conditions sociales difficiles⁶⁵. Dans un cadre où la vie des forces de l'ordre n'était pas menacée, il est absurde d'utiliser des moyens aussi extrêmes pour maintenir un semblant de paix. Dans cette situation, pour revenir à Saint-Pierre, si la Société permanente comme l'ONU avait réellement un pouvoir sur ses membres, elle pourrait agir pour éviter un plus grand bain de sang. Cependant, tout ce qu'elle peut faire, c'est de critiquer ouvertement le Chili sans être disposé à agir. D'ailleurs, en regardant tous les articles que proposent Sun Tzu pour assurer une victoire militaire écrasante tout en évitant de causer trop de dommages collatéraux, je remarque qu'il existe déjà la Convention de Genève qui régit l'attitude que devrait adopter chaque nation en tant de guerre. Pourtant, dès qu'une nation rentre en guerre, il semble que tous les moyens sont bons pour gagner celle-ci. Il ne suffit que de noter l'utilisation d'armes chimiques sur des civils par le gouvernement syrien de

⁶⁵ AGENCE FRANCE-PRESSE. « Violences policières: le Chili rejette des accusations d'Amnesty », *Le point international*, 22 novembre 2019, [En ligne],

https://www.lepoint.fr/monde/violences-policieres-le-chili-rejette-des-accusations-d-amnesty-22-11-2019-2348921_24.php (Page consultée le 15 décembre 2019).

Bashar al-Assad, alors que la Convention interdit une telle utilisation : « La Convention sur l'interdiction de la mise au point, de la fabrication, du stockage et de l'emploi des armes chimiques et sur leur destruction fait partie des instruments de droit international interdisant l'usage d'armes ayant des effets particulièrement odieux. »⁶⁶ Alors, si un État peut se permettre de bafouer des traités, qu'il a autrefois signé, comment peut-on s'assurer de créer une éthique de guerre qui respectera la vie humaine ainsi que son avenir? Selon moi, il ne faut pas une institution internationale qui serve à amener la paix, mais plutôt une qui luttera pour le respect des lois en temps de guerre. Bref, à mon avis, la guerre est inévitable et il faut mettre plus d'efforts à la réglementer plutôt qu'à trouver un moyen de l'arrêter.

CONCLUSION

Pour conclure cette analyse sur la problématique d'une possibilité de voir naître une paix durable pour l'homme, il faut examiner plusieurs modèles qui ont

été mis au point avant l'époque contemporaine, dont le système d'État absolutiste d'Hobbes ou de Société permanente de Saint-Pierre. Cependant, en prenant en compte la nature de l'homme et son goût pour le pouvoir, je crois qu'on ne pourra réellement jamais arrêter la guerre humaine. Néanmoins, grâce à un code moral s'appliquant durant les périodes de conflits armés, je crois qu'il est possible de pouvoir la contrôler et de la rendre moins dangereuse pour l'humanité. Certains auteurs, comme Freud, prétendent que la guerre n'est nul autre qu'une situation créée par les pulsions de vie et de mort qui forment l'inconscient humain. Et ces pulsions portent leur origine au travers des motions humaines. Celles-ci sont donc ce qui crée le désir (vie) et de ce dernier naît la violence (mort) pour tenter de se l'approprier. Cela implique-t-il qu'il faudrait peut-être trouver un moyen de les enrayer ou de les limiter? Deux œuvres explorent cette possibilité dans un univers qui semble d'apparence parfaite : *Le meilleur des mondes* d'Aldous Huxley et *Le passeur* de Lois Lowry. L'une explore

⁶⁶ COMITÉ INTERNATIONAL DE LA CROIX-ROUGE. *Convention de 1993 sur l'interdiction des armes chimiques et de leur destruction - fiche technique*, [En ligne],

<https://www.icrc.org/fr/document/convention-de-1993-sur-linterdiction-des-armes-chimiques-et-sur-leur-destruction> (Page consultée le 15 décembre 2019).

un monde où la joie est la seule émotion restante grâce au soma (médicament) alors que l'autre approche une société où tous les maux de l'homme n'existent plus, car les émotions, les couleurs et les animaux ont été éradiqués. À première, on serait tenté de croire en deux mondes utopiques, pourtant, il s'agit en fait de dystopies sociales montrant les résultats d'un tel refoulement des émotions humaines.

fiche technique, [En ligne], <https://www.icrc.org/fr/document/convention-de-1993-sur-linterdiction-des-armes-chimiques-et-sur-leur-destruction> (Page consultée le 15 décembre 2019).

BIBLIOGRAPHIE

AGENCE FRANCE-PRESSE. « Violences policières: le Chili rejette des accusations d'Amnesty », *Le point international*, 22 novembre 2019, [En ligne], https://www.lepoint.fr/monde/violences-policieres-le-chili-rejette-des-accusations-d-amnesty-22-11-2019-2348921_24.php (Page consultée le 15 décembre 2019).

COMITÉ INTERNATIONAL DE LA CROIX-ROUGE. *Convention de 1993 sur l'interdiction des armes chimiques et de leur destruction -*

DE SAINT-PIERRE, Abbé. « Premier discours », Dans *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Paris, Fayard, 1986, p. 21-49.

FOGLIA, Marc, dir., « Hobbes », Dans *Histoire de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2013, p. 253.

HOBBS, Thomas. « Du droit de cette assemblée, ou de cet homme seul, qui exerce une puissance souveraine dans la société civile. », Dans *Le Citoyen*, Paris, Flammarion, 1982, p. 163.

HOBBS, Thomas. « De la charge du représentant souverain », Dans *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, p. 506.

HUXLEY, Aldous.

- LONGEART, Maryvonne. *Les théories du contrat social : Hobbes, Locke et Rousseau*, [En ligne], http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/logphil/notions/etatsoc/esp_prof/synthese/contrat.htm (Page consultée le 31 octobre 2019).
- LOWRY, Lois. *Le passeur*, Paris, L'École des loisirs, 1994, 288 p.
- MACHIAVEL, Nicolas. *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris, Éditions Stratégies, 1980, 372 p.
- TZU, Sun. *L'art de la guerre*, Traduction de Joseph-Marie Amiot, Clamecy, Éditions Mille et une nuits, 2000, 128 p.
- WEBER, Max. *Le savant et le politique*, Paris, Union générale d'éditions, 1963, 186 p.

Qu'est-ce que la métaphysique de l'artiste ?

Par Alexis Lambert

Les derniers siècles ont littéralement mené à un éclatement de la discipline artistique. À une époque fortement influencée par le romantisme, le *Sturm und Drang*⁶⁷ et la musique épique de Richard Wagner, va naître l'œuvre d'un jeune philologue qui viendra profondément marquer l'histoire de l'esthétique ainsi que celle de la métaphysique. Friedrich Nietzsche publie en 1872 sa première œuvre, *La naissance de la tragédie*. De ce texte juvénile et critiqué par l'auteur lui-même, des thèses centrales sont retenues, notamment celle concernant les principes métaphysiques.

Cette œuvre nietzschéenne tourne autour de la *métaphysique de l'artiste* ainsi que de l'*apollinisme* et du *dionysisme*, dont nous explorerons les particularités plus loin. Nous nous pencherons sur ce que Nietzsche entend par cette *métaphysique de l'artiste* et quel

sont les conséquences de cette dernière sur le plan métaphysique.

Nous observerons tout d'abord comment cette métaphysique peut être définie et comment elle vient s'inclure dans le contexte historique qui l'a vue naître. Nous nous pencherons par la suite sur les bases de cette métaphysique. La théorie de Nietzsche étant liée à une polarisation des pulsions entre l'apollinisme et le dionysisme. Nous verrons l'implication de cette philosophie comme un renversement de platonisme. Finalement, nous verrons comment la *métaphysique de l'artiste* peut s'inscrire comme, étant un remède face au nihilisme et au chaos.

Qu'est-ce que la métaphysique de l'artiste ?

Les angoisses de Nietzsche naissent de son époque, dominée par les sciences naturelles. Le jeune Nietzsche se révolte

⁶⁷ Littéralement *Tempête et passion*, mouvement littéraire allemand du XIX siècle.

en poussant avec son premier essai ce qu'il va nommer la *métaphysique de l'artiste*.

Ce concept apparaît dans une perspective où Nietzsche se place contre la décrépitude humaine. Les sociétés occidentales sont dans un état constant d'observation de l'Histoire. Elles observent, contemplent, mais sont incapables de créer quelque chose de substantiel. La *métaphysique de l'art* se découpe dans l'horizon des idées comme, étant une révolte au spectacle, par la création. La philosophie veut pousser plus loin, amener l'homme à créer pour s'approcher de Dieu. À travers la création, l'artiste s'ouvre vers une justification esthétique du monde⁶⁸.

L'art pour Nietzsche est bien plus qu'un simple divertissement ludique. Dans la *Dédicace à Wagner*, qui ouvre l'essai, il s'exprime quant au fait qu'il trouve scandaleux de voir dans l'art qu'un divertissement : « *L'art est la tâche suprême et l'activité véritablement métaphysique de cette vie.* »⁶⁹. Le projet de Nietzsche est évidemment une ontologie vitale. Comme l'écrit Michel

Harr, pour Nietzsche, la métaphysique peut se résumer à la locution suivante : « *Être, c'est être apparent.* »⁷⁰. L'art est une façon pour l'homme de passer outre la simple observation des faits du monde.

La polarisation des pulsions

Dans l'essai, Nietzsche parle de la création en polarisant les pulsions. Pour lui, tout art, de tout temps, est lié à l'altérité du *dionysisme* et de l'*apollinisme*⁷¹. Les deux concepts, expliqués par les figures mythiques des dieux Apollon et Dionysos, se déclinent comme des énergies primitives immanentes de la nature, qui viennent jaillir dans le monde sous forme d'apparence entre les mains d'un artiste créateur.

Les figures mythiques de la métaphysique artistique évoquent des types de création différents. Tout ce qui a trait à Apollon (apollinisme) découle d'une perfection de l'intellection humaine et de l'esthétisme. C'est l'art du beau, de la sculpture et des arts visuels. Le dionysisme quant à lui, rappelle la tragédie et la musique, les arts performatifs. Cet état s'atteint

⁶⁸ Mathieu Kessler, *L'esthétique chez Nietzsche*. Paris, PUF, 1998, p.17.

⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*. Paris, Gallimard, 1949, p.20.

⁷⁰ Michel Harr, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993, p.81.

⁷¹ Friedrich Nietzsche, *Op.cit.*, p.21.

principalement grâce à l'*ivresse*. Cette dernière peut être littérale ou figurée, on y accède soit par des breuvages ou sinon, grâce à l'exaltation des pulsions. Lorsque l'artiste se livre aux pulsions dionysiaques, il s'efface lui-même et vient fusionner avec le macrocosme. Subissant son propre effacement dans l'unité cosmique des choses, l'artiste devient lui-même l'œuvre d'art. C'est une des conséquences importantes que l'effacement du créateur mène à la naissance d'un phénomène artistique. Le dionysisme est un moment de démesure, qui crache par son activité au visage de la décrépitude du monde qui effraie tant Nietzsche. Il écrit, au chapitre 3 de *La naissance de la tragédie* : « Rien ici ne rappelle l'ascétisme, la spiritualité ou le devoir ; ce qui parle, c'est une existence luxuriante, et même triomphante ou tout le réel est divinisé ». Plus tard, dans son *Essai d'autocritique*, Nietzsche relie le microcosme au macrocosme, en spécifiant que le phénomène esthétique dérivé de l'ivresse artistique est du même acabit que l'existence de l'univers, lui-

même dérivé d'un même phénomène artistique.

L'art est le produit d'une volonté de puissance artistique. Elle vient encadrer les valeurs qui permettent à l'être de s'inscrire dans la pérennité. L'art n'est donc pas, comme, Nietzsche, lui-même en parle dans son œuvre, qu'un *jeu*. La volonté de puissance artistique est supérieure au savoir lui-même. La volonté artistique s'inscrit au-dessus de la volonté logique.

L'artiste est un imitateur. C'est un être qui a absorbé l'énergie primitive naturelle pour en recracher une création. L'art n'est pas qu'une *mimesis*. Dans *L'ivresse de l'art : Nietzsche et l'esthétique*, Paul Audi nous éclaire sur le sujet. Pour lui, en plus d'être une *mimesis*⁷², la création est aussi une *poesis*⁷³ ainsi qu'une *technè*⁷⁴. L'amalgame des trois rend présent « l'étant dans l'être⁷⁵. » c'est-à-dire qu'il permet l'effacement de l'artiste dans l'unité mystique du monde. L'œuvre d'art ne fait pas que s'ajoute en complément de la nature, comme, simple œuvre, elle

⁷²La *mimesis*, concept philosophique introduit par Platon, se traduit par *imitation*. C'est par une analyse du Réel que l'artiste produit l'art.

⁷³ La *poesis*, peut être définie comme la *création*. On ne fait plus que reproduire les dynamiques du Réel dans le monde, on en apporte des nouvelles.

⁷⁴ La *technè* renvoie à l'action même de la production matérielle. C'est l'habileté de création.

⁷⁵ Paul Audi, *L'ivresse de l'art ; Nietzsche et la métaphysique*. Paris, La librairie générale française, 2003, p.21.

amène l'artiste jusque dans le divin, en faisant un créateur qui vient ajouter un supplément à la nature elle-même⁷⁶. L'être, en créant, vient dynamiser, l'étant et ajouté à sa composition.

Dionysos contre Socrate

Dans la philosophie nietzschéenne, tout s'est gâché avec l'introduction de Socrate dans la philosophie. Avec Socrate viennent l'implantation d'une nouvelle pensée et une corruption de la métaphysique qui mènera ultimement à la théorie des formes de Platon. Chez ce dernier, le monde matériel se décline comme, étant un monde de l'apparence, infiniment bas comparativement au vrai monde, le monde des formes. Nietzsche se place en complète opposition avec cette thèse. Le monde des idées n'existe pas. Il n'y a que le monde matériel et, pour Nietzsche, être, c'est être apparent. *La métaphysique de l'art* se décline donc comme une *philosophie de l'apparence*. Selon Michel Harr, Nietzsche fonde sa philosophie sur l'abaissement du savoir pour en tirer un absolu esthétique. De cette façon, il en vient à théoriser le primat de l'apparence, en temps qu'absolue esthétique sur la rationalité⁷⁷.

L'apparence souhaite rester fidèle à la vie. Être conscient du monde de l'apparence, vivre à l'intérieur de ce monde, c'est comprendre que les apparences nous trompent, mais accepter de vivre avec elles. La création, et plus précisément la création dionysiaque vient jouer un rôle crucial dans la création des apparences dans notre réalité. L'apparence se place comme, étant la réalité, dans ce qu'elle a de plus complet, c'est-à-dire dans son exhaustivité. En travaillant comme renversement du platonisme, l'apparence artistique nous place face à la réalité du monde et cesse de le voiler d'illusions oniriques, comme Kessler l'exprime ici : « *La naissance de la tragédie caractérisait l'art dionysiaque par sa fonction philosophie de dévoilement de la réalité originelle la plus effroyable.*⁷⁸ ». Au contraire de l'apollinisme, qui vient enrober le monde dans lequel nous vivons, le dionysisme lui, vient nous le présenter dans son horreur originelle.

Le primat de l'apparence a comme conséquence un véritable renversement du platonisme. Si le monde des formes est compris comme une

⁷⁶ *Ibid.*, p.127.

⁷⁷ Michel Harr, *Op.cit.*, p. 96.

⁷⁸ Mathieu Kessler, *Op.cit.*, p. 19.

réalité, pour Nietzsche c'est une *réalité morte*. Seule l'apparence est vivante ici, car elle contient la puissance productrice, c'est-à-dire la *volonté de puissance artistique*. Cette puissance pour Nietzsche ne se tient pas en dehors des phénomènes eux-mêmes. La puissance n'est donc pas transcendante, mais bien immanente. Dans cette optique, la philosophie de Nietzsche a comme conséquence de faire de l'apparence une nouvelle essence. Pour Michel Harr, le fait d'avoir donné à l'apparence la qualité d'essence a pour conséquence de maintenir le platonisme tout en l'abolissant⁷⁹. La *métaphysique de l'artiste* maintient le platonisme dans un sens où elle fait la dichotomie entre l'apparence originaire de l'univers et l'apparence dérivée créée par l'artiste. Elle l'abolit dans le sens où elle vient participer à un nivellement de l'étant. La distance entre l'essence et l'existence est supprimée et, à travers la métaphysique de l'artiste, celui qui crée participe à un double oubli, celui de son être propre, mais aussi celui de la métaphysique en tant que telle. Il retourne à un état

d'origine des choses dans ce nivellement de l'étant. Comme Nietzsche l'exprime, en étant dépouillé de sa subjectivité, l'artiste s'offre en union avec le monde⁸⁰. La création lui permet d'arriver à cet état : « *Dans la mesure, seulement, où, dans l'acte de création artistique, le génie se fond avec l'artiste originel de l'univers, il pressent quelque chose de ce qui est l'essence éternelle de l'art (...) il est alors sujet et objet, poète, acteur et spectateur à la fois.*⁸¹ ». Quelques années, plus tard, dans *La conception dionysiaque du monde*, Nietzsche revient sur cette lecture de la *métaphysique de l'artiste*. Il n'y a pas à l'origine, d'acteurs individuels de la création⁸², mais, que des êtres soumis à l'ivresse. Avant l'intellection de l'art apollinien, les hommes étaient soumis à l'art de la volonté, c'est-à-dire à l'art dionysiaque. De cet art est née une joie tragique, c'est-à-dire un moment où l'art a acquis un aspect divin dans ce renversement du platonisme⁸³.

La métaphysique de l'artiste : remède du nihilisme et du chaos

L'art en plus d'être la grande tâche métaphysique de la vie est avant tout un

⁷⁹ Michel Harr, *Op.cit.*, p. 100.

⁸⁰ Friedrich Nietzsche, *Op.cit.*, p. 42.

⁸¹ *Ibid.*, p.46.

⁸² *Ibid.*, p.229.

⁸³ Michel Harr, *Op.cit.*, p.222.

remède contre le nihilisme. Plus qu'un remède, elle est la seule façon de lutter contre l'horreur du monde. Nietzsche s'exprime dans son œuvre sur la façon que les Grecs ont lutté contre le nihilisme : « *Les Grecs, grâce à cette création d'art, le monde médiateur des Olympiens, l'ont constamment vaincue, à tout le moins voilée et dérobée du regard.*⁸⁴ » Cependant, plus tard, dans son *Essai d'autocritique*, Nietzsche se fait un peu plus sceptique quant aux considérations des Grecs sur l'existence⁸⁵.

La vision de la vie du jeune Nietzsche, influencé dans ses débuts par Schopenhauer, est marquée par le refus d'un but à la vie. La volonté elle-même serait nihiliste par essence, et tous les buts créés par l'intellection ne seraient que des folies⁸⁶. L'art ne fait pas exemption. Cependant, le dionysiaque est une forme exceptionnelle de fantasme, il est latent dans l'apparence qui est elle-même la puissance productrice originale, et la recherche d'une vie dans cette apparence est une des choses les plus nobles que l'artiste peut rechercher : « *Si tout "but"*

*est une apparence au sens d'un point de vue, la vie dans l'apparence est son propre but. La place d'un but idéal, final, transcendant, est évidemment vide. Le monde est apparence et en dehors de cela rien.*⁸⁷ »

La « guérison » du nihilisme s'opère dans l'alliance d'Apollon et de Dionysos dans la production de la tragédie. Mathieu Kessler souligne dans la production de la tragédie la création d'un art total à travers la fraternisation des principes originaux⁸⁸ explicitant l'idée même que Nietzsche évoque dans les premières pages de l'ouvrage. La création et l'ivresse viennent exalter la vie, donnant un sens avec l'objet créé à l'acte de création qui était lui, une réponse au dégoût que lui injectait le monde. La fin de l'individuation à travers l'ivresse amène l'homme à être lui-même le phénomène. Il n'est plus que créateur, il est l'œuvre elle-même⁸⁹.

La métaphysique de l'artiste vient répondre à l'origine de l'être. Dans l'état caractéristique de l'art dionysiaque, l'ivresse, vient un acte créateur esthétique qui fait participer le sujet à ce que Michel

⁸⁴ Friedrich Nietzsche, *Op.cit.*, p.33.

⁸⁵ *Ibid.*, p.168.

⁸⁶ Michel Harr, *Op.cit.*, p.86.

⁸⁷ *Ibid.*, p.89.

⁸⁸ Mathieu Kessler, *Op.cit.*, p.18.

⁸⁹ Friedrich Nietzsche, *Op.cit.*, p.26.

Harr nomme une *ontothéologie esthétique*. Elle se distingue des autres philosophies par son caractère radical, en affirmant que l'ensemble de l'art découle de phénomènes esthétiques, comme la vie elle-même : « *Il s'agit bel et bien en effet non pas uniquement de considérer (...) sous l'angle de l'art, mais bien d'affirmer que tous les phénomènes sont en eux-mêmes, conformément à l'essence de la vie, des phénomènes esthétiques.*⁹⁰ ». L'art vient aussi ordonner le chaos, car il crée et schématise les valeurs qui permettent la volonté : « *La volonté artistique, calculant souverainement ses effets, serait la préfiguration de la volonté de domination à l'œuvre dans la technique planétaire, capable d'intégrer toutes choses dans son ordre planificateur.*⁹¹ ». L'apparence artistique est en concordance avec *le flux infini de la vie*, c'est-à-dire le chaos⁹².

Finalement, la métaphysique de l'artiste est aussi une réponse au christianisme et à son temps. Ces points sont soulevés dans *l'Essai d'autocritique* de 1886. La théorisation du dionysisme comme effacement de l'artiste subjectif

est faite avec une pointe d'antichristianisme, ce platonisme du peuple : « *C'est donc contre la morale que s'est tourné mon instinct dans ce livre scabreux*⁹³, *un instinct qui a inventé une doctrine diamétralement opposée, une appréciation inverse de la vie, une appréciation purement artiste et antichrétienne.*⁹⁴ ». Pour Audi, la métaphysique de l'art de Nietzsche est une réponse à la primauté du sujet dans l'art, et son expérience sur l'esthétique à aider à la formation d'une *subjectivité sans sujet*. C'est dans cette optique aussi qu'elle se défait de la notion de complément que nous avons évoqué plus haut et qu'elle devient véritablement un supplément. Dans la tragédie moderne (Joyce, Proust ou Beckett), le fond et la forme se confondent et le projet de Nietzsche est bel et bien réalisé.

Conclusion

La métaphysique de l'artiste fait l'effet d'une bombe dans les conceptions de philosophie première de la deuxième moitié du 19^e siècle. Tout d'abord, elle s'arrange autour d'une polarisation d'énergies primitives : la première,

⁹⁰ Michel Harr, *Op.cit.*, p.105.

⁹¹ *Ibid.*, p.104.

⁹² *Ibid.*, p.97.

⁹³ Scabreux peut être ici compris comme embarrassant.

⁹⁴ Friedrich Nietzsche, *Op.cit.*, p.176.

l'apollinisme, domaine de l'intellection et ensuite le dionysisme, domaine de l'ivresse. Elle solde aussi l'importance métaphysique de la création. Ensuite, il fut question de la métaphysique de l'artiste comme renversement du platonisme. La philosophie en question supprime l'idée d'un monde des idées, au profit d'un monde purement de l'apparence. L'artiste dionysiaque, en supprimant son individualité est capable de rendre compte de cette apparence dans la création. La métaphysique fonctionne aussi comme un remède au nihilisme, car celui qui se rend compte de l'apparence se rend compte de l'horreur de monde, et la création rend cette horreur plus supportable, en ordonnant le chaos en

créant, venant ajouter une partie de lui-même, à la création, l'artiste plus qu'un complément, fourni un supplément à la *physis*.

Bibliographie

Ouvrage étudié

NIETZSCHE, Friedrich. *La naissance de la tragédie*. Paris, Gallimard, 1949. 312 pages.

Monographies

AUDI, Paul. *L'ivresse de l'art ; Nietzsche et l'esthétique*. Paris, La librairie générale française, 2003. 219 pages.

HARR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris, Gallimard, 1993. 294 pages.

KESSLER, Mathieu. *L'esthétique chez Nietzsche*. Paris, PUF, 1998. 259 pages.

En quel sens est-il vrai que Smith ne sait pas ?

Par Félix Milette

Ces dernières décennies ont vu énormément d'encre couler à propos de la question des « intuitions » et de leur rôle au sein de la méthode philosophique. Plus spécifiquement, les débats ont souvent concerné la « fiabilité » des intuitions et leur valeur épistémique – de manière générale, il a été question de déterminer si, et sous quelles conditions, avoir une intuition que p représente une raison suffisante pour croire que p est vraie. D'une part, les intuitionnistes ont élaboré de nombreuses théories dans le but de soutenir la thèse que les intuitions sont fiables et/ou peuvent nous apporter des connaissances philosophiquement pertinentes; d'autre part, les philosophes expérimentaux et autres opposants à l'intuitionnisme ont soutenu la thèse que les intuitions ne sont pas fiables, notamment à l'aide d'expériences empiriques visant à démontrer que nos intuitions souffrent de certains biais systématiques. Malgré toute la littérature qui a été produite par cette querelle, le présupposé le plus fondamental du débat

a étonnamment été peu (voire pas du tout) remis en cause : l'idée que la question de la fiabilité des intuitions est, en tout premier lieu, une question sensée. Est-il possible que, tout ce temps, nous ayons débattu à propos d'un pseudo-problème?

Compte tenu que la catégorie d'états mentaux couverts par le terme « intuition » est relativement diversifiée (Nado 2014), je n'entreprendrai pas ici de donner une réponse qui s'appliquerait à *toutes* les intuitions. Si nous entendons « intuition » dans son sens le plus large, il y a certainement des catégories d'intuitions pour lesquelles la question de leur fiabilité est à la fois sensée et pertinente. Toutefois, j'aimerais soutenir ici que dans le cas des intuitions « catégorielles » (je préciserai plus loin ce que j'entends par cette expression), qui ont occupé une place cruciale dans les débats épistémologiques et méthodologiques, la question de la « fiabilité » est un non-sens. Je m'appuierai sur l'argument suivant : pour une intuition catégorielle que p , demander si p est vraie ou fausse n'a pas de sens; si le contenu des

intuitions catégorielles ne peut être vrai ou faux, alors la question de leur fiabilité n'est pas une question sensée.

Mon objectif, cependant, ne s'arrête pas à démontrer cela. Le plus grand mérite des débats sur la valeur épistémique des intuitions a peut-être été de stimuler considérablement les débats sur la méthode philosophique; j'aimerais donc tirer quelques conséquences de ma première thèse pour en soutenir une seconde, qui portera sur la méthode. Comme point de départ, je ferai deux analyses transformationnelles du contenu des intuitions catégorielles, afin d'obtenir des propositions pouvant réellement être dites vraies ou fausses. L'une d'entre elles nous indiquera une approche métaphilosophique alternative à celle de l'analyse conceptuelle : l'ingénierie conceptuelle (*conceptual engineering*). Je défendrai l'idée que concevoir la tâche des philosophes comme celle d'ingénieurs conceptuels nous permet, d'une part, de dissiper les problèmes relatifs à la « fiabilité » des intuitions (ainsi que ceux qui touchent, plus généralement, l'« *armchair philosophy* ») et, d'autre part, d'accorder une place claire (et limitée) aux intuitions dans la méthode philosophique. Dans l'autre

sens, je soutiendrai aussi que les intuitions peuvent nous aider à résoudre le problème central de l'ingénierie conceptuelle, celui dit de la « continuité ».

La question de la « vérité » des intuitions catégorielles

Ça a été répété mille fois : la philosophie analytique traditionnelle fonctionne par la méthode des cas, qu'on illustre fréquemment par les contre-exemples de Gettier à l'analyse classique de la connaissance comme croyance vraie et justifiée (Gettier 1963). L'expérience de pensée est célèbre, mais je la résumerai ici brièvement, car je me servirai de cet exemple pour la suite de la discussion. Smith et Jones passent une entrevue pour le même emploi, et Smith sait que Jones a dix pièces de monnaie dans sa poche. Il a aussi de bonnes raisons de croire, peut-être parce que l'employeur le lui a assuré, que c'est Jones qui obtiendra l'emploi. Sur la base de ces deux croyances justifiées, il infère la proposition suivante : (a) celui qui aura l'emploi a dix pièces de monnaie dans sa poche. Finalement, pour une raison quelconque, c'est Smith, et non Jones, qui obtiendra l'emploi; également, Smith ignore qu'il a

lui aussi dix pièces de monnaie dans sa poche. (a) est donc vraie, crue par Smith et justifiée; (a) serait donc, selon l'analyse classique, une connaissance. Or, telle n'est pas la conclusion souhaitée par Gettier, ni celle qui a entraîné un nombre considérable de philosophes vers la recherche d'une nouvelle théorie de la connaissance depuis la parution de l'article de Gettier. Non, la conclusion qui a pratiquement été adoptée à l'unanimité est plutôt la suivante : « Smith ne sait pas que (a). » De cette prémisse, nous avons inféré que la théorie classique de la connaissance était fausse.

« Smith ne sait pas » est le genre d'intuition que j'ai en tête lorsque je parle d'intuitions catégorielles. Il s'agit de ces intuitions où, ayant un concept C et un cas X, on juge si X tombe sous C ou non. Les intuitions catégorielles sont généralement perçues comme cruciales pour l'analyse conceptuelle : comme la tâche d'une analyse est de fixer les conditions nécessaires et suffisantes de tel ou tel concept, les intuitions catégorielles représentent le seul moyen à notre disposition pour « tester » nos analyses; par analogie, on pourrait aller jusqu'à dire que la méthode des cas et les intuitions catégorielles sont à la philosophie

analytique ce que la méthode hypothético-déductive et les données empiriques sont à la science. Une seule intuition catégorielle qui entre en contradiction avec une analyse peut être fatale : c'est ce qui s'est passé avec l'analyse classique de la connaissance, que nous avons rejetée à la lumière de l'article de Gettier.

Si nous avons abandonné l'analyse classique de la connaissance, c'est que la proposition « Smith ne sait pas » a été universellement acceptée comme vraie. Je ne souhaite pas ici soutenir que ce n'est pas le cas, au sens où « Smith ne sait pas » serait une proposition fausse; ce que j'aimerais montrer ici est plutôt que, dans ce contexte précis, cette intuition ne peut être dite vraie ou fausse. Je précise d'entrée de jeu que ma thèse n'est pas que la proposition, en général, ne pourrait jamais être dite vraie ou fausse; « Smith ne sait pas » ne contient que des expressions sensées et aucun usage illicite des termes employés. Ma thèse est plutôt la suivante : « Smith ne sait pas », *en tant qu'intuition catégorielle*, ne peut être dite vraie ou fausse.

Qu'y a-t-il, donc, dans les intuitions catégorielles, qui engendre

cette conséquence? Pour répondre à cela, il faut d'abord revenir aux conditions qui doivent être remplies pour qu'on puisse, dans le discours théorique, déterminer la vérité ou la fausseté d'une proposition donnée. Nous devons connaître les conditions nécessaires et suffisantes qui fixent l'extension des concepts contenus dans la proposition; à l'aide de ces conditions (et des données empiriques pertinentes), nous pouvons ensuite déterminer si la proposition est vraie ou fausse. Si je me demande si l'arbre dans mon jardin est un bouleau, je me référerai aux conditions qui doivent être remplies pour qu'un arbre soit un cas de « bouleau »; c'est seulement en procédant ainsi que je pourrai savoir si « l'arbre dans mon jardin est un bouleau » est une proposition vraie. Maintenant, posons-nous la question suivante : dans quelles circonstances (en nous limitant toujours au discours théorique) les intuitions catégorielles sont-elles sollicitées? La réponse a déjà été donnée plus haut : dans la méthode des cas. Or, la méthode des cas est précisément employée pour « tester » les conditions nécessaires et suffisantes d'un concept donné; celles-ci sont donc temporairement suspendues, le temps d'une expérience de pensée, pour

remettre en cause telle ou telle analyse. Tout ce que je dis ici peut paraître relativement trivial, mais la conséquence de ces considérations de base ne l'est pas : si la vérité d'une intuition catégorielle ne peut être déterminée par les conditions nécessaires et suffisantes des concepts impliqués dans l'intuition, alors comment une intuition catégorielle pourrait-elle être qualifiée de vraie ou fausse? On pourrait me répondre que c'est là précisément ce que les intuitionnistes se donnent la tâche de démontrer; certes, mais les difficultés énormes auxquelles se butent les intuitionnistes dans leurs tentatives de construction théorique depuis plus de vingt ans s'expliquent peut-être par le simple fait que la question initiale ne peut, en principe, trouver de réponse. En l'absence d'une autre théorie de la détermination de la vérité des propositions, la méthode des cas implique qu'on ne puisse déterminer la vérité des intuitions catégorielles qu'elle sollicite.

Avant de poursuivre, j'aimerais répondre immédiatement à une objection potentielle, qui se décline en deux versions. On pourrait soutenir la chose suivante : « Smith ne sait pas » est une proposition vraie, car la connaissance est

une catégorie *réelle*; nous ne créons pas une simple catégorie conceptuelle avec notre concept de connaissance; nous tentons d'ajuster nos conditions nécessaires et suffisantes à une catégorie qui existe indépendamment de nous et des concepts que nous employons. « Smith ne sait pas » est vraie, car la catégorie réelle « connaissance » n'inclut pas la croyance de Smith, et l'analyse classique est fautive, car elle ne renvoie pas avec exactitude à la catégorie réelle. On pourrait me faire cette objection de deux manières radicalement différentes (à tout le moins, en apparence) : soutenir que les « catégories réelles » sont quelque chose comme des Formes platoniciennes, ou soutenir qu'elles sont des espèces naturelles (*natural kinds*).

Compte tenu qu'il n'y a virtuellement aucun philosophe contemporain qui soutienne l'existence des Formes platoniciennes, je n'entreprendrai pas ici d'argumenter contre leur existence; je me contenterai de dire qu'un philosophe qui voudrait emprunter cette voie pour soutenir que l'intuition que Smith ne sait pas est vraie devrait démontrer deux choses : 1) que notre ontologie devrait admettre quelque chose comme les Formes platoniciennes,

et 2) que nos intuitions catégorielles possèdent un lien épistémique avec les Formes en question. Le succès d'une seule de ces deux tâches étant déjà improbable, je souhaite bonne chance à quiconque qui souhaiterait remplir les deux.

La deuxième option est plus prometteuse, car l'existence d'espèces naturelles est défendue par un grand nombre de philosophes contemporains. Plusieurs analyses sont disponibles pour définir ce qu'est une espèce naturelle, mais je ne donnerai ici que les grandes lignes de la version qui me semble la plus convaincante (cela suffira pour nos présents besoins) : un ensemble (*cluster*) de propriétés fait partie d'une espèce naturelle si et seulement si la cooccurrence des propriétés en question est le fruit d'une certaine structure causale partagée (Tsou 2013). En ce sens, il est clair que beaucoup de choses du monde naturel puissent faire partie d'une espèce naturelle : l'or, l'eau, la tulipe, les léopards, etc. Bien que j'éprouve un certain scepticisme quant à l'idée que l'existence d'espèces naturelles représente une raison suffisante pour affirmer qu'elles sont des « catégories réelles », j'admets, pour les besoins de

l'argument, que l'idée pourrait être défendue. Toutefois, les objets d'intérêt pour l'investigation philosophique sont-ils des espèces naturelles? Je demeure neutre à ce niveau, mais j'admets également que ça puisse être le cas, du moins pour certains d'entre eux; certains l'ont d'ailleurs soutenu, notamment pour ce qui est de la connaissance (Kornblith 2002). Mon problème majeur avec cette objection ne réside donc pas, comme pour les Formes platoniciennes, dans la question de *l'existence* des espèces naturelles et de leur nature de catégories réelles. Le problème est ailleurs : si la connaissance est bien une espèce naturelle et que ce sont les propriétés de l'espèce naturelle qui comptent pour l'analyse philosophique, il est très difficile de voir comment nos intuitions catégorielles et la méthode des cas pourraient nous apprendre quoi que ce soit sur la connaissance. Soutenir que la connaissance est une espèce naturelle et que c'est en tant qu'espèce naturelle qu'elle devrait être étudiée par la philosophie entraîne l'implication méthodologique que les philosophes devraient étudier empiriquement la connaissance pour produire une bonne analyse de celle-ci. Ainsi, on voit mal

comment notre intuition que Smith ne sait pas pourrait nous révéler les contours de la « catégorie réelle » de la connaissance en tant qu'espèce naturelle; on ne peut donc pas défendre que l'intuition est « vraie » sur cette base.

Deux analyses transformationnelles

Résumons où nous en sommes : à la lumière des considérations énoncées plus haut, l'idée selon laquelle nos intuitions catégorielles pourraient être dites vraies ou fausses est tout sauf évidente; pour cette raison, on peut dire que les débats concernant la « fiabilité » des intuitions (catégorielles) cherchent à répondre à une mauvaise question. Cependant, si je m'arrêtais maintenant, nous serions pris avec une énigme importante : bien que la chose ait été remise en question (Weinberg, Nichols & Stich 2001), il y a presque quelque chose d'universel avec l'intuition que Smith ne sait pas; à tout le moins, la « vérité » de cette intuition a fait consensus chez les philosophes. La thèse que je défends laisse, pour le moment, ce phénomène tout à fait inexpliqué; à l'inverse, la thèse que nos intuitions catégorielles puissent être vraies ou fausses nous donnerait une explication simple et satisfaisante : «

Smith ne sait pas » a fait consensus en philosophie, car la proposition est vraie. Comme je crois avoir donné de bonnes raisons pour rejeter cette dernière thèse, je me retrouve dans l'obligation de proposer une explication alternative.

Étant donné que l'intuition « Smith ne sait pas » ne peut être littéralement dite vraie ou fausse, la stratégie à adopter me semble donc être la suivante : procéder à une analyse transformationnelle de la proposition, afin d'obtenir une nouvelle proposition qui, elle, pourrait être dite vraie ou fausse (ou pourrait, à tout le moins, être évaluée selon une ou des normes). Si le résultat est convaincant, cela pourra constituer une explication du consensus que nous cherchons à comprendre autrement que par la vérité de nos intuitions elles-mêmes. En fait, je proposerai non pas une seule, mais deux analyses distinctes; toutes deux m'apparaissent comme de bonnes candidates pour expliquer ce que nous pourrions vouloir dire, de façon sensée, par la « vérité » de nos intuitions catégorielles, et elles ne sont pas mutuellement exclusives. Voici donc mes deux analyses de « Il est vrai que Smith ne sait pas » :

(b) La croyance de Smith ne tombe pas sous mon (ou *notre*, dans la mesure où l'intuition peut être universellement partagée) concept de connaissance.

(c) Notre concept de connaissance ne devrait pas inclure des cas comme celui de la croyance de Smith.

Dans l'abondante littérature sur l'intuition, la position qui se rapproche le plus d'une adoption explicite de l'analyse (b) me semble être celle de Goldman (2007). Goldman, qui se concentre d'ailleurs particulièrement sur les intuitions catégorielles, considère que la valeur épistémique de nos intuitions consiste à nous révéler les contours de nos concepts, pris dans un sens psychologique et individuel; les intuitions ont un rôle important pour Goldman, car la première étape de son projet philosophique réside dans la détermination de nos concepts ordinaires. Contrairement à l'intuition « Smith ne sait pas », (b) peut très bien être vraie ou fausse, et on peut défendre, comme le fait Goldman, que nos intuitions catégorielles ont une valeur épistémique pour ce qui a

trait à la découverte des contours de nos concepts individuels. Selon cette analyse, le problème de Gettier nous a fait découvrir que nos concepts de connaissance impliquent quelque chose de plus qu'une simple croyance vraie et justifiée; c'est là une raison suffisante, si notre entreprise est d'analyser nos concepts ordinaires, pour motiver la recherche d'une nouvelle analyse afin de remplacer l'analyse traditionnelle.

L'analyse (c), quant à elle, est une proposition normative; elle ne peut être dite vraie ou fausse à proprement parler, mais elle est évaluable relativement à certains principes normatifs. Par exemple, par « Il est vrai que Smith ne sait pas », nous pourrions vouloir dire que notre concept de connaissance serait moins efficace s'il comprenait, dans son extension, des cas de croyances dont la justification n'est qu'accidentelle. Si c'est juste et que notre entreprise est de concevoir des concepts efficaces, alors nous avons une raison suffisante pour rechercher de meilleures conditions nécessaires et suffisantes à notre concept de connaissance.

Laquelle de ces deux analyses est la bonne? Je ne crois pas que la question soit pertinente. Si la question est de savoir

ce que les philosophes avaient réellement en tête lorsqu'ils ont rejeté l'analyse traditionnelle de la connaissance, je pense que ni (b), ni (c) ne peuvent nous donner une réponse générale. Dans les faits, certains philosophes ont pu croire (faussement, si ma thèse est juste) que leur intuition était un jugement vrai; certains ont pu comprendre leur intuition dans le sens de (b) et d'autres dans le sens de (c); d'autres encore ont pu voir dans leur intuition à la fois (b) et (c) (je montrerai plus tard, par exemple, que (c) pourrait être motivée par (b)). L'essentiel n'est pas là : ce que je soutiens, c'est que (b) et (c) m'apparaissent comme les seules façons sensées de concevoir le rôle des intuitions catégorielles en philosophie, une fois que nous avons exclu la possibilité que les intuitions elles-mêmes puissent être vraies ou fausses. Si (b), (c) ou les deux étaient implicites (voire inconscientes) derrière l'intuition que Smith ne sait pas, nous obtenons non seulement une explication du consensus à propos de la « vérité » de cette intuition, mais aussi deux motifs raisonnables pour le rejet de l'analyse traditionnelle de la connaissance, motifs qui ne font pas appel à la fiabilité de nos intuitions (sauf, dans le cas de (b), dans le

sens d'une fiabilité pour nous indiquer quels sont nos propres concepts psychologiques).

Le moment semble pertinent pour présenter une distinction entre trois projets philosophiques distincts (Haslanger 2000). Dans sa recherche d'une définition de ce que pourraient être le genre et la race, Haslanger distingue trois sens dans lesquels nous pouvons comprendre les questions du type « Qu'est-ce que X? » Les trois questions sont liées à ce qu'elle identifie comme étant trois projets philosophiques différents : le projet conceptuel, le projet descriptif et le projet « analytique » (qui ne doit pas être confondu avec l'analyse conceptuelle traditionnelle). Je conserverai l'exemple de la connaissance pour présenter les trois projets. Le projet conceptuel consiste à se demander quel est notre concept, ou nos concepts individuels, de connaissance; nous cherchons à déterminer ce que nous « voulons dire » lorsque nous parlons de connaissance. Le projet descriptif, lui, n'a pas le concept de connaissance comme objet, mais son extension : la connaissance elle-même. Le projet consiste à comprendre le fonctionnement du phénomène réel auquel nous référons

par « connaissance », et la méthode d'investigation adéquate doit être au moins partiellement empirique. Pour terminer, le projet analytique ne concerne pas particulièrement ce que nous voulons dire par « connaissance », ni principalement la connaissance en tant que phénomène réel. Dans le projet analytique, nous cherchons à déterminer quelle est l'utilité d'avoir un concept de connaissance, quelles sont les fonctions que notre concept peut remplir et comment, si besoin est, nous pourrions améliorer notre concept afin qu'il nous permette davantage d'atteindre nos objectifs.

Si nous reprenons les deux analyses formulées plus haut, nous pouvons constater que toutes deux se lient à un projet différent : (b) trouve une place adéquate dans le projet conceptuel, tandis que (c) trouve sa place dans le projet analytique. Je crois que les débats sur la fiabilité des intuitions catégorielles résultent d'une confusion entre les trois projets : tandis que nos intuitions ne sont pertinentes que pour les projets conceptuel et analytique, on a considéré que nos intuitions pouvaient avoir une valeur pour le projet descriptif, dans le sens qu'on a cru que notre intuition que

Smith ne sait pas pouvait nous apprendre quelque chose sur *ce qu'est* la nature de la connaissance. Or, si ce que j'ai soutenu plus haut est juste, une telle chose n'a pas de sens : il faudrait, pour cela, que notre intuition que Smith ne sait pas puisse être dite vraie ou fausse.

Ce que je compte défendre pour la suite du présent texte est la thèse suivante : une compréhension de la philosophie comme s'occupant principalement du projet analytique nous permet d'éviter les problèmes liés à la « fiabilité » des intuitions et de leur accorder une place adéquate au sein de la méthode philosophique – c'est-à-dire de les comprendre soit dans le sens de l'analyse (c), soit comme des raisons pouvant motiver (c).

L'ingénierie conceptuelle

Le projet analytique est plus connu, ces dernières années, sous le nom d'ingénierie conceptuelle. En fait, nous assistons à un véritable regain d'intérêt pour cette approche métaphilosophique qui a été, à mon sens, trop longtemps négligée : bon nombre de philosophes ont récemment entrepris de la défendre (pour n'en mentionner que quelques-uns : Burgess & Plunkett 2013a, 2013b,

Eklund 2014, Thomasson 2017, Cappelen 2018, Nado 2019). Si le projet est bien défendu contre les problèmes qui lui sont propres et que d'autres philosophes s'y rallient dans les années à venir, on pourrait dire qu'un « tournant prescriptif » est en train de se produire en philosophie (Simion 2018). Je note d'entrée de jeu que ma position doit beaucoup à celle de Nado, de laquelle elle est très proche.

Avant de présenter le projet plus en détails, notons qu'il ne s'agit aucunement d'une « nouvelle » approche métaphilosophique. Bien que le terme « ingénierie conceptuelle » soit récent, l'idée que la tâche centrale – ou l'une des tâches centrales – de la philosophie est non pas de révéler le « vrai » sens de nos concepts, mais d'améliorer ces derniers, ne date pas d'hier. Si nous jetons un œil à la philosophie analytique du XXe siècle, le philosophe ayant soutenu le plus explicitement cette conception de la philosophie est probablement Carnap : « The task of making more exact a vague or not quite exact concept used in everyday life or in an earlier stage of scientific or logical development, or rather of replacing it by a newly constructed, more exact concept, belongs among the most

important tasks of logical analysis and logical construction. We call this the task of explicating, or of giving an *explication* for, the earlier concept; this earlier concept, or sometimes the term used for it, is called the *explicandum*; and the new concept, or its term, is called an *explicatum* of the old one. » (Carnap 1947, pp. 7-8)

La notion carnapienne d'explication, ou d'analyse stipulative, correspond assez exactement à ce que nous entendons aujourd'hui par le type d'analyses (si nous pouvons toujours employer ce terme) que l'ingénierie conceptuelle cherche à produire. La prémisse fondamentale sur laquelle repose cette approche est la suivante : nos concepts ordinaires se trouvent généralement à être vagues, imprécis, voire incohérents (ce qui est illustré, par exemple, par les paradoxes auxquels ils peuvent mener). Là où le philosophe du langage ordinaire voit un grand intérêt à expliciter le sens véritable de nos concepts ordinaires, tels qu'ils sont, l'ingénieur conceptuel considère que la philosophie doit se livrer à une tâche plus intéressante (à mon sens, à tout le moins) : corriger nos concepts, afin

d'éliminer les paradoxes, délimiter plus clairement leur extension et, de manière générale, les rendre simplement plus efficaces. L'ingénierie conceptuelle conçoit les concepts comme étant d'abord et avant tout des outils nous permettant d'accomplir certaines choses – si nous nous limitons au discours théorique, leur fonction première pourrait être de décrire le monde et d'expliquer différents phénomènes. Dans leur formation naturelle et non contrôlée, il arrive souvent que nos concepts ne soient pas créés de façon optimale pour servir les buts pour lesquels nous les utilisons; c'est ce qui motive l'idée que la philosophie devrait se donner comme tâche centrale de les optimiser. Pour donner un exemple de Carnap et repris par Nado, pensons à notre concept original de poisson. Initialement, « poisson » avait comme conditions nécessaires et suffisantes quelque chose comme « animal aquatique », ce qui avait pour conséquence d'inclure les baleines dans la catégorie. Avec le développement de la biologie et la découverte que les baleines sont des mammifères, on a trouvé plus utile de réviser notre taxonomie pour les exclure de la catégorie « poissons ». Cette révision du concept permet de construire

des théories biologiques plus précises que si nous avons conservé notre premier concept de « poisson », et il n'y a pas de raisons de croire que les concepts d'intérêt philosophique ne devraient pas être soumis, au besoin, au même type de révision. Précisons une chose pour terminer avec l'exemple qui vient d'être donné : bien que le nouveau concept de poisson (« poisson* ») soit plus efficace, pour servir certains objectifs théoriques, que le concept initial (« poisson »), il n'y a aucun sens dans lequel on pourrait dire que « poisson* » est plus *vrai* que « poisson ». Si ce que nous entendons par là est précisé, il n'y a aucun mal à continuer d'utiliser « poisson » dans certains contextes, ainsi qu'à désigner les baleines comme des poissons. La baleine est un poisson mais n'est pas un poisson*.

Concevoir la philosophie comme étant d'abord de l'ingénierie conceptuelle entraîne une conséquence importante, que plusieurs pourraient voir comme un coût : le but premier de la philosophie n'est pas la vérité, mais autre chose (je soutiens, comme Nado, que cet autre chose est l'efficacité). Cela ne revient toutefois pas à dire que la philosophie ne doit plus viser la production de théories vraies; seulement, cette dernière tâche est

secondaire. Les philosophes peuvent toujours produire des théories pour expliquer différents phénomènes, à partir de déductions *a priori* des concepts pertinents et d'informations empiriques, selon les besoins de l'investigation. Ce que vient changer l'ingénierie conceptuelle, c'est la façon de concevoir les analyses qui nous servent de point de départ dans n'importe quelle construction théorique : la tâche de l'analyse ne devrait pas être la production d'un « vrai » biconditionnel, mais la stipulation.

Comme une analyse stipulative ne peut être vraie ou fausse (voir ce que j'ai dit plus haut sur « poisson » et « poisson* »), l'ingénieur conceptuel est à l'abri des critiques faites à l'encontre de l'analyse conceptuelle traditionnelle. On ne peut questionner, par exemple, la « fiabilité » des jugements qui le poussent vers telle ou telle analyse d'un concept, comme c'est le cas à l'encontre des partisans de l'analyse conceptuelle traditionnelle qui appuient leur méthode sur l'intuition (ainsi que ceux, par ailleurs, qui ne s'appuient pas sur l'intuition (Ichikawa 2014)). Comme l'ingénierie conceptuelle ne cherche pas à révéler le sens de nos concepts ordinaires (ce qui est le cas des philosophes qui,

comme Goldman, considèrent la valeur de leurs intuitions dans le sens de l'analyse (b) donnée à la section précédente), elle est aussi à l'abri des critiques expérimentales qui attaquent ce projet en cherchant à démontrer que nos intuitions sont teintées de biais relatifs à notre culture d'origine et notre statut socioéconomique (Weinberg, Nichols & Stich 2001). Également, l'ingénierie conceptuelle échappe au paradoxe de l'analyse : elle est parfaitement confortable avec le fait que l'*analysans* d'une analyse stipulative ne soit pas équivalent à l'*analysandum* – en fait, on pourrait dire que c'est la nature même de l'ingénierie conceptuelle que de produire un *analysans* qui diffère de l'*analysandum*. Ainsi, bien que l'abandon de la vérité comme objectif de l'analyse puisse être vu comme un grand coût, les bénéfices sont, en contrepartie, considérables. Si nous souhaitons une méthode claire et exempte de problèmes pour la philosophie, l'ingénierie conceptuelle a certainement quelque chose d'attrayant. Précisons que malgré le rejet de l'idée que nous devrions produire de « vraies » analyses, la tâche de l'ingénierie conceptuelle n'est pas arbitraire pour autant. Une fois que nous

avons identifié quelles fonctions F nous souhaitons qu'un concept C remplisse, une analyse stipulative de C sera plus ou moins efficace pour remplir F. La vérité n'est pas une question de degrés, mais l'efficacité oui; ainsi, là où une analyse conceptuelle traditionnelle sera soit bonne, soit mauvaise, la valeur d'une analyse stipulative est une question de degrés, et la production d'une bonne analyse stipulative n'implique pas que nous ne puissions pas en produire une meilleure dans l'avenir.

Comme cette approche ne demande pas la production de « vrais » biconditionnels, l'intuition que Smith ne sait pas ne représente pas nécessairement, dans une perspective d'ingénierie conceptuelle, une raison suffisante pour rejeter l'analyse classique de la connaissance. Je reviendrai sur ce point dans la prochaine section; j'aimerais maintenant présenter le problème majeur qui touche spécifiquement l'ingénierie conceptuelle : le problème de la continuité. Plusieurs opposants à l'ingénierie conceptuelle (ou, il y a quelques décennies, à la métaphilosophie de Carnap) craignent qu'une analyse stipulative coure le risque de différer de l'*analysandum* à un point tel que nous ne

parlerons simplement plus de la même chose ; nous aurons « changé de sujet ». Ce souci est particulièrement important si nous comptons employer nos analyses pour résoudre diverses questions d'intérêt philosophique. Pour prendre un exemple absurde, disons que je cherche à faire une analyse stipulative d'« ontologie » et que je définis le concept comme suit : x est une ontologie si et seulement si x est un bouleau et x se trouve dans ma cour. En principe, l'analyse est licite et je pourrai ensuite discourir sur l'ontologie ; toutefois, je doute fortement que ce que je dirai sur l'ontologie aura quoi que ce soit à voir avec les questionnements ontologiques que nous avons normalement, et mon analyse ne me permettra pas de résoudre une seule question ontologique. Évidemment, ce ne sera pas une analyse *efficace*, mais en l'absence d'un critère clair pour distinguer les analyses stipulatives qui sont permises de celles qui « changent le sujet », l'objection du problème de la continuité devrait inquiéter les ingénieurs conceptuels et les pousser vers la recherche d'une solution. En fait, c'est déjà le cas, et la réponse que l'on donne au problème de la continuité est généralement un bon indicateur de la

version de l'ingénierie conceptuelle qu'on endosse. Nado distingue deux grandes familles : les approches sémantiques et les approches fonctionnalistes. *Grosso modo*, un partisan de l'approche sémantique soutient que certains éléments centraux du sens ordinaire d'un concept C doivent être conservés dans une analyse stipulative de C, tandis qu'un fonctionnaliste soutient que ce sont plutôt certaines fonctions de C qui doivent être conservées (à tout le moins, dans les versions « modérées » du fonctionnalisme). Je ne compte pas prendre part à ce débat ici, car l'élaboration d'une théorie détaillée de l'ingénierie conceptuelle ne fait pas partie de mes présents objectifs. Ce que je souhaite entreprendre pour la suite du texte, c'est seulement de montrer que l'intuition peut au moins faire partie de la solution au problème de la continuité ; par le fait même, je pourrai montrer quel rôle pourrait revenir à l'intuition au sein de la méthode philosophique, malgré la thèse que j'ai soutenue dans la première section. Ce que je défendrai sera, je crois, compatible avec les deux grandes versions de l'ingénierie conceptuelle.

L'intuition et le problème de la continuité

Pour commencer, il serait pertinent de présenter une théorie générale, dans ses grandes lignes, de ce que pourraient être les intuitions catégorielles. Ce que je présenterai ne dépend aucunement de l'ingénierie conceptuelle (ni d'aucune autre position métaphilosophique, par ailleurs), mais cadre bien, à mon sens, avec tout ce que j'ai défendu jusqu'à présent. Avant de débiter, j'aimerais spécifier que ma conception de l'intuition est neutre relativement à la thèse voulant que les intuitions soient des états mentaux *sui generis*, qui a été défendue par plusieurs intuitionnistes (notamment Bealer 1998, Pust 2000, Chudnoff 2013). L'argument avancé pour défendre la thèse *sui generis* est souvent un argument phénoménologique : la question est de savoir si les intuitions possèdent une phénoménologie particulière, qui permettrait de les considérer irréductibles à d'autres états mentaux qui ne possèdent pas cette phénoménologie (comme les croyances, les jugements ou les inclinations à croire ou juger). Pour ce qui est de mon avis personnel à propos des intuitions catégorielles (auxquelles se

limitera la théorie que je présenterai à l'instant), je ne distingue pas de phénoménologie particulière lorsque j'en ai — à l'inverse, j'en distingue clairement une pour ce qui est des intuitions géométriques, qui sont les exemples favoris de Chudnoff. Toutefois, je ne formulerai pas d'argument contre la thèse *sui generis* ici et laisserai ouverte cette question, car je ne crois pas que ce que j'avancerai soit nécessairement incompatible avec cette thèse.

Pour saisir la nature des intuitions catégorielles, il peut être intéressant de se pencher sur les travaux qui ont été faits sur l'intuition en psychologie. Je crois que la division de nos facultés cognitives en un Système 1 et un Système 2 (Kahneman 2011) se trouve à être particulièrement éclairante pour la question qui nous occupe. « Système 1 » renvoie à l'ensemble de notre activité mentale qui se fait de façon automatique, rapidement, sans raisonnements conscients et sans trop d'effort ; par exemple, c'est notre Système 1 qui répond « 4 » à « 2 + 2 ». « Système 2 » renvoie, inversement, à l'ensemble de notre activité mentale qui se fait nécessairement consciemment, qui demande une attention soutenue et de

l'effort ; par exemple, c'est notre Système 2 qui répond « 106 » à « 848/8 ». De façon générale, c'est le Système 1 qui est en activité pour la plus grande portion de nos tâches cognitives ; le Système 2, lui, s'active lorsqu'une tâche est trop complexe pour être remplie par le Système 1. Je précise que le Système 1 et le Système 2 ne sont pas deux entités séparées, comme si notre cerveau était divisé en deux de manière imperméable ; les deux termes sont simplement des façons commodes de renvoyer à nos facultés cognitives qui sont relativement automatiques ou non. Dans cette classification, nos facultés cognitives qui produisent les intuitions catégorielles (ainsi que tout autre type d'intuitions) se rangent dans le Système 1 : virtuellement toutes les conceptions de l'intuition attribuent à celle-ci comme propriétés essentielles de se produire automatiquement et sans inférences conscientes.

Comme les intuitions catégorielles concernent l'application de concepts, la prochaine étape pour comprendre leur nature est de nous tourner vers une théorie des concepts. Ici encore, les travaux réalisés en psychologie me semblent être très

pertinents. Bien que la philosophie analytique traite de nos concepts en termes de conditions nécessaires et suffisantes, beaucoup de travaux ont montré que ce n'est pas ainsi que nos concepts fonctionnent au quotidien ; les concepts fonctionneraient plutôt à la manière de prototypes (Kahneman 2003, Kornblith 2007). Pour toute catégorie C dont l'extension comprend des éléments qui sont suffisamment homogènes, nous avons un prototype C qui se forme en notre esprit, et c'est en fonction de la ressemblance au prototype qu'on jugera si tel ou tel cas est un cas de C ou non. Cela fait en sorte que nous pouvons non seulement inclure ou exclure un cas d'une catégorie, mais nous pouvons également évaluer le degré avec lequel le cas tombe sous la catégorie, selon sa ressemblance ou sa dissemblance avec notre prototype. Par exemple, un pinson est généralement plus près de notre prototype d'un oiseau qu'une autruche.

Kornblith utilise la théorie des concepts comme prototypes comme argument pour rejeter l'analyse conceptuelle, mais je ne le suis aucunement dans cette voie. À mon sens, on peut très bien accepter le fait que nos concepts fonctionnent au quotidien

comme prototypes, sans rejeter pour autant l'idée que nos concepts peuvent aussi fonctionner en termes de conditions nécessaires et suffisantes; les deux conceptions des concepts ne sont pas du tout mutuellement exclusives - au contraire. Si nous revenons à l'idée des Systèmes 1 et 2, une hypothèse plausible se dessine : nos concepts ont simplement deux traitements distincts, selon les besoins pour lesquels on les emploie. Un prototype n'est pas construit consciemment et la catégorisation de cas à l'aide de prototypes se fait plutôt automatiquement; on pourrait donc avancer que nos prototypes correspondent au traitement de nos concepts par le Système 1. Cependant, comme un prototype est relativement vague, différent pour chacun d'entre nous et imprécis quant à ses limites, ce traitement n'est pas toujours adéquat, notamment pour l'activité théorique. Lorsque nous sommes confrontés à des cas limites ou que nous désirons une taxonomie précise pour étudier certains phénomènes, le Système 2 s'active et nous cherchons des conditions nécessaires et suffisantes pour inclure ou exclure plus clairement des cas de nos catégories. Tout ceci n'est qu'une

hypothèse, mais, à la lumière de ce que nous savons, l'hypothèse m'apparaît hautement plausible et en parfait accord avec l'expérience que nous faisons du traitement de nos concepts.

Dans ce cadre théorique, il me semble que ça a précisément été toute la tâche de la philosophie, depuis Socrate, que de fournir des critères clairs à nos concepts pour les employer plus rationnellement et précisément qu'à la manière de prototypes. Comme nos prototypes sont vagues, ce cadre permet aussi de justifier davantage l'approche de l'ingénierie conceptuelle. Non seulement nous n'avons aucune raison de croire que nos prototypes soient naturellement bien formés pour le discours théorique, mais nos prototypes ne fonctionnent pas en termes de conditions nécessaires et suffisantes; cela signifie que tenter de « découvrir » les conditions nécessaires et suffisantes de nos concepts ordinaires est un projet perdu d'avance, car il n'y a tout simplement pas de conditions nécessaires et suffisantes à découvrir. Les conditions nécessaires et suffisantes, selon le cadre que je propose, sont *mises en place* lorsqu'on traite nos concepts par le Système 2 - c'est-à-dire, dans le cas des

concepts philosophiques, par la philosophie elle-même.

Ceci étant dit, nous pouvons revenir aux intuitions catégorielles. Qu'est-ce qu'une intuition catégorielle ? Indépendamment du cadre théorique que je viens de présenter dans ses grandes lignes, une intuition catégorielle est l'application (ou la non-application) d'un concept à un cas particulier, de façon automatique et sans inférences conscientes. J'imagine que ce que je m'apprête à dire peut désormais être deviné. Si la caractérisation ci-haut est juste, la meilleure explication de la nature des intuitions catégorielles semble être la suivante : une intuition catégorielle n'est rien de plus et rien de moins qu'un jugement classificatoire fait sur la seule base de notre prototype de la catégorie en question. Si nos intuitions catégorielles ont le pouvoir de nous apprendre quoi que ce soit, c'est à propos des contours de nos prototypes, c'est-à-dire de la version vague, naturellement formée et imprécise de nos concepts. Je soutiendrai à l'instant qu'elles peuvent avoir une valeur dans la méthode philosophique, mais, pour les employer judicieusement, il faut en tout premier lieu les reconnaître pour ce qu'elles sont.

Revenons enfin à la question qui a motivé cette esquisse de ce semblent être nos intuitions catégorielles : comment, dans cette perspective, l'intuition pourrait-elle faire partie de la solution au problème de la continuité ? À la lumière de ce qui a été dit, on pourrait dire que les intuitions catégorielles représentent une sorte de « filet de sécurité » pour réduire le risque que l'ingénieur conceptuel « change de sujet » en produisant une analyse stipulative d'un concept ordinaire. Cela fonctionne de deux manières différentes, selon la version de l'ingénierie conceptuelle que l'on adopte.

Pour le partisan de l'approche sémantique qui souhaite conserver un noyau sémantique lorsqu'il révisé un concept, les intuitions catégorielles peuvent, dans la mesure où elles sont partagées universellement ou quasi universellement, être révélatrices de ce noyau. Dans le cas de l'intuition que Smith ne sait pas, Gettier a montré que la non-accidentalité de la justification pourrait faire partie du noyau sémantique de notre prototype de « connaissance ». Le partisan de l'approche sémantique peut alors concevoir ses intuitions selon l'analyse (b) formulée à la deuxième section du présent texte. C'est pourquoi

j'ai indiqué plus haut que (b) peut motiver (c) : pour le partisan de l'approche sémantique, avoir une intuition sur l'applicabilité de son concept ordinaire de connaissance peut constituer une bonne raison de soutenir que notre concept de connaissance, dans sa révision, devrait prendre en compte l'intuition en question.

Pour l'ingénieur conceptuel fonctionnaliste, les choses sont un peu différentes. Dans ce cas-ci, la valeur des intuitions catégorielles n'est pas de préserver le sens de notre concept initial, mais de révéler certaines fonctions que le concept ordinaire peut avoir. Dans le cas de l'intuition que Smith ne sait pas, nous pourrions dire que l'une des fonctions de notre concept ordinaire de connaissance est de ne renvoyer qu'aux croyances qui sont justifiées de manière non accidentelle. Dans cet exemple-ci, la distinction avec l'approche sémantique est très mince, mais elle pourrait en principe être plus flagrante pour d'autres cas.

Il est important de préciser, pour terminer, qu'à la différence de l'analyse conceptuelle traditionnelle, une intuition catégorielle n'est pas nécessairement fatale pour une analyse stipulative. Même si nous avons une intuition forte à propos

de l'applicabilité d'un concept, la mettre de côté peut être un coût raisonnable s'il s'agit de notre seul moyen d'atteindre d'autres objectifs, comme la clarté, la cohérence et l'utilité. Dépendamment de la version de l'ingénierie conceptuelle que nous choisissons, le poids d'une intuition catégorielle sera différent : plutôt fort pour l'approche sémantique, plus faible pour le fonctionnalisme modéré, et très faible pour le fonctionnalisme radical. Dans les trois cas, toutefois, je crois que l'intuition peut avoir son utilité pour éviter le problème de la continuité. Évidemment, je ne prétends aucunement régler le problème en question par ces quelques considérations ; pour y arriver, une caractérisation détaillée de l'une des versions de l'ingénierie conceptuelle est nécessaire. Ce n'est pas l'objectif du présent texte de fournir une telle caractérisation, mais plusieurs y travaillent déjà avec dévouement.

Conclusion

Comme point de départ de ce texte, j'ai soutenu la thèse que les intuitions catégorielles ne puissent rigoureusement être dites vraies ou fausses. J'espère que la caractérisation de

ces intuitions que j'ai fournies dans la dernière section peut aider à éclaircir davantage cette idée. Une conséquence de ma première thèse a été que les débats sur la « fiabilité » des intuitions catégorielles ont quelque chose d'un pseudo-problème ; une intuition ne peut servir d'évidence fiable quant à la vérité de son contenu si son contenu, en tant que contenu d'une intuition catégorielle, ne peut être dit vrai ou faux. Je profite de ce moment pour répéter que tout ce que j'ai dit au cours de ce texte ne s'applique qu'aux intuitions catégorielles ; pour les autres types d'intuition, la question de la fiabilité peut très bien être une question sensée.

Une fois que j'ai défendu ma première thèse, nous nous sommes retrouvés avec un nouveau problème : expliquer la valeur des intuitions et leur usage répandu en philosophie analytique. L'explication peut être, simplement, qu'on a mal conçu ce qu'étaient nos intuitions catégorielles, mais j'ai tout de même cru bon de fournir des explications charitables, où le recours aux intuitions serait sensé et justifié. J'ai tenté de montrer, dans la suite du texte, que concevoir la philosophie comme ingénierie conceptuelle nous permet à la

fois d'accorder aux intuitions une place claire et limitée au sein de la méthode philosophique et de nous débarrasser des problèmes qui touchent les conceptions de la philosophie fondées sur le recours aux intuitions, ainsi que ceux qui touchent la *armchair philosophy* en général.

Bien que j'aie défendu l'ingénierie conceptuelle, on peut noter que ce que j'ai dit dans ce texte laisse place à deux conceptions distinctes de l'analyse : outre l'analyse stipulative, il semble toujours y avoir une place pour l'analyse conceptuelle de nos concepts ordinaires, à la Goldman (le « projet conceptuel », pour reprendre la terminologie de Haslanger). Comme les intuitions catégorielles révèlent les contours de nos prototypes, on semble pouvoir, en principe, les employer pour découvrir quels sont nos concepts ordinaires. Toutefois, un élément de ce que j'ai soutenu peut nous faire douter de la faisabilité du projet : comme nos prototypes ne fonctionnent pas en termes de conditions nécessaires et suffisantes, il n'est pas clair (au mieux) qu'on puisse « découvrir » les conditions nécessaires et suffisantes de nos concepts ordinaires. Ça ne me semble cependant pas être une

critique fatale, car on pourrait m'objecter, je crois, que nos prototypes pourraient avoir quelque chose comme des conditions nécessaires et suffisantes « implicites ». Je me trouve parfaitement confortable avec l'idée que le projet conceptuel puisse être défendu et mené parallèlement au projet de l'ingénierie conceptuelle ; un pluralisme de l'analyse ne me pose aucun problème. J'espère toutefois avoir donné de bonnes raisons pour montrer que l'ingénierie conceptuelle est non seulement une tâche légitime en philosophie, mais devrait être considérée comme l'une des tâches les plus centrales de la discipline – la plus centrale, à mon avis, mais ce n'est peut-être là qu'une question d'intérêts divergents.

J'aimerais soulever, pour terminer, une question que je ne parviens toujours pas à résoudre. Comme nos prototypes ne semblent pas posséder eux-mêmes de conditions nécessaires et suffisantes, on pourrait considérer que toute tentative d'en fournir est une sorte d'*amélioration* de notre concept initial — on remplace un prototype vague par un

nouveau concept plus clair et plus précis. Faut-il voir, en ce sens, l'ingénierie conceptuelle comme un type particulier d'analyse, ou toute analyse comme étant une forme d'ingénierie conceptuelle, plus ou moins révisionniste ? Pour formuler la même question autrement, l'ingénierie conceptuelle est-elle une conception particulière de la philosophie, ou avons-nous pratiqué, en fin de compte, l'ingénierie conceptuelle tout ce temps (à tout le moins, pour ce qui est de nos analyses) ? Pour prendre un exemple paradigmatique d'analyse fructueuse, pensons à ce que fait Russell dans « On Denoting⁹⁵ » (Russell 1905). Russell analyse la proposition p « L'actuel roi de France est chauve » par la proposition q « Il y a un x tel que x est l'actuel roi de France et x est chauve », ce qui lui permet de dissiper un paradoxe auquel menait p. En faisant cela, Russell a-t-il *découvert* le vrai sens de p, ou a-t-il plutôt proposé une révision de p qui nous a permis de nous débarrasser de son paradoxe ? La proposition q était-elle déjà là, avant « On Denoting », en quelque sorte cachée derrière p, ou a-t-elle été créée par Russell

⁹⁵ L'analyse de Russell ne concerne pas les concepts, mais la syntaxe logique des propositions. Malgré le terme « conceptuel » dans

« ingénierie conceptuelle », je ne crois pas que l'approche doive nécessairement se limiter à la révision de concepts.

pour remplacer p afin de mieux remplir certains objectifs théoriques ? Si nous soutenons que q était déjà là et a été « découverte » par Russell, cela semble impliquer qu'il n'y a jamais eu de réel paradoxe, mais seulement une illusion de paradoxe due à notre mécompréhension de notre propre langage. Je ne compte évidemment pas répondre à cela ici, mais il me semble que la question vaut la peine d'être posée.

Bibliographie

BEALER, George (1998). "Intuition and the Autonomy of Philosophy", dans *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Rowman & Littlefield.

BURGESS, Alexis & David PLUNKETT (2013a). « Conceptual Ethics I », dans *Philosophy Compass*, volume 8, numéro 12.

_____ (2013b). « Conceptual Ethics II », dans *Philosophy Compass*, volume 8, numéro 12.

CAPPELEN, Herman (2018). *Fixing Language: An Essay on Conceptual Engineering*, Oxford University Press.

CARNAP, Rudolf (1947/1988). *Meaning and Necessity*, The University of Chicago Press.

CHUDNOFF, Elijah (2013). *Intuition*, Oxford University Press.

EKLUND, Matti (2014). « Replacing Truth? », dans *Metasemantics : New Essays on the Foundations of Meaning*, Oxford University Press.

GETTIER, Edmund (1963). « Is Justified True Belief Knowledge? », dans *Analysis*, volume 23, numéro 6.

GOLDMAN, Alvin (2007). « Philosophical Intuitions: Their Target, Their Source, and Their Epistemic Status », dans *Grazer Philosophische Studien* 74.

HASLANGER, Sally (2000). « Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them to Be? », dans *Noûs*, volume 34, numéro 1.

ICHIKAWA, Jonathan (2014). « Who Needs Intuitions? Two Experimentalist Critiques », dans *Intuitions*, Oxford University Press.

KAHNEMAN, Daniel (2003). "Maps of Bounded Rationality: Psychology for Behavioral Economics", dans *The*

American Economic Review, volume 93, numéro 5.

_____ (2011). *Thinking, Fast and Slow*, Anchor Canada.

KORNBLITH, Hilary (2002). *Knowledge and Its Place in Nature*, Oxford University Press.

_____ (2007). « Naturalism and Intuitions », dans *Grazer Philosophische Studien* 74.

NADO, Jennifer (2014). “Why Intuition?”, dans *Philosophy and Phenomenological Research*, volume 89, numéro 1.

_____ (2019). « Conceptual Engineering, Truth, and Efficacy », dans *Synthese*.

PUST, Joel (2000). *Intuitions as Evidence*, Routledge.

RUSSELL, Bertrand (1905/2005). « On Denoting », dans *Mind*, volume 114, numéro 456.

SIMION, Mona (2018). « The ‘Should’ in Conceptual Engineering », dans *Inquiry*, volume 61, numéro 8.

THOMASSON, Amie (2017). « Metaphysics and Conceptual Negotiation », dans *Philosophical Issues* 27.

TSOU, Jonathan (2013). “Depression and Suicide Are Natural Kinds: Implications for Physician-Assisted Suicide”, dans *International Journal of Law and Psychiatry* 36.

WEINBERG, Jonathan, Shaun NICHOLS & Stephen STICH (2001). « Normativity and Epistemic Intuitions », dans *Philosophical Topics*, volume 29, numéros 1 et 2.

En quel sens vérité et mensonge signifient la même chose selon Nietzsche?

Par Cassandra Hubert

Friedrich Nietzsche est un philologue de profession qui est associé à la philosophie nihiliste. Le courant nihiliste est généralement rattaché aux négations, à la déconstruction des valeurs et à une révolte dans le domaine de la pensée et de la culture⁹⁶. Ainsi, Nietzsche affirme que la philosophie a trop de préjugés et d'acquis, c'est pourquoi le nihilisme est l'avènement de cette discipline⁹⁷. Pour se faire, ce dernier travaille avec le mode hypothétique (poser des questions et proposer des hypothèses), les philosophèmes et les guillemets, etc. pour remettre en cause les absolus prônés par la philosophie, et ce, dans son style d'écriture. Également, la philologie se trouve à être utile pour lui, car elle lui permet de pratiquer la généalogie et l'histoire des préjugés philosophiques et culturels dans le but de les tester⁹⁸. Or, la philosophie

nietzschéenne remet en cause les évidences prônées par la société et sème le doute sur ce qui est jugé important par tous. La vérité, le langage, la culture, la société et les valeurs sont des parfaits exemples d'éléments jamais remis en doute par les philosophes (ce sont alors des éléments acquis)⁹⁹. En ce qui concerne le thème de la vérité, Nietzsche rédige en 1873 un ouvrage inachevé intitulé *Vérité et mensonge extra-moral*. Dans ce texte, il y a une problématique qui mérite plus de précision : les termes de vérité et de mensonge sont des antonymes, mais Nietzsche énonce plutôt que ces deux termes signifient la même chose. C'est pourquoi, dans ce travail, mon but sera de montrer pourquoi Nietzsche affirme cela. Afin de répondre à cette problématique, il sera question (1) de parler de l'influence de Schopenhauer envers Nietzsche, (2) de décrire en quel

⁹⁶ GRANIER, Jean. « Nihilisme », in : *Encyclopédie Universalis*, [En ligne], page consultée le 29 novembre 2019, URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/nihilisme/>

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ VATIMO, Gianni. *Introduction à Nietzsche*, (1991), Belgique, Éditions Le point philosophique, p. 9.

⁹⁹ GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, (1966), Paris, Éditions du Seuil, p. 36.

sens la vérité est un langage métaphorique ainsi que (3) d'expliquer la moralité en lien avec l'illusion.

PARTIE 1 – L'influence de Schopenhauer

Arthur Schopenhauer et son traité Le monde comme volonté et comme représentation ont eu beaucoup d'influence sur la philosophie de Nietzsche. Dans cet ouvrage, Schopenhauer s'inspire et critique ce que Kant propose dans la Critique de la raison pure. En effet, Schopenhauer admire Kant pour avoir distingué la chose en soi (*das Ding an sich*) du phénomène. Kant affirme que la chose en soi est l'absolu et l'essence *a priori*. En ce sens, la chose en soi est une idée que l'on ne peut pas connaître par l'intuition sensible¹⁰⁰. Le phénomène, lui, est ce qui nous apparaît avec l'intuition sensible *a posteriori*¹⁰¹. Ainsi, la connaissance passe en premier lieu par les intuitions sensibles des phénomènes selon Kant.

Cependant, Schopenhauer énonce que la chose en soi est une volonté qui est une expression de la raison humaine¹⁰².

En ce sens, la chose en soi, c'est-à-dire, la volonté n'est pas un absolu comme le proposait Kant, car, même si les hommes possèdent la raison, ils ne peuvent jamais connaître et atteindre la chose en soi. Cela s'explique du fait que les hommes n'ont qu'accès à l'intuition sensible pour fonder leur connaissance. En ce sens, la connaissance *a priori* est toujours influencée par le phénomène. Et donc, quand les hommes ont l'impression de connaître l'*a priori*, leur connaissance est toujours teintée par le phénomène, alors ils ne peuvent connaître la chose en soi. De ce fait, seuls les hommes habitent le monde phénoménal corporellement et puisqu'ils ont une raison, ils ont des liens avec la chose en soi sans jamais pouvoir l'atteindre. C'est précisément pourquoi Schopenhauer affirme que les hommes sont en partie représentation et en partie volonté¹⁰³. Mais qu'est-ce donc que la représentation? Schopenhauer mentionne que le phénomène est une représentation et celui-ci est la seule vérité auquel les hommes ont accès :

Le monde est ma représentation.

– Cette proposition est une vérité chez

¹⁰⁰ KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*, Italie, Gallimard, 2017, p. 64.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.64.

¹⁰² SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 2008, p. 153.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 28.

tout être vivant et pensant, bien que, chez l'homme seul, elle arrive à se transformer en connaissance abstraite et réfléchie. [...] Aucune vérité n'est donc plus certaine, plus absolue, plus évidente que celle-ci : tout ce qui existe, existe pour la pensée, c'est-à-dire, l'univers entier n'est objet qu'à l'égard d'un sujet, perception que par rapport à un esprit percevant, en un mot, il est pur représentation¹⁰⁴.

En ce sens, ce dernier énonce que tout ce qu'il est possible de connaître est la représentation, car celle-ci diffère selon chaque individu. Et donc, il est absolument impossible d'atteindre la chose en soi. Cela s'explique du fait que les hommes ont une partie d'eux dans l'*a priori*, puisque leur raison est toujours influencée par leur représentation sensible qu'est le phénomène¹⁰⁵.

Nietzsche s'inspire du néokantisme de Schopenhauer lorsqu'il décrit que la chose en soi n'est pas accessible. En effet, Nietzsche affirme que le monde se construit différemment selon la communauté en question¹⁰⁶. En ce sens, il est absolument impossible

d'avoir accès à la chose en soi. C'est pourquoi Nietzsche dit qu'il est alors nécessaire de favoriser la multiplicité des points de vue (en termes schopenhauerien, la multiplicité des représentations sensibles)¹⁰⁷. Espérer l'atteinte de la chose en soi est une illusion, c'est pourquoi la seule chose à faire est de se satisfaire du monde phénoménal avec la multiplicité des représentations¹⁰⁸. En somme, Nietzsche évoque qu'espérer l'atteinte de la chose en soi est producteur d'illusions parce qu'il n'y a aucune vérité une et absolue et donc, cela relève de la construction sociale. C'est pourquoi il faudrait favoriser la pluralité des perspectives afin de s'éloigner de ses faussetés illusives.

PARTIE 2 – La vérité comme langage métaphorique

Schopenhauer se demandait en effet ce qu'il était possible à l'homme de connaître. Nietzsche reprend cette interrogation en alliant le concept de vérité avec le langage, car le langage n'est que généralisation de phénomènes

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. « Vérité et mensonge au sens extra-moral », dans : *Écrits posthumes 1870-1873*. (1973), Paris, Éditions NRF Gallimard, p. 283.

¹⁰⁷ PERNIN SEGISSEMENT, Marie-Jose. *Nietzsche et Schopenhauer encore et toujours la prédestination*, (1999), Paris, Éditions l'Harmattan, p. 8.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 286.

subjectifs¹⁰⁹. Plus précisément, Nietzsche mentionne que le langage confond les multiples perspectives phénoménales avec la chose en soi : « Le mot phénomène recèle bien des séductions, c'est pourquoi j'évite de l'employer le plus possible car il n'est pas vrai que l'essence des choses se manifeste dans le monde empirique¹¹⁰. » Dans cette citation, Nietzsche énonce que l'*a priori* ne peut en aucun cas être représenté dans ce qui est *a posteriori* (c'est-à-dire le monde), car la chose en soi est totalement inaccessible pour l'homme. Pour mieux comprendre ce propos, il est important d'examiner le processus de création des mots en métaphores des choses en soi. On peut exprimer ce processus en quatre étapes : (1) il y a une stimulation physique sensorielle, (2) cette stimulation produit un son pour l'homme, (3) ce son devient un mot et (4) ce mot se transforme en un concept général abstrait¹¹¹. Ainsi, à la lumière de ce processus de métaphorisation des mots, Nietzsche déclare que généraliser le particulier est loin de l'atteinte de la vérité et de l'absolu¹¹². Cela s'explique, car la

multiplicité des langues illustre parfaitement le rapport de l'homme avec la chose¹¹³. De plus, selon une culture parmi d'autres, cette même excitation sonore diffère et change selon la communauté en question. C'est alors pour cette raison que le langage ne parviendra jamais à définir correctement la chose en soi, car ce n'est qu'un processus empirique : « Nous croyons posséder quelque savoir des choses elles-mêmes lorsque nous parlons d'arbres, de couleurs, de neige et de fleurs, mais nous ne possédons cependant rien d'autre que des métaphores des choses, et qui ne correspondent absolument pas aux choses originelles¹¹⁴. » Bref, les mots ne sont que perceptions sensorielles répétées et propagées à travers une culture particulière parmi une pluralité de cultures. Cela fait en sorte que les langues sont nombreuses et différentes.

La vérité fait affaire avec le langage, car comme le dit Nietzsche, le langage généralise les objets particuliers du monde en les prônant comme étant vrais et absolus. Cependant, les mots sont choisis arbitrairement selon des critères

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 279.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 285.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 280.

¹¹² *Ibid.*, p. 280.

¹¹³ *Ibid.*, p. 280.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 281.

purement subjectifs¹¹⁵. Et ces mêmes critères donnent l'illusion de la chose en soi, et les hommes, dans la métaphorisation du langage, les emploient comme s'ils les connaissaient véritablement les objets du monde. Autrement dit, les hommes sont tellement convaincus qu'ils connaissent la chose en soi qu'ils proclament la chimère et l'utopie¹¹⁶. En bref, la métaphorisation des mots éloigne les hommes de la vérité et les approche du mensonge. Notamment parce que généraliser un concept comme une chose en soi, signifie se distancer des multiples perspectives phénoménales et intuitives des hommes. En ce sens, le fait de généraliser un terme reconnu vrai dans un langage transforme les hommes en menteurs puisqu'il y a confusion de la chose en soi et des phénomènes.

PARTIE 3 – La moralité en lien avec l'illusion

L'illusion, comme mentionnée plus haut, est le principal résultat de la confusion de la chose en soi et du phénomène par le langage. Et cela est le résultat de l'intellect humain. Puisque

Nietzsche fait l'histoire de quelque chose avec les généalogies, il se demande donc d'où provient ce besoin fondamental de la vérité par le langage. Ce dernier dit d'abord que ce besoin provient du fait que les hommes s'unissent entre eux afin de former des communautés pour survivre¹¹⁷. Cependant, puisque les hommes sont des êtres dotés d'une intelligence, ils s'imitent les uns les autres. Nietzsche, pour illustrer cette imitation et cette dissimulation, déclare que : « [...] de porter le masque, le voile de la convention, le fait de jouer la comédie devant les autres et devant soi-même [...]. Ils sont profondément plongés dans les illusions et les rêves, leur regard ne fait que glisser à la surface des choses et ne voit que des " formes " leur perception ne conduit en aucune manière à la vérité¹¹⁸. »

Mais les autres membres de la communauté ont aussi des expériences sensibles propre à eux, c'est pourquoi ils doivent s'entendre pour survivre. Ainsi, cette entente est bien celle d'agir comme tout le monde¹¹⁹. Et cette entente entre la communauté élit des termes comme étant

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 280.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 278.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 279.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 278.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 279.

vrais pour survivre plus facilement. Celle-ci apporte en effet la paix et la vie prospère dans la communauté. De ce fait, Nietzsche déclare donc que l'instinct de la vérité est un instinct de survie¹²⁰. De plus, ce même besoin de la vérité est une fiction utile ainsi qu'une illusion. Car tout ce que les hommes perçoivent sensiblement, ce n'est que ce qui leur apparaît et non l'essence même de leurs perceptions. Aussi, puisque les hommes sont des êtres intelligents, leur intellect devient alors un outil de survie par la création métaphorique des mots¹²¹. À cause de cela, Nietzsche affirme que les êtres humains sont plus des menteurs que des individus honnêtes : « Le menteur utilise les désignations pertinentes, les mots, pour faire apparaître réel l'irréel [...]»¹²². » En effet, les hommes se mentent à eux-mêmes inconsciemment en confondant la chose en soi et le phénomène. Ces derniers ont aussi oublié que les mots et le langage lui-même tirent leur source de l'excitation sonore de ce qui leur apparaissait, et ce, empiriquement.

À partir du fait que les hommes se regroupent et élisent des mots pour

désigner la chose en soi, Nietzsche se demande alors ce qu'est la vérité. Car, en effet, élire des mots généraux comme étant représentatifs de la chose en soi, c'est de les prôner comme étant vrais. Nietzsche dit alors que la réelle vérité (pas l'illusion de vérité que les hommes ont), tout comme la chose en soi, est inaccessible. Cependant, la vérité commune aux hommes est d'avoir mélangé la chose en soi et le phénomène comme étant la même chose. Alors, la vérité peut se définir comme une construction sociale au même titre que le monde ou le langage. Elle est donc toujours en changement selon les différentes cultures, elle est une réflexion de l'anthropomorphisme humain et elle relève de fausses associations entre la chose en soi et les phénomènes : Qu'est-ce donc que la vérité? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref une somme de relations humaines qui ont été rehaussées, transposées et ornées par la poésie et la rhétorique, et qui après un long usage paraissent établies [...] les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores

¹²⁰ *Ibid.*, p. 279.

¹²¹ *Ibid.*, p. 279.

¹²² *Ibid.*, p. 279.

usées qui ont perdu leur force sensible [...] ¹²³.

Le fait de s'unir avec d'autres individus fait en sorte que les hommes ont confondu la vérité avec ce qui est usuel, c'est-à-dire s'unir pour survivre. Ceux-ci adhèrent donc aux vieilles coutumes en utilisant encore le même langage mais sans le sens qui l'accompagne. L'instinct de la vérité est donc en lien avec la communauté. Nietzsche déclare que c'est le besoin de regroupement des hommes entre eux qui a alimenté ce désir de la vérité ¹²⁴. De ce fait, la vérité se retrouve donc à être une entente de conformisation collective des individus en proclamant un terme comme étant vrai ¹²⁵. En se conformant à cette entente depuis de nombreux siècles, les hommes vivent ainsi dans l'illusion, dans le mensonge et dans la tromperie ¹²⁶.

Mais pourquoi les hommes créent-ils un langage? Pourquoi veulent-ils absolument savoir? Pourquoi se rattachent-ils à l'atteinte de la chose en soi? Pour répondre à ses interrogations, Nietzsche affirme que c'est parce que

c'est utile ¹²⁷. L'utilité est un critère qui fut toujours reconnu comme important. Cela s'explique du fait que l'utilité est en lien avec la survie humaine, qui est la cause de l'union des hommes pour former des communautés ¹²⁸. Désormais, Nietzsche mentionne que l'utilité ne fait plus affaire avec la survie humaine, c'est pourquoi celle-ci s'est transformée en valeur. En suivant ce schème, la vérité et le langage sont aussi considérés comme des valeurs aux yeux des êtres humains ¹²⁹. Une valeur est selon Nietzsche, une force reconnue comme étant importante pour la société qui la met à l'avant ¹³⁰. D'autant plus, une valeur est toujours le résultat d'une anthropomorphisation : « [...] une vérité a certes bien été mise au jour, mais sa valeur est limitée; je veux dire par là qu'elle est anthropomorphique de part en part et qu'elle ne contient aucun point qui fût « vrai en soi » [...]. Celui qui est à la recherche de telles vérités ne cherche au fond de la métamorphose du monde dans l'homme [...] ¹³¹. » Les êtres humains font erreur en anthropomorphisant la vérité,

¹²³ *Ibid.*, p. 282.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 282.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 282.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 282.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 282.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 282.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 284.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 284.

¹³¹ *Ibid.*, p. 284.

car ils transforment complètement la chose en soi avec leur représentation. En effet, les hommes confondent les phénomènes en un seul et même absolu : l'homme¹³². De ce fait, puisque l'essence de la chose est inaccessible aux hommes, ceux-ci ne font que chercher leur essence humaine dans ces mêmes objets¹³³.

Toutefois, Nietzsche énonce que l'imposition d'une valeur entretient un lien intime avec la moralité¹³⁴. Celui-ci définit la moralité comme étant une décision et une imposition commune d'une norme¹³⁵. La valeur de la vérité s'est en effet transformée en norme, car même si cette notion produit de l'illusion aux hommes, elle reste toujours un concept très important et valorisé par ceux-ci. C'est en ce sens que vérité et mensonge sont la même chose. Tous deux renvoient à l'illusion, mais c'est uniquement avec la moralité que la vérité est acceptable et pas le mensonge. En effet, la vérité renvoie à l'illusion à cause de la confusion de la chose en soi et du phénomène subjectif. De ce fait, la vérité est un mensonge parce qu'elle produit des

illusions, des associations fausses et des tromperies aux hommes¹³⁶.

Finalement, à la lumière de cet ouvrage, Nietzsche remarque quatre types d'illusions et de mensonges de la vérité auquel l'homme adhère. Le premier est de type philosophique parce que les hommes, dans le processus d'anthropomorphisation du monde, considèrent que la chose en soi est accessible et les concerne directement¹³⁷. Le second concerne la linguistique, car le langage empirique et métaphorique légiste des termes comme étant représentatifs de la chose en soi¹³⁸. Le troisième mensonge de la vérité est psychologique. Notamment parce que les communautés élisent et imposent des valeurs ainsi que des normes de façon consensuelle sans jamais les remettre en question¹³⁹. Finalement, le quatrième et dernier type d'illusion est de type esthétique¹⁴⁰. Cela s'explique parce que le concept de vérité est une pure création de l'intellect humain. C'est aussi un signe de pulsion créatrice proprement humaine pour des fins et des utilités liés à la survie.

¹³² *Ibid.*, p. 284.

¹³³ *Ibid.*, p. 286.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 287.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 287.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 278.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 283.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 280.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 285.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 287.

CONCLUSION

En suivant l'argumentaire de Nietzsche, vérité et mensonge signifient la même chose, contrairement au sens commun où ces deux termes sont habituellement antonymes. Notamment parce que (1) Nietzsche s'inspire de la critique kantienne de Schopenhauer où les hommes ne peuvent avoir entièrement accès à la chose en soi, donc en aucun cas à la vérité *a priori*. C'est pourquoi ceux-ci ne peuvent que connaître et se satisfaire du monde phénoménal empirique. Ensuite (2), car la vérité fait affaire avec le langage. Notamment parce que le langage est formé métaphoriquement par un stimulus nerveux, sonore et empirique. De plus, ce langage élit des termes comme étant vrais et absolus de la chose en soi. Cependant, les hommes ont confondu l'essence de la chose avec ce qui leur apparaissait, c'est-à-dire le phénomène. Le langage métaphorique est donc une illusion et un mensonge. Notamment parce qu'il généralise comme vrais des phénomènes empiriques. Puis (3), parce que le fait de se regrouper en communauté implique le fait d'instaurer des normes et des valeurs, telle que la

vérité. La vérité est jugée comme absolue et est valorisée par la société parce qu'elle donne l'impression de fournir des connaissances qui, en fait, ne sont des tromperies. Mais Nietzsche dénonce le fait que généraliser est synonyme de s'éloigner de la vérité, car chacun a un point de vue particulier sur une chose en soi. C'est pourquoi favoriser la multiplicité des perspectives ne ferait qu'éloigner les hommes de leurs tromperies, illusions et mensonges.

Nietzsche propose à la fin de l'extrait du recueil de texte de Vérité et mensonge au sens extra-moral une possible solution pour que les hommes se sortent de leurs illusions mensongères concernant ladite vérité : privilégier le mode artistique¹⁴¹. Car, en effet, l'art favorise l'appel à la multiplicité des perspectives et n'élit pas de chose en soi, mais plutôt le phénomène¹⁴².

BIBLIOGRAPHIE

GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, (1966), Paris, Éditions du Seuil, 641 pages.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 289.

¹⁴² *Ibid.*, p. 290.

GRANIER, Jean. « Nihilisme », in : *Encyclopédie Universalis*, [En ligne], page consultée le 29 novembre 2019, URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/nihilisme/>

KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*, (2017), Italie, Gallimard, 1024 pages.

NIETZSCHE, Friedrich. « Vérité et mensonge au sens extra-moral », dans. *Écrits posthumes 1870-1873*, (1973), Paris, Éditions NRF Gallimard, 388 pages.

PERNIN SEGISSEMENT, Marie-Jose. *Nietzsche et Schopenhauer encore et toujours la prédestination*, (1999), Paris, Éditions l'Harmattan, 511 pages.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté et représentation, I*, (2009), Italie, Éditions Gallimard, 1134 pages.

VATIMO, Gianni. *Introduction à Nietzsche*, (1991), Belgique, Éditions Le point philosophique, 144 pages.

Nietzsche et le sort de la métaphysique

Par Nathaniel Dubé

Lorsqu'Aristote, père de la logique, commence à rédiger son ouvrage *La Métaphysique*, ce dernier ne sait pas encore que son ouvrage ouvre la porte à un tout nouveau champ d'études de la philosophie : la science des premiers principes, qui forme l'Être en tant qu'être, qu'on nommera la métaphysique¹⁴³. Cette dernière tire ses racines étymologiques des mots grecs *Meta*, qui signifie au-delà, et *Phusika*, qui représente la physique. Cela implique que cette nouvelle branche enquête sur ce qui est au-delà de la physique, donc du monde supra-sensible. Plusieurs auteurs importants dont Descartes, Kant ou Hegel vont tenter de trouver quel pourrait être le principe premier qui fait fonctionner le monde empirique. Cependant, lors de la deuxième partie du 19^e siècle, la métaphysique se voit bousculer par les théories d'un des trois maîtres du soupçon : Friedrich Nietzsche. Avec une approche nihiliste de la philosophie,

Nietzsche vient annoncer, dans son livre *Gai Savoir*, une proposition qui vient changer la pensée occidentale : « Dieu est mort¹⁴⁴. » Quels sont donc les conséquences de la mort de Dieu sur le questionnement métaphysique? D'abord, il sera question d'analyser la conception de la proposition elle-même et, enfin, il sera question de traiter de la solution rédemptrice que Nietzsche aborde avec le nihilisme.

¹⁴³ Élie DURING. « Ontologie ou Métaphysique? », *La métaphysique*, Paris, Flammarion, 1998, p. 89-138.

¹⁴⁴ Friedrich Wilhelm NIETZSCHE. *Gai savoir*, Paris, Gallimard, 1950, p. 376 p.

« DIEU EST MORT »

Qu'est-ce que Dieu ?

Tout d'abord, avant même d'analyser la causalité de la mort de Dieu, il faut s'assurer de comprendre ce que Nietzsche entend par le terme « Dieu ». En effet, dans la pensée nietzschéenne, il y a une distinction entre le Dieu moral et le Dieu métaphysique. En ce qui concerne le Dieu moral, il est le « Juge suprême¹⁴⁵ » qui accorde la punition ou la rédemption aux âmes des hommes depuis le début des temps jusqu'à aujourd'hui, puisqu'il est le gardien de la Providence. Ce Dieu s'est fait assassiner par ses propres déterminations morales en bannissant tous concepts ethno-religieux du domaine de la conscience humaine pour laisser place à « un athéisme méthodologique¹⁴⁶ » se basant sur des faits. Cela implique qu'en tuant la Morale, nécessairement, le Dieu métaphysique, qui est le créateur de l'univers et des fondements qui le régissent, finit par dépérir dû à son inutilité morale à définir le Bien ou le Mal. Par ailleurs, qu'en Nietzsche affirme sa proposition, il n'adresse pas sa critique

forcément au Dieu chrétien. Il fait plutôt référence à la fin d'un monde métaphysique platonicien : « Ainsi le mot "Dieu est mort" signifie [que] le monde supra-sensible est sans pouvoir efficient. Il ne prodigue aucune vie¹⁴⁷. » Ainsi, le dépérissement du Dieu métaphysique symbolise un devenir de l'essence des fondements du monde. En somme, ayant défini ce que Nietzsche entendait par le terme « Dieu », il faut se concentrer sur les deux raisons possibles de son destin funeste.

Les causes de sa mort

Toujours en gardant l'idée de Dieu en tête, il faut maintenant s'attarder sur ce qui a pu causer sa mort. À travers son livre *Ainsi parla Zarathoustra*, Nietzsche évoque deux situations qui aurait pu conduire à la perte de Dieu : soit il est mort à cause de sa pitié face à sa relation de bourreau avec l'homme, soit il s'est fait assassiner par ce dernier, car l'homme ne supportait plus qu'un regard omnipotent scrute sa souffrance. Dans le premier cas, comme Dieu est un être tout-puissant qui crée le destin de chaque

¹⁴⁵ Michel HAAR. « Métamorphose du divin », *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 196.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Martin HEIDEGGER. « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 179.

individu, celui-ci décide par quelles souffrances passent les hommes. De plus, comme il est au premier plan de la souffrance humaine, cela implique qu'il observe sadiquement la souffrance vécue par sa propre création. Cependant, pour un des personnages de son histoire, l'Enchanteur, même si Dieu est témoin de ses malheurs, il préfère encore vivre dans un monde où il sait qu'un être supérieur donne un sens à sa vie plutôt que de vivre dans une souffrance solitaire. En revanche, de ce désir de recevoir un signe malsain de l'amour de leur créateur, les hommes ont créé un sentiment de pitié chez Dieu : « À travers la pitié, l'amour de Dieu pour les hommes deviendrait ainsi amour de soi infini¹⁴⁸. » Cela implique que la première possibilité de mort pourrait être relié à un suicide dû à toute la pitié ressentir par cet être surpuissant. Néanmoins, Nietzsche tend à croire plutôt la deuxième possibilité parce que cette fois-ci, la pitié n'est pas la finalité du meurtre, mais plutôt la cause. En effet, l'homme aurait tué Dieu par acte de désespoir, car il ne voulait plus qu'un regard omnipotent observe sa souffrance sans agir. En tuant l'être à l'origine de

quelconque ressentiment que l'homme pourrait sentir, ce dernier met en évidence qu'il tente de nier « sa propre essence insupportable¹⁴⁹. » Bref, cette cause de la mort de Dieu mène inévitablement vers plusieurs conséquences en ce qui attrait à la métaphysique.

Conséquences métaphysiques

À la suite de la mort du Dieu nietzschéen, trois conséquences majeures se démarquent parmi les autres en ce qui a trait à la métaphysique : la perte de sens, la décomposition suprasensible et l'instauration de nouvelles valeurs. En ce qui concerne la perte de repère, il s'agit en fait d'un manque d'obligation envers le monde suprasensible. C'est-à-dire que comme le monde intelligible se trouve en plein destruction, il y a une incapacité à faire la distinction entre le sensible (*aistheton*) et le non-sensible (*noeton*)¹⁵⁰. Cela implique qu'il y a une remise en question du rapport qu'entretient l'essence humaine avec « la vérité du monde suprasensible¹⁵¹ ». L'homme, n'étant plus déterminé par une quelconque instance divine, n'a plus de but précis, car tout ce qu'il lui reste est sa

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 201.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 202.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 173.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 181.

propre existence. Il doit se développer une nouvelle conscience, tout en se débarrassant de son ancienne essence, pour entrer dans le devenir, car pour Nietzsche, l'humanité ne se définit ni par un commencement ni par une finalité de l'être, mais elle se définit plutôt par un devenir immanent. Dans un même ordre d'idées, la proposition nietzschéenne apporte une autre conséquence métaphysique qui se trouve à être la décomposition (*Verwesung*) du monde suprasensible. En effet, tournant le dos aux valeurs suprêmes qui régissent le monde intelligible, comme le Bien, Dieu ou l'Âme, le domaine des Idées perd peu à peu de sa puissance irradiante sur le monde empirique, car l'objectif de vie humaine ne se trouve plus à être le paradis, mais bien le bonheur de l'instant à travers le monde sensible. Cela provoque que le monde suprasensible n'a plus aucune utilité à l'accomplissement humain, donc il dépérit face à l'effondrement des valeurs morales. Cela mène inévitablement à la troisième conséquence métaphysique : l'instauration d'un nouveau système de valeurs. Même si Nietzsche n'apprécie guère les valeurs déjà établies, il est

important de préciser ce qu'est une Valeur selon lui. Cette dernière est une perception du monde qui se rapporte à un Objet du monde empirique voulant contribuer au devenir du sujet grâce à un état de conservation et d'accroissement continu. Par exemple, la Vérité permet d'orienter subjectivement un individu vers le droit chemin afin qu'il puisse vivre dans l'authenticité (conservation) tout en devenant un meilleur homme (accroissement). Cependant, Nietzsche souligne que la mort de Dieu amène une inversion de valeur de toutes les valeurs (*Umwertung aller Werte*)¹⁵². Cela implique que la métaphysique doit trouver un nouveau point de départ pour baser les fondements de l'être dans sa totalité. Néanmoins, contrairement à la tradition occidentale, cette fois-ci, l'homme doit fonder ses propres valeurs en se basant sur lui-même et non sur les dogmes moraux imposés par la chrétienté. C'est sur cette restructuration des valeurs que le nihilisme nietzschéen va se construire pour apporter une solution permanente au domaine de la métaphysique. Cela dit, la solution de Nietzsche passe par une branche du pessimisme, grandement influencé par

¹⁵² *Ibid.*, p. 184.

son maître Arthur Schopenhauer, avant de devenir le nihilisme « complet ».

UN NIHILISME NIETZSCHÉEN À EN DEVENIR

Le pessimisme comme prémisses

Par la suite, avant d'atteindre la solution proposée par Nietzsche pour compléter la séparation complète entre Dieu et l'homme, il faut considérer l'influence qu'à eu Arthur Schopenhauer sur son élève. En effet, Nietzsche fut largement influencé par la critique des dogmes moraux judéo-chrétiens de Schopenhauer dans *Le monde comme volonté et comme représentation*; en revanche, ce qui lui a réellement permis de peaufiner son approche nihilisme fut l'enseignement pessimiste de la réalité de son professeur : « Mais la nature aurait beau faire, et même le bonheur : quel que soit un homme, quel que ce soit son bien, la souffrance est pour tous l'essence de la vie, nul n'y échappe¹⁵³ ». Cependant, Nietzsche n'adhère pas tout à fait au « pessimisme de la faiblesse¹⁵⁴ » de Schopenhauer en affirmant que cette pensée trouve des excuses pour échouer

peu importe l'action accomplie tout en appliquant ce défaitisme à un ensemble universel. Cela implique que le philosophe va plutôt se tourner vers ce qu'il appelle le « pessimisme de la force ». Celui qui suit cette voie sait qu'il ne doit pas se faire d'illusions sur le monde, mais qu'il doit envisager le danger sans pour autant le dissimuler derrière un défaitisme. Alors, il doit être capable de dominer la situation historique pour la tourner à son propre avantage. Par exemple, un individu, sachant très bien que plusieurs instances extérieures contrôlent des aspects de sa vie, doit être capable de le constater, mais surtout de le surmonter pour atteindre une véritable liberté au travers de ce que l'histoire lui aura appris. D'ailleurs, cette prémisses sur l'importance de l'histoire va amener Nietzsche à élaborer sa théorie sur la Volonté de Puissance et du Surhomme. Cette dernière aborde le fait qu'un individu essaie toujours d'atteindre son potentiel maximum en étant dans le devenir perpétuel sans être influencé par dogmes sociales. Ses deux aspects sont donc d'une importance fondamentale

¹⁵³ Arthur SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 397.

¹⁵⁴ Martin HEIDEGGER. *Op. Cit.*, p. 184.

pour la consolidation du nihilisme nietzschéen. En somme, même si Schopenhauer a permis d'apporter les bases pour les théories de Nietzsche, ce dernier se détache rapidement du pessimisme de son enseignant pour se tourner vers le nihilisme « complet ».

Nihilisme « incomplet » et « achevé »

Enfin, Nietzsche propose une solution pour accompagner la mort du monde suprasensible et le renversement des valeurs occidentales établies : le nihilisme. Ce dernier ne se caractérise pas comme un courant de pensée philosophique, mais plutôt comme un « processus fondamental de l'histoire occidentale¹⁵⁵ » qui est déjà en marche depuis quelques siècles. Selon la pensée nietzschéenne, l'objectivité n'existe aucunement parce que toutes les civilisations sont basées sur les valeurs chrétiennes, donc il faut se défaire de toutes les anciennes valeurs qui dirigent le monde intelligible pour instaurer « une nouvelle institution des valeurs¹⁵⁶. » Cependant, les hommes doivent être méfiants parce qu'ils ne doivent pas créer un nouveau système en le basant dans les ruines de l'ancien monde métaphysique.

Cela implique qu'au lieu de fonder les valeurs sur l'espace intelligible, il faut plutôt qu'on l'inclut dans le monde empirique où il pourra réellement être déployé pour les hommes sinon cela sera considéré comme un nihilisme « incomplet ». Pour obtenir ce que Nietzsche appelle un nihilisme « achevé », les individus doivent tout simplement détruire l'ancien monde métaphysique pour former de nouvelles valeurs à partir de la Volonté de puissance humaine. Celle-ci veut que le plein potentiel de la vie soit atteint par l'intermédiaire de la libre pensée de l'homme. Bref, il est important de noter que même si la proposition nietzschéenne apporte plusieurs changements à la métaphysique, celle-ci adopte aussi une solution pour réussir à passer à travers ceux-ci.

CONCLUSION

Afin de conclure cette explication sur les conséquences métaphysiques du mot de Nietzsche, il est important de souligner qu'il s'agit bien de l'assassinat du Dieu métaphysique par l'homme qui cause toutes les modifications dans le domaine de la science première. Pour

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 184.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 184.

apporter une solution à ce problème métaphysique, il s'inspire du pessimisme de Schopenhauer, pour créer ce qu'il appelle le nihilisme « achevé ». Néanmoins, même si sa pensée est tournée vers la mort de Dieu, Nietzsche n'affirme pas que la divinité a disparue, mais plutôt qu'elle se trouve à un autre endroit que le monde suprasensible. Elle s'est réincarnée en l'homme lui-même sous la forme d'une pulsion que Nietzsche nommera *Dionysos*¹⁵⁷. Celle-ci, représentant l'ivresse dans laquelle l'homme rencontre la joie ou l'horreur, se développe dans le domaine artistique. L'art est donc la Valeur suprême qui mène vers l'ascension de l'homme vers une nouvelle forme de divinité et vers sa liberté.

BIBLIOGRAPHIE

DURING, Élie. « Ontologie ou Métaphysique? », *La métaphysique*, Paris, Flammarion, 1998, p. 89-138.

HAAR, Michel. « Métamorphose du divin », *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 193-220.

HEIDEGGER, Martin. « Le mot de Nietzsche “Dieu est mort” », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 173-219.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Gai savoir*, Paris, Gallimard, 1950, p. 376 p.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 2002, 374 p.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 397.

¹⁵⁷ Friedrich Wilhelm NIETZSCHE. *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 2002, 374 p.

Concours d'écriture femmes philosophes 2020

Par Cégep de Trois-Rivières

Dans le cadre de la semaine de la philosophie qui a eu lieu du 17 au 23 février 2020, les étudiant.e.s avaient la possibilité de participer à un concours d'écriture doté de trois bourses offertes par notre commanditaire René Villemure, éthicien. Le premier prix étant une bourse de 200\$ et la publication du texte dans La Gifle, le Logos et sur PhiloTR ainsi qu'un deuxième et troisième prix de 100\$ chacun.

Pour se mériter l'une de ces trois bourses, l'étudiant.e devait choisir la citation d'une philosophe qui l'inspirait parmi la centaine de citations présentées dans le corridor de philosophie (HA-3355 à HA-3315) et rédiger une réflexion de 350 à 500 mots.

Le jeudi 20 février, lors d'une brève cérémonie, M. Villemure remettait les bourses à nos trois gagnantes: Elizabeth Côté (premier prix), Justine Viviers (deuxième prix) et Mary-Ann Chilton(troisième prix).

Encore une fois, cette activité a eu un franc succès et le choix des textes difficile étant donné la qualité des réflexions reçues!

Merci à tout.e.s les participant.e.s et félicitations aux gagnantes!

Elizabeth Côté

Étudiante au Cégep de Trois-Rivières

Récipiendaire au Concours Femmes Philosophes 2020

La peau et la chair nous exposent autant au regard de l'autre qu'au contact et
à la violence

« *La peau et la chair nous exposent
autant au regard de l'autre qu'au contact
et à la violence* »

– *Judith Butler*

25 décembre 2019 : « Une femme
assassinée par son conjoint le jour de
Noël »

23 janvier 2020 : « Une jeune femme
assassinée par un client dans un hôtel de
Ste-Foy »

3 février 2020 : « Une Québécoise
assassinée à Cuba; son conjoint arrêté »

...

Consternant, non? Pourtant, à cet instant
précis, la violence faite aux femmes n'a
jamais été autant dénoncée, criée haut et
fort sur tous les toits.

Si, dans le cadre du cours *l'être humain*,
on aborde la question de l'homme en ne
faisant pas de distinction entre les sexes
masculin et féminin, je vous partage, à
l'heure actuelle, une réflexion qui me
vient souvent à l'esprit alors que je vois
de telles bassesses dans les journaux.

À vrai dire, qu'est-ce qu'une Femme? Ou
plutôt, comment se fait-il qu'elles soient
l'objet d'une si grande haine?

De mon point de vue, l'expérience
cruciale de ce questionnement concerne
la relation reposant sur la normalisation
générée qui s'est inscrite au fil du temps
entre les corps masculin et féminin. Ainsi,
depuis toujours, le physique de la femme
est symbole de fécondité. Cependant, les
mœurs ayant évolué, c'est à son caractère
érotique qu'est réduite la plus simple
expression de cette enveloppe corporelle.
Suscitant le désir sexuel et éveillant
inexorablement les pulsions de la gent
masculine, chaque parcelle de chair
constituant le corps d'une femme attire
les regards et, aux yeux de la société
patriarcale actuelle, le provoque.

À ce titre, n'était-ce pas Freud qui disait,
dans son ouvrage intitulé *Cinq leçons sur
la psychanalyse*, que les actions
individuelles de l'être humain sont
prescrites par un inconscient regorgeant
de pulsions refoulées? Dans le cas
présent, peut-on appliquer cette théorie au
modèle contemporain de violences faites
aux femmes? Assurément!

Certes, selon l'état actuel des choses, tout porte à croire qu'un corps féminin aguiche, dérange... de par sa symbolique. Le tabou est tel que dans certaines sociétés, on impose aux femmes le fardeau de se couvrir, et ce, de la tête aux pieds.

« Au nom de Dieu! », dit-on.

« Dans le but de protéger ces pauvres hommes en proie à leurs pulsions viscérales! », entendons-nous un peu partout.

En d'autres mots, la puissance de l'instinct sexuel masculin rendrait impossible, chez ceux-ci, la capacité de raisonnement. De la sorte, une femme vêtue d'une jupe laissant voir ses jambes dénudées anime l'homme d'une pulsion de vie. Toutefois, l'intensité d'un fantasme étant si vive, la moindre rétivité peut métamorphoser cette force inconsciente en une agressivité meurtrière. Hélas, la normalisation genrée nous inculque qu'un habillement jugé explicite appelle au viol, que le

« non » d'une femme signifie « oui » et qu'en somme, la violence à l'endroit de nous toutes est légitime.

Ainsi, tristement, parce qu'elles affichent un corps féminin, des femmes sont violentées, voire tuées.

Ce jour-là, parce que des femmes ont été prises pour des objets, elles ont été agressées.

Ce jour-là, parce qu'elles étaient des femmes, elles ont subi les foudres d'une pulsion masculine estimant qu'elles avaient failli à leur devoir de soumission.

Voilà donc pourquoi, en tant que femme, Judith Butler dira que : « La peau et la chair nous exposent autant au regard de l'autre qu'au contact et à la violence. »

Décidément, quand les Femmes pourront habiter leur corps pleinement, sans avoir à craindre la société, on pourra parler d'un tout cohérent appelé « l'Être humain ».

Justine Viviers

Étudiante au Cégep de Trois-Rivières

Récipiendaire au Concours Femmes Philosophes 2020

C'est dans l'altérité même que se construit l'amour, pas dans la fusion

C'est dans l'altérité même que se construit l'amour, pas dans la fusion.

Puisque la fusion, c'est le même.

Pour pouvoir être en relation avec l'autre, il faut qu'il soit différent de moi.

À ce moment-là seulement, il peut y avoir manque et désir. »

– *Éliette Abécassis*

Dans *Le Banquet* de Platon, Aristophane raconte que l'être humain prenait initialement la forme d'une sphère avec quatre bras, quatre jambes, une tête et deux visages. La puissance des hommes était immense et leur orgueil démesuré. Après qu'ils aient entrepris l'ascension

des cieux dans le but de s'en prendre aux dieux, Zeus les punit en les séparant de façon à créer deux êtres distincts, les condamnant ainsi à passer leur vie à chercher leur moitié, leur âme soeur. Hélas, mon amour! Je ne l'ai pas trouvé, tu n'es pas ma douce moitié.

L'amour est une créature d'une force sublime et incontrôlable. Si elle est beauté et tendresse, elle est aussi violence et déchirure. Tu sais mon amour, pour qu'il existe un « nous », il doit d'abord y avoir un « toi » et un « moi ». Si je m'approche de la bête, si je tente de l'appivoiser c'est parce que tu es toi. Parce que tu es entier. Je suis tombée amoureuse de ton individualité, je t'en supplie conserve la.

La plus grande forme d'amour n'est pas de ne pas pouvoir vivre sans l'autre, mais bien de vivre ensemble alors que ce n'est pas nécessaire. Deux humains distincts qui se choisissent pour ce qu'ils sont. Mon amour, je te désire de tout mon être, mais je n'ai pas besoin de toi.

À travers 7,55 milliards d'humains sur terre, je ne t'ai pas trouvé. Mon amour, nous ne formons pas un tout. La recherche de l'autre afin de se compléter, mène inévitablement à la déception ; c'est la recherche vaine d'une extension de soi. Cette idée romantique pervertit l'amour, c'est ainsi que le désir devient peu à peu de la désillusion.

Je t'aime entier, libre et imparfait. Je ne te connais pas, je te découvre. Je navigue chacun de tes silences et j'explore une à une les pierres qui te composent. Je te sais complet, mais je ne te crois pas déterminé. Le temps laissera sur toi sa marque et je suis impatiente de te voir te construire.

Tu sais, la bête est imprévisible et je n'ai pas la prétention de la comprendre, mais avec toi je veux bien l'appivoiser. S'il te plaît mon amour, aime-moi suffisamment pour m'accepter toute entière et me laisser l'espace dont j'ai besoin pour grandir et t'aimer.

Mary-Ann Chilton

Étudiante au Cégep de Trois-Rivières

Récipiendaire au Concours Femmes Philosophes 2020

Vivre la peur devient la maxime du courage

La peur c'est une prise de conscience d'un danger qui se traduit par une émotion. La peur a servi à beaucoup d'espèces pour évoluer. La peur s'accompagne aussi par le courage. C'est-à-dire que sans la peur, il n'y aurait pas de courage. La citation suivante montre que ces deux émotions sont relatives : « [V]ivre la peur devient la maxime du courage. » (Cynthia Fleury)

Je suis en accord avec cette citation puisque comme cité plus tôt, la peur et le courage font évoluer la société. Pendant des siècles, la femme s'est fait mettre de côté, brutaliser, et s'est fait priver de la liberté. Ce n'est que récemment que les femmes ont eu le droit d'aller à l'école,

de travailler et d'obtenir le droit de voter. Pour ce faire, elles ont dû vivre dans la peur de se faire juger, de se faire exclure et même de subir de la violence. Ça a pris beaucoup de courage pour que ces femmes sortent de l'ombre.

Avoir peur de l'eau mais y plonger malgré la peur, c'est du courage. Avoir peur de parler devant des gens, mais le faire malgré cette crainte, c'est du courage. Avoir peur de confronter quelqu'un parce qu'on est en désaccord et lui faire savoir un autre point de vue, c'est du courage.

Actuellement, beaucoup de jeunes étudiants autochtones ont la crainte

d'étudier à l'extérieur de leur communauté. La peur de se faire juger à cause de l'accent. La peur de l'inconnu. La peur du racisme. Concernant les femmes autochtones portées disparues et assassinées au Canada, cela effraie les étudiantes et leur famille. Être loin de chez soi peut créer un sentiment de peur. Malgré ces craintes, ces étudiantes font preuve de courage et de détermination pour plusieurs raisons. Certaines le font pour se dépasser, d'autres le font pour un meilleur avenir pour elles ou pour leur communauté, tandis que d'autres le font pour inspirer les plus jeunes étudiants. Pour changer les stéréotypes que les allochtones ont envers les Premières nations, ces jeunes étudiants affrontent leurs peurs et font preuve de courage.

Parfois, avoir peur est nécessaire. Pour prendre soin d'un enfant, il faut avoir un certain degré d'inquiétude et de crainte pour assurer le bien-être du bébé ou de l'enfant. Par exemple, si on ne surveille pas l'enfant pour deux minutes, il faudrait avoir au moins un peu peur pour sa sécurité. Dans ce cas, la peur est nécessaire. Peut-on donc dire dans ce cas que « Vivre la peur devient la maxime du courage? » Personnellement, je crois que oui, car avec un enfant, ça prend du courage. Paradoxalement, être courageux peut aussi signifier qu'il faut être prêt à avoir peur.

En gros, « Vivre la peur devient la maxime du courage », car sans la peur, le courage n'aurait pas de valeur et le courage n'apporterait pas de changement dans la société.

Remerciements

Éditrice en chef

Kathryne Châteauneuf-Maheu

Éditeurs

Nathaniel Dubé

Cassandra Hubert

Félix Milette

Jonathan Rivard

Graphisme

Kathryne Châteauneuf-Maheu

