

L'équipe des Cahiers d'Ithaque et le comité de direction de la publication tiennent à remercier cordialement leurs partenaires :

- **L'Association des étudiants de philosophie de l'Université de Montréal (ADÉPUM)**
- **Le Département de philosophie de l'Université de Montréal**
- **La Société de philosophie du Québec (SPQ)**



Les Cahiers d'Ithaque	<a href="http://www.revueithaque.org/cahiers">www.revueithaque.org/cahiers</a>
Département de philosophie	<a href="mailto:lescahiersdithaque@gmail.com">lescahiersdithaque@gmail.com</a>
Université de Montréal	ISSN 978-2-9814181-4-2
C.P. 6128, succursale Centre-ville	
Montréal, Québec, H3C 3J7	

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Québec (2019)  
Dépôt légal – Bibliothèque et Archives Canada (2019)

Ithaque est une revue semestrielle publiée par la Société philosophique Ithaque, sous licence Creative Commons : Attribution – Pas d'utilisation commerciale – Partage à l'identique.



Imprimé par Le Causus du livre inc. (Montréal).

Pour citer cet ouvrage :  
Lambert, Catherine (dir.). 2018, *Le concept de nature*, Montréal, Les Cahiers d'Ithaque,  
p. x-xx

# Le concept de nature

## **Sous la direction de**

Catherine Lambert

## **Évaluation**

L'équipe des Cahiers d'Ithaque et le comité de direction tiennent à remercier les professeurs et chercheurs qui ont accepté de former son comité de lecture.

# Les Cahiers d'Ithaque

## **Direction**

Félix-Antoine Gélinau

Rémi Tison

Marie Laplante-Anfossi

## **Comité de rédaction**

Xavier Boileau

Vincent Darveau-Saint-Pierre

Manon Gibot

Alexandra Larocque

Patrice Lavergne

Olivier Morin

Erika Olivaux

Guillaume Soucy

Élizabeth-Catherine Tajmir-Riahi

## **Trésorier**

Xavier Boileau

## **Webmestre**

Erika Olivaux

## **Mise en page**

Arthur Lacomme

## **Correction**

Xavier Boileau

Vincent Darveau-Saint-Pierre

Marie Laplante-Anfossi

Alexandra Larocque

Erika Olivaux

Élizabeth-Catherine Tajmir-Riahi

Rémi Tison

## Table des matières

- 1** La physico-théologie et la perfection du monde chez le jeune Kant  
Alexandre Brisson
- 17** Prométhée ou Orphée ? L'Histoire de l'idée de nature selon Pierre Hadot  
Nicolas Comtois
- 37** Au-delà de l'autochtonie : l'étranger dans la philosophie politique de Platon  
Andreas Farina-Schroll
- 59** Adorno entre Bach et Schoenberg : nature et histoire  
Maxime Fortin-Archambault
- 75** Heidegger et Hölderlin : technique et poésie de la « nature »  
Karl Racette
- 89** Naturalisation de la conscience, énaclivisme autopoïétique et énaclivisme radical  
Simon Rousseau-Lesage
- 105** La Nature et sa domination : évolution du concept de Nature, des Lumières à Marx  
Gabriel Toupin



# La physico-théologie et la perfection du monde chez le jeune Kant

Alexandre Brisson\*

## Introduction

La période précritique englobe les années 1747 à 1781, soit de la parution du premier écrit de Kant sur les forces vives à la publication de la *Critique de la raison pure*. Sans nier l'importance de la période critique pour l'histoire de la philosophie, le peu d'intérêt de la littérature académique pour les œuvres du jeune Kant est tout de même remarquable. Martin Schönfeld estime que seulement vingt-cinq des cinq cents articles publiés dans les *Kant-Studien* traiteraient de la période précritique<sup>1</sup>. Or, c'est une période d'activité littéraire considérablement prolifique qui est négligée : environ trente années pendant lesquelles Kant rédigea près du même nombre d'écrits<sup>2</sup>. Quelles qu'en soient les raisons, il faut souligner les efforts déployés par certains commentateurs pour montrer l'enracinement des positions de Kant dans les enjeux scientifiques et métaphysiques de son époque<sup>3</sup>. Ce qui suit s'inspire largement de l'idée<sup>4</sup> selon laquelle

---

\* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université de Montréal).

<sup>1</sup> Schönfeld, M. (2000), *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project*, p. 6.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. xi-xiv.

<sup>3</sup> Pour ce qui est de la littérature francophone, nous pensons notamment à Philippe Huneman, Pierre Laberge et Robert Theis : Huneman, P. (2009), « L'unité de *L'unique fondement : théologie et philosophie naturelle* », dans Luc Langlois (dir.), *Années 1747-1787 : Kant avant la Critique de la raison pure*; Laberge, P. (1973), *La théologie kantienne précritique.*; Theis, R. (2012), *La raison et son Dieu. Étude sur la théologie kantienne.* En ce qui concerne la littérature anglophone, nous pensons entre autres à Michael Friedman, Alison Laywine,

Kant avait pour projet de fournir une fondation métaphysique largement leibnizo-wolffienne à une physique de type newtonienne<sup>5</sup>.

Nous manquons de preuves pour affirmer de manière certaine que ce projet d'unifier la science de la nature et la métaphysique a bel et bien été pensé par Kant dans les années 1750. Toutefois, on ne peut nier son intérêt pour les deux disciplines. En plus d'avoir contribué à la philosophie, Kant s'est impliqué très jeune dans le domaine des sciences<sup>6</sup>.

Ses contributions scientifiques permettent de soutenir que c'est à partir de l'étude de la nature que Kant s'est intéressé à la philosophie. Si le thème de son premier écrit abonde en ce sens, alors que Kant se positionne sur la querelle des forces vives qui oppose Descartes et Leibniz, nous affirmons que le contenu des *Réflexions 3703-3705*<sup>7</sup> et de l'*Histoire générale de la nature et théorie du*

---

Martin Schönfeld et Eric Watkins : Friedman, M. (1992), *Kant and the Exact Sciences*; Laywine, A. (1993), *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*; Schönfeld, M., *Op. cit.* ; Watkins, E. (2004), *Kant and the Metaphysics of Causality*.

<sup>4</sup> Cette thèse est principalement défendue par Martin Schönfeld dans Schönfeld, M., *Op. cit.*, p. 9. Il y a évidemment d'autres manières de considérer les œuvres précritiques. Laywine accorde une attention particulière à la thèse de l'influx physique, alors que Friedman voit en Kant le parfait disciple newtonien qui aurait développé les conséquences philosophiques de la physique de Newton. Il est remarquable de noter que ces efforts se font malgré l'absence d'une mention explicite d'un quelconque projet par Kant lui-même.

<sup>5</sup> Nous ne ferons pas un usage critique du terme leibnizo-wolffien. Sur le détail historique de cette étiquette, voir Watkins, E., *Op. cit.*, p. 38.

<sup>6</sup> Schönfeld, M. *Op. cit.*, p. 8: « On the side of natural science, Kant's conjectures foreshadowed a number of eventual discoveries, anticipating some of them by as much as two centuries. He found out that the friction caused by the oceanic tides (determined primarily by lunar gravitation) would eventually decelerate the rotation of the Earth until the terrestrial day would last as long as a lunar revolution ».

<sup>7</sup> AK. XVII, 229-39. Nous citons l'édition française de Ferdinand Alquie. Voir la bibliographie pour la référence complète.

*ciel*<sup>8</sup> le confirme également. Seidengart vante d'ailleurs l'exploit réalisé par Kant en astronomie : « [il] apparaît comme le premier théoricien qui ait découvert, au moins sur le plan spéculatif, la structure correcte de la Galaxie, ce qui est tout à fait remarquable<sup>9</sup> ». Ce qui suit relève certains éléments de ces deux textes qui manifestent à la fois l'audace et l'originalité de Kant vers 1755. Dans les *Réflexions*, il s'agit surtout de sa position sur l'optimisme qu'il défend à partir des idées de Pope. Pour ce qui de l'*Histoire générale de la nature*, il s'agit de son extrapolation des principes de la physique newtonienne hors des limites que Newton s'était lui-même imposé afin d'expliquer la cosmogénèse de notre Univers.

### Les *Réflexions* 3703-3705

L'influence de Leibniz, de Wolff et de Newton se manifeste clairement chez Kant<sup>10</sup>. Toutefois, la grandeur de ces figures porte ombrage à la contribution, aussi fondamentale qu'étonnante dans la genèse des premières idées métaphysiques de Kant, du poète anglais Alexander Pope<sup>11</sup>. D'ailleurs, dans les *Réflexions* 3703-3705, Kant partage beaucoup plus d'affinités avec les idées de Pope qu'avec celle de Leibniz. Cet écrit représente une série de trois pages manuscrites consignées par la suite dans l'édition de l'Académie. Il est selon toute vraisemblance l'ébauche préparée par Kant vers 1753 qu'il destinait au concours sur l'optimisme de l'Académie de Berlin<sup>12</sup>. Bien qu'il semble avoir voulu y participer, Kant n'a pourtant rien déposé.

La question du concours était composée de trois parties<sup>13</sup>. Tout d'abord, elle demandait de clarifier le sens de la proposition « Tout est bien » dans le système de Pope. Ensuite, elle demandait que soit

---

<sup>8</sup> AK, I, 221-368. Nous citons l'édition française de Jean Seidengart. Voir la bibliographie pour la référence complète.

<sup>9</sup> Seidengart, J. (1984), *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, p. 33.

<sup>10</sup> Watkins, E., *Op. cit.*, p. 9.

<sup>11</sup> Rogers, R. (1948), « Critiques of the Essay on Man in France and Germany 1736 -1755 », *ELH*, vol. 15, no. 3, p. 178.

<sup>12</sup> Theis, R., *Op. cit.*, p. 157.

<sup>13</sup> Robert Theis reproduit le libellé du concours dans sa totalité. Voir Theis, R., *Op. cit.*, p. 157.

comparé ce système avec celui de l'optimisme (aussi appelé le système du choix du meilleur qu'on attribue à Leibniz). Finalement, elle demandait au participant de prendre position pour ou contre le système de Pope. La seule présence de Pope au sein de ce concours avait de quoi étonner. Il ne faut pas se méprendre sur la réputation de philosophe qu'on attribuait au poète. Pour l'occasion, Mendelssohn et Lessing écrivirent *Pope ein Metaphysiker!*, un pamphlet satyrique qui se moquait qu'on accordât aux vers d'un poème tout le sérieux qui doit revenir à un traité de philosophie<sup>14</sup>. Mais, quelles que soient les raisons qui ont motivé l'inclusion de Pope au sein d'un concours philosophique, nous devons à ce dernier d'avoir alimenté le contenu des *Réflexions 3703-3705* dans lesquelles Kant se positionne de manière étonnante.

En effet, Robert Theis n'hésite pas à dire qu'en défendant l'idée que « Pope est le métaphysicien supérieur, [Kant] reste à l'écart des discussions berlinoises<sup>15</sup> ». Contrairement au gagnant du concours, Adolf Reinhard, qui a rejeté la doctrine de l'optimisme en bloc, Kant la considère valide et soutient même que Pope a l'avantage sur Leibniz. Selon Kant, c'est à partir de la perfection de la nature qu'on doit déduire celle de Dieu<sup>16</sup>. Or, cette idée aurait échappé à Leibniz<sup>17</sup>.

La thèse principale des *Réflexions* serait que le système de Pope est supérieur à celui de Leibniz. Kant justifie sa position en présentant les avantages que la physico-théologie possède par rapport à toute autre manière d'expliquer la perfection de notre monde et sa relation avec celle de Dieu. Évidemment, il faut se montrer prudent dans les conclusions qu'il faut tirer d'un texte mutilé et qui fait à peine trois pages. Néanmoins, il est certain que Kant critique l'optimisme de Leibniz<sup>18</sup>. La doctrine leibnizienne

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Theis, R., *Op. cit.*, p. 158.

<sup>16</sup> Dans *Quelques considérations sur l'optimisme*, Kant réfutera la notion de « perfections hétérogènes » de Reinhard. Voir CARO, H. (2012), *The Best of All Possible Worlds? Leibniz's Optimism and its Critics 1710 – 1755*, p. 109.

<sup>17</sup> Kant était familier avec la récupération wolffienne des thèses de Leibniz, tandis qu'il connaissait Pope à partir de Rappolt, un professeur de l'université de Königsberg. Voir Seidengart, J., *Op. cit.*, p. 23

<sup>18</sup> AK. XVII, 236.



présente deux importants défauts. Le premier est le conflit entre les attributs divins auquel aboutit la démonstration ; le second est la déconnexion des preuves leibniziennes de l'existence de Dieu à la question du meilleur. Quant à l'origine de ces défauts, Kant met en cause la méthode empruntée par Leibniz.

L'optimisme de Leibniz est avant tout une théodicée, c'est-à-dire une doctrine qui a pour but d'innocenter Dieu de la présence du mal en ce monde. Par conséquent, il est inévitable que l'accent soit mis sur les défauts et les maux de la création plutôt que sur les éléments qui font la perfection du monde<sup>19</sup>. La démonstration de Leibniz aboutit à un conflit entre les différents attributs divins. Dieu se présente à notre esprit comme l'Architecte suprême, omniscient et infiniment bon, mais qui, en vue de créer notre monde, devait composer avec l'essence imparfaite des créatures. Puisque toutes les essences résident dans son entendement, elles échappent à sa volonté. En effet, la doctrine leibnizienne sous-tend une conception rationaliste de l'essence divine selon laquelle les essences des choses finies sont les suites de l'entendement de Dieu et, conséquemment, sont indépendantes de sa volonté.

Or, le conflit émerge devant l'impossibilité de préserver la perfection de tous les attributs divins. Si Leibniz sauvegarde la sagesse et la bonté de Dieu en affirmant que la volonté divine choisit le meilleur depuis l'infinité des mondes possibles, comment peut-il concilier l'indépendance et l'infinité de l'essence de Dieu, alors qu'il est contraint de choisir ce qui ne semble pas véritablement dépendre de lui :

Il est vrai, la sagesse et la bonté de Dieu sortent victorieuses de toutes les objections. Mais, que va-t-on bien dire de l'infinité et de l'indépendance ? Pour quelles causes les déterminations essentielles des choses peuvent-elles bien avoir cette discordance qui rend la perfection, dont chaque chose en particulier accroîtrait le plaisir de Dieu, impossible à lier avec la perfection de l'autre<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> AK. XVII, 236. Nous ne nous compromettrons pas à conclure à la suite de Ferdinand Alquié que Kant adopte à ce moment une conception

Par conséquent, Leibniz, en amorçant sa démonstration que ce monde est le meilleur des mondes possibles par la justification des maux et des désordres qui sont inhérents à ce monde, nous force à reconnaître certaines contradictions au sein de l'essence divine. D'ailleurs, cette voie est responsable du deuxième défaut identifié par Kant, à savoir la présupposition de l'existence de Dieu.

Kant ne mentionne aucune des preuves leibniziennes de l'existence de Dieu. Toutefois, il souligne que le système du meilleur de Leibniz est dépourvu d'une telle démonstration. Sur la seule prémisse qu'il existe des maux et des désordres dans le monde, on ne prouve pas l'existence de Dieu, mais on doit plutôt la présupposer. Par conséquent, il faut admettre que Dieu existe pour qu'il soit possible de justifier le mal et le désordre<sup>21</sup>. Les reproches adressés à l'optimisme leibnizien appellent la conclusion suivante :

La preuve la plus sûre et la plus facile de la réalité d'un Être qui se suffit pleinement, Être infiniment bon et infiniment sage, ce que l'on connaît à partir de la considération des dispositions excellentes que le monde montre partout, cette preuve est privée de force par la doctrine de M. de Leibniz<sup>22</sup>.

La preuve est privée de force parce que Leibniz admet l'existence du mal. Cependant, les *Réflexions* ne sont pas seulement une critique du système du meilleur de Leibniz. Elles présentent également la voie empruntée par Pope ; cette voie qui lui permettrait de développer la « preuve la plus sûre et la plus facile » de l'existence de Dieu.

L'avantage que possède Pope sur Leibniz est d'avoir privilégié la physico-théologie comme méthode de démonstration métaphysique

---

d'inspiration cartésienne de l'essence divine, caractérisée par la thèse selon laquelle la volonté divine crée les vérités éternelles. Voir Alquié, F., *Op. cit.*, p. 22.

<sup>21</sup> AK. XVII, 238.

<sup>22</sup> AK. XVII, 238.

de la perfection du monde et de l'existence de Dieu<sup>23</sup>. La physico-théologie est une approche en théologie naturelle qui suppose que l'existence de Dieu se prouve à partir de l'observation des arrangements, de la beauté et des accords présents dans la création, de sorte que nous devons admettre que seul Dieu pût en être la cause<sup>24</sup>. Or, c'est bien de cette manière que Kant caractérise la voie empruntée par Pope :

Il [Pope] parcourt la création partie par partie, là surtout où les accords semblent le plus lui faire défaut; il montre cependant que chaque chose, que nous aimerions exclure du plan de la plus haute perfection, est bonne aussi, considérée en elle-même, et qu'il n'est pas requis d'avoir d'avance un préjugé avantageux de la sagesse de l'Être ordonnateur pour faire approuver cet Être<sup>25</sup>.

Ainsi, contrairement à ce que pensait Leibniz, il n'y aurait pas quelque chose comme du mal dans les parties, mais chaque partie de la création serait bonne considérée en elle-même. Cette thèse s'appuie sur le principe métaphysique de la chaîne de l'être, que Kant appelle d'ailleurs « [la] première règle de la perfection du monde » et selon laquelle « [ce] monde est complet au plus haut degré, que tout ce qui est possible existe, et que rien, du moment qu'il a la capacité d'exister, ne fait défaut ni dans la chaîne des êtres, ni dans la diversité produite par leur changement [...] »<sup>26</sup>.

Dans le contexte des *Réflexions 3703-3705*, Kant fait très certainement référence à l'exposition de la chaîne de l'être qu'on trouve dans la première épître de l'*Essay on Man*<sup>27</sup>. Pope y soutient

---

<sup>23</sup> Nous soulignons que Kant rejettera la possibilité de prouver l'existence de Dieu à partir de l'argument physico-théologique dans l'*Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* en 1763. Voir, AK, II, 122.

<sup>24</sup> Clavier, P. *Qu'est-ce que la théologie naturelle*, p. 7.

<sup>25</sup> AK, XVII, 236.

<sup>26</sup> AK, XVII, 235.

<sup>27</sup> Toutefois, la chaîne de l'être, dont les origines remonteraient à Platon et Aristote, est un principe métaphysique fréquemment utilisé par des auteurs contemporains à Kant. Alors, son apparition chez Pope, tout comme chez le philosophe de Königsberg, n'a rien de remarquable. Arthur O. Lovejoy nomme quelques-uns de ces contemporains : « Addison, King, Bolingbroke,

que la création est une chaîne qui contient une infinité de maillons<sup>28</sup>. Cette métaphore lui permet d'insister sur l'interdépendance des parties entre elles alors qu'il suffit de retirer un des maillons de la place qui lui échoit pour briser l'unité de la chaîne. L'unité fait la perfection du monde et, contrairement aux maillons d'une véritable chaîne qui sont interchangeables dans la mesure où ils se ressemblent tous, on ne peut dire la même chose des parties de la création. Elles se distinguent toutes à partir de leur degré de perfection qui, du même coup, leur assigne la place qui doit leur revenir dans la chaîne. Ainsi, pour l'illustrer rapidement, il existe une infinité d'êtres qui sépare Dieu du néant, le degré infini de perfection du degré nul. Tous les êtres qui se trouvent entre Dieu et le néant se succèdent l'un après l'autre dans un dénivellement infini et continu de perfection<sup>29</sup>.

### *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*

Dans ce deuxième texte, Kant développe un argument physico-théologique sous la forme d'une cosmogénèse de notre Univers à partir de l'observation des arrangements célestes. Les lois de la nature nous permettent non seulement d'expliquer le mouvement et la genèse des astres, mais elles manifestent également certaines propriétés qui devraient nous convaincre que Dieu en est à l'origine. Dans la préface, Kant soulève d'abord les inquiétudes des personnes au service de la foi pour qui la science menace la religion. Selon elle, la science tend à démontrer que la nature possède ses lois et que le monde s'organise de lui-même, ce qui rend « le gouvernement divin » inutile<sup>30</sup>. Or, Kant estime que ces reproches se retournent contre la religion.

---

Haller, Thomson, Akenside, Buffon, Bonnet, Goldsmith, Diderot, Kant, Lambert, Herder, Schiller ». Voir Lovejoy, A. (1964), *The Great Chain of Being*, pp. 183-4.

<sup>28</sup> Pope, A. (1950), *An Essay on Man*, Éd. Maynard Mack. (The Twickenham Edition Vol. III i), p. 45. Il faut souligner que Kant se réfère à la traduction allemande de Brocke. Voir Kant., *Op. cit.*, p. 157.

<sup>29</sup> AK. XVII, 238.

<sup>30</sup> AK. I, 222.

En refusant d'accorder à la nature une certaine autonomie, les tenants de la foi nous proposent plutôt une création qui nécessite l'attention constante de son créateur, lequel doit apporter d'innombrables corrections à son œuvre afin d'y préserver l'ordre et l'unité<sup>31</sup>. Or, ce portrait, selon Kant, génère de l'incroyance et nous amène à douter de l'existence de Dieu. Comment croire qu'un être infiniment parfait soit derrière une œuvre aussi déficiente et lacunaire ? Certes, Kant concède que certains philosophes, dont Épicure, ont basculé dans l'athéisme en tentant d'expliquer la régularité des phénomènes naturels. Toutefois, les opinions athées, à l'instar de celles des tenants de la religion contre la science, sont le produit de jugements précipités<sup>32</sup>.

En effet, ce n'est pas parce que les phénomènes physiques peuvent s'expliquer sans faire appel à l'intervention miraculeuse de Dieu que son existence est remise en question. Épicure s'est trompé sur ce point<sup>33</sup>. Il attribuait l'ordre, la beauté et la régularité de la nature au hasard. Au fond, l'organisation de la nature serait contingente et non pas le produit d'intentions préétablies. Or, Kant tente plutôt de prouver le contraire : « il y a un Dieu précisément pour cette raison que la nature, même dans le chaos, ne peut procéder autrement que de façon régulière et ordonnée<sup>34</sup> ». Ce n'est pas le hasard, mais les « intentions préétablies » d'un « entendement suprême absolument autosuffisant » qui nous permettent d'expliquer les régularités observées dans la nature<sup>35</sup>. Plus précisément, c'est parce que Dieu a doté la matière de certaines forces essentielles qu'il nous est possible d'identifier les lois mécaniques de son activité. Pour Kant, cette activité se traduit par l'inexorable tendance de la matière à s'organiser et à s'ordonner qui viendrait à bout même du chaos le plus parfait<sup>36</sup>.

Dans la « Brève esquisse des concepts fondamentaux les plus nécessaires de la science newtonienne du monde » qui précède la première partie de l'*Histoire générale de la nature*, Kant reconnaît

---

<sup>31</sup> AK. I, 225.

<sup>32</sup> AK. I, 226.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> AK. I, 228.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> AK. I, 264.

l'attraction comme l'une des forces essentielles de la matière à partir de laquelle d'ailleurs nous pouvons dériver certaines lois mécaniques que nous pouvons exprimer mathématiquement :

Elle [l'attraction] diminue toujours inversement à l'augmentation du carré de distances à ce centre. Cette règle découle d'une manière tout aussi indubitable du temps que les planètes emploient à des distances différentes pour leur circulation. Ces temps sont toujours comme les racines carrées des cubes de leur distance moyenne au Soleil, d'où l'on déduit que la force qui pousse ces corps célestes vers le centre de leur révolution doit en rapport inverse du carré de la distance<sup>37</sup>.

La loi est l'expression mathématique de cette force attractive qui appartient à la matière de manière essentielle. Elle rend compte de sa régularité. Si la matière se comporte tel que le décrit Kant, alors elle dispose d'une certaine autonomie. Kant fait le pari qu'à partir des forces de l'attraction et de la répulsion, il est possible d'expliquer la formation des astres dans l'Univers.

Cependant, comment pouvons-nous expliquer la réticence de Newton à prolonger l'application des principes de sa physique à la cosmologie devant Kant qui prétend pouvoir le faire<sup>38</sup> ? Deux éléments nous fournissent une piste de réponse. Tout d'abord, Kant utilise l'analogie pour imiter d'autres newtoniens, comme Roger Cotes, afin d'appliquer la force d'attraction à l'Univers tout entier en en faisant une force essentielle de la matière<sup>39</sup>. Cependant,

---

<sup>37</sup> AK. I, 244.

<sup>38</sup> Newton refusait d'attribuer à la matière l'attraction comme une propriété essentielle et d'expliquer l'ordre de notre système solaire sans faire appel à l'intervention miraculeuse de Dieu. Voir Kerszberg, P. «La création en mouvement» dans Kant., *Op. cit.*, p. 215.

<sup>39</sup> Ainsi, on retrouve la thèse que l'attraction est une propriété essentielle déjà chez le newtonien Roger Cotes dans la seconde préface des *Principia* : «Therefore the attractive force of entire bodies arises and is compounded from the attractive force of the parts [...]». Newton (1999), *The Principia. Mathematical Principles of Natural Philosophy* (B. Cohen and A. Whitman), p. 187.

quelque chose d'autre empêchait Newton d'expliquer la formation des astres.

Il ne disposait pas du cadre épistémologique adéquat pour pouvoir identifier la cause matérielle de cette formation. Newton admettait d'un côté du spectre l'éternité du temps *a parte ante* et de l'autre l'éternité du temps *a parte post*<sup>40</sup>. Si Kant s'accommode très bien de l'éternité *a parte post*, dans la mesure où il accepte que l'Univers existe pour un temps infini, il rejette l'idée de l'éternité *a parte ante* puisqu'elle signifie qu'un temps infini aurait précédé le moment présent. En effet, cette idée contredit l'un des enseignements les plus élémentaires de la foi, à savoir que Dieu a créé le monde *ex nihilo*<sup>41</sup>. En d'autres mots, il faut qu'il existe un moment où la création a succédé au néant. Or, le rejet de l'éternité *a parte ante* est crucial afin de pouvoir expliquer la genèse et la formation des astres. En effet, les planètes étant déjà formées dans notre système, la matière qui s'y trouve est d'une trop faible densité pour expliquer comment l'attraction a pu jouer un rôle dans la formation des astres<sup>42</sup>.

Au premier moment de la création, le monde était dans son état le plus simple. Une infinité de particules de matière était dispersée dans l'infinité de l'espace<sup>43</sup>. Kant ajoute une hypothèse supplémentaire sans laquelle l'Univers serait demeuré dans cet état pour l'éternité. Cette hypothèse est « la variété dans les espèces des éléments<sup>44</sup> ». L'attraction ne pouvait générer du mouvement que si des particules de densités différentes se trouvaient dans la nature. Ainsi, les particules les moins denses ont été attirées vers les particules les plus denses et la concentration de la matière s'est formée à certains pôles qui, au terme de millénaires, ont formé les astres et les systèmes planétaires que nous observons aujourd'hui.

Ce qui précède conclut donc la partie physique de l'argument physico-théologique développé par Kant. Il y aurait encore beaucoup à dire sur cette cosmologie. On pourrait notamment comparer ses affinités et ses écarts avec les autres modèles de

---

<sup>40</sup> Seidengart, J., *Op. cit.*, p. 20.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> AK. I, 262.

<sup>43</sup> AK. I, 263.

<sup>44</sup> AK. I, 263.

l'époque. Toutefois, ce qui nous intéressait ici était de montrer la continuité de ce texte avec la défense de l'optimisme de Pope dans les *Réflexions*. Kant procède certainement à un argument physico-théologique pour qualifier les relations entre le mécanisme de la nature et la perfection métaphysique du monde.

Tout d'abord, que signifie la perfection pour Kant ? Il n'en donne pas de définition dans *l'Histoire générale de la nature*<sup>45</sup>, mais Schönfeld a cru bon de répertorier les propriétés qui sont généralement associées à la perfection par Kant : l'ordre, la diversité, la beauté, la fertilité, l'abondance et la richesse, au rang des critères de la perfection d'une chose<sup>46</sup>. De manière générale, il est donc possible de dire que la perfection dépend de l'accord du multiple au sein de l'unité. Plus une chose est le principe duquel dépend une multiplicité d'autres choses, plus elle contient de perfection, car elle est la source de leur réalité<sup>47</sup>.

Puisque tous les phénomènes célestes – de la genèse au mouvement de tous les astres – peuvent être expliqués à partir des lois de la nature, il faut reconnaître au mécanisme de la nature une certaine perfection. La nature dispose d'une autonomie grâce à laquelle elle peut s'organiser d'elle-même sans l'intervention miraculeuse de Dieu. Toutefois, il ne faudrait pas se hâter à la conclusion que cette autonomie et cette perfection réfutent l'existence de l'Être infiniment parfait. Au contraire, le mécanisme procure seulement une autonomie relative à la nature, c'est-à-dire qu'elle est uniquement capable de s'organiser. Mais, tout comme la matière ne s'est pas créée d'elle-même, ce n'est pas la nature qui s'est donnée ses propres lois.

Selon Kant, le mécanisme de la nature prouve l'existence d'un sage et tout-puissant Créateur. En effet, le hasard ne peut expliquer pourquoi la matière, dans le chaos le plus complet, produira *nécessairement* de l'ordre. Cependant, c'est parce que la nature

---

<sup>45</sup> Dans son *Essai de quelques considérations sur l'optimisme* de 1759, Kant définit la perfection dans une note de bas de page comme « l'accord du multiple avec une certaine norme ». Voir, AK, II, 31.

<sup>46</sup> Schönfeld, M., *Op. cit.*, p. 110.

<sup>47</sup> Sur l'origine wolffienne de la définition de perfection utilisée par Kant, voir Theis, R. (2013), « La question du fondement », *De Wolff à Kant / Von Wolff zu Kant*, pp. 3-33.



possède dans ses parties les plus élémentaires (les particules de matière) le principe de son organisation. Le mécanisme de la nature fait partie des preuves mentionnées par Kant, dans la préface de *l'Histoire générale de la nature*, qui manifestent les intentions de la sagesse suprême de Dieu. L'espace étant infini et le temps éternel, seul un Être infiniment parfait, omniscient et omnipotent pouvait créer ce monde<sup>48</sup>. Il ne faut toutefois pas s'y méprendre. Le mécanisme de la nature n'est pas voulu en lui-même. Il est le moyen employé par Dieu en vue de la création qui est la plus digne de lui. Tout d'abord, la matière est dotée de certaines forces qui l'assujettissent à certaines lois. Ensuite, l'espace est infini et le temps éternel. Par conséquent, nous dit Kant, Dieu est occupé pour l'éternité à forger la matière qui servira à la fabrication des mondes.

Cette idée mérite certaines clarifications que nous empruntons à *l'Essai de quelques considérations sur l'optimisme* de 1759, dans lequel Kant explique qu'un monde parmi tous les mondes possibles est le meilleur. À ses yeux, seule une création dont la fin est d'approximer le degré de perfection de Dieu est à la hauteur de sa perfection. En tant qu'il est l'Être infiniment parfait, il possède le degré ultime de perfection. Une analyse du statut ontologique de la création nous permet de comprendre pourquoi elle ne peut pas posséder ce degré ultime de perfection : la création présuppose nécessairement un Créateur. En d'autres mots, Dieu possède un degré de perfection supérieur au monde puisqu'il est le principe de sa réalité. Toutefois, si Dieu a créé le meilleur des mondes possibles, comme Kant en est convaincu, alors ce monde se déploie, depuis l'état initial de dispersion de la matière qui a suivi sa création, successivement et en accroissant éternellement le degré de sa perfection.

Plus l'ordre l'emporte sur le chaos, plus la perfection du monde augmente. Cependant, jamais son degré de perfection n'égale celui de Dieu. Si nous reprenons les critères de la perfection répertoriés par Schönfeld, il est possible de voir comment ils appuient la thèse que notre monde est le meilleur des mondes possibles, au moins physiquement<sup>49</sup>. Nous faisons cette

---

<sup>48</sup> AK, I, 224.

<sup>49</sup> Nous laisserons de côté la question de la perfection morale du monde (par exemple : pourquoi le malheur s'abat-il sur les honnêtes gens ?) parce qu'elle n'est pas abordée par Kant dans *l'Histoire générale de la nature et théorie du ciel*.

démonstration avec les critères de l'abondance, de l'ordre et de la diversité. Tout d'abord, une création qui évolue dans un espace infini et qui contient une infinité de particules possède la plus grande abondance possible. En effet, il ne peut rien exister de plus que l'infini. Ensuite, parce que cette matière possède certaines forces qui l'assujettissent à certaines lois mécaniques, il ne peut y avoir une création plus ordonnée, car toute la matière est contrainte par les mêmes principes ordonnateurs. Finalement, cette création contient la plus grande diversité, car, selon l'hypothèse de la variété dans les espèces des éléments<sup>50</sup>, les différences de densité des premières particules de matière sont responsables de la variété des astres que nous pouvons observer aujourd'hui. Or, puisque ces particules sont en nombre infini, cette diversité est également infinie.

Pour conclure cette section, nous reproduisons rapidement l'objection anticipée par Kant en ce qui concerne l'inexorable destruction des systèmes planétaires par le feu de leur étoile. En effet, comment peut-on concilier la destruction de certains systèmes planétaires avec la thèse que ce monde ne fait qu'approcher éternellement la perfection de son Créateur ? D'ailleurs, cette destruction concerne également le destin de l'humanité, alors que la terre évolue dans un système solaire qui disparaîtra un jour. Ces phénomènes ne sont-ils pas des imperfections, la manifestation d'un désordre évident ? N'est-ce pas le chaos qui l'emporte finalement sur l'ordre ?

Pour y répondre, Kant emploie un autre critère de la perfection : la fécondité. Le meilleur des mondes possibles n'est pas uniquement le plus abondant, ordonné et diversifié. Il est également celui qui possède la plus grande fécondité et c'est pourquoi il faut qu'à un certain moment dans le cours de la création les systèmes planétaires payent leur « tribut à la caducité<sup>51</sup> ». En effet, les systèmes planétaires désuets sont consumés par le feu de leur étoile. La matière de leurs astres est aussitôt libérée et répandue dans le reste de l'Univers pour la revitaliser en participant à la genèse des autres systèmes planétaires. Cet autre phénomène pour lequel Kant

---

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> AK. I, 318.

a une appellation particulière, soit le « phénix de la nature<sup>52</sup> », permet de comprendre que la création n'accroît pas uniquement sa perfection en annexant les parties non ordonnées de l'Univers, mais également en renouvelant ses propres parties de l'intérieur.

## Conclusion

La préférence marquée de Kant envers Pope dans les *Réflexions 3703-3705* réapparaît avec le développement d'un argument physico-théologique dans l'*Histoire générale de la nature et théorie*. Il argumente alors que même les pires désordres que nous pouvons concevoir, comme la fin prochaine de l'humanité, entrent dans l'ordre et contribuent à la perfection du monde<sup>53</sup>. L'intérêt de Kant envers l'optimisme n'est pas anecdotique. Cette conviction envers la perfection de la nature est abordée tout au long de sa carrière philosophique. Elle semble trouver son dénouement en 1791. À la lumière des conclusions des *Critiques*, Kant rédige un écrit ayant pour but d'expliquer l'échec de la théodicée<sup>54</sup>. Il argumente que la perfection de la nature fait partie de l'intérêt pratique de la raison bien que cela échappe à toute démonstration théorique.

## Bibliographie

### Oeuvres classiques

Kant, E. (1980-86), *Oeuvres philosophiques*, dir. par F. Alquié, Paris, Gallimard.

Kant, E. (1984), *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, dir. par J. Seidengart, Paris, Vrin.

Kant, E. (1902), *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin und Leipzig, Akademie der Wissenschaften.

---

<sup>52</sup> AK, I, 321.

<sup>53</sup> En plus de la question du concours de 1755 de l'Académie de Berlin, notons également la citation de certains passages de la traduction en allemand de Brocke de l'*Essay on Man* dans l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel*. Voir, AK, I, 243, 318.

<sup>54</sup> *Sur l'échec de toute tentative philosophique en matière de théodicée*. AK, VIII, 253-271.

- Newton, I. (1999), *The Principia. Mathematical Principles of Natural Philosophy*, dir. par B. Cohen et A. Whitman, Berkeley, University of California Press.
- Pope, A. (1964), *Essay on Man* (éd. Maynard Mack), Tome III de VI des *Twickenham Edition of the Poems of Alexander Pope*, dir. par J. Butt, Methuen & Co. LTD., London.

### **Monographies de littérature secondaire**

- Clavier, P. (2004), *Qu'est-ce que la théologie naturelle*. Paris, Vrin.
- Friedman, M. (1992), *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, HUP.
- Huneman, P. (2009), « L'unité de L'unique fondement : théologie et philosophie naturelle », dans Luc Langlois (dir.), *Années 1747-1787 : Kant avant la Critique de la raison pure*, Paris, Vrin.
- Laberge, P. (1973), *La théologie kantienne précritique*, Ottawa, Éditions de l'université d'Ottawa.
- Laywine, A. (1993), *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*, Atascadero, Ridgeview.
- Schönfeld, M. (2000), *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project*. Oxford, OUP.
- Theis, R. (2013), « La question du fondement », *De Wolff à Kant/Von Wolff zu Kant*, Hildesheim, Olms.
- Theis, R. (2004), *La raison et son Dieu. Étude sur la théologie kantienne*, Paris, Vrin.
- Watkins, E. (2004), *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge, CUP.

### **Articles de périodiques**

- Rogers, R. (1948), « Critiques of the Essay on Man in France and Germany 1736-1755 », *ELH*, vol. 15, no. 3.
- Thèse
- Caro, Hernan D. (2012), « The Best of All Possible Worlds? Leibniz's Optimism and its Critics 1710–1755 » (Thèse de doctorat), University of Berlin.

# Prométhée ou Orphée ? L'Histoire de l'idée de nature selon Pierre Hadot

Nicolas Comtois\*

« Le chant, tel que tu l'enseignes, n'est pas convoitise ni quête de quelque chose que finalement on pourrait atteindre. Le chant est existence<sup>1</sup> ».

Pierre Hadot a d'abord été un historien de la pensée antique. Il a produit des traductions et des commentaires dans les domaines de la patristique latine – concernant des textes qui relèvent le plus souvent de l'influence néo-platonicienne<sup>2</sup> – et de la philosophie hellénistique et romaine.

Il est connu pour avoir développé une conception originale de la philosophie, à partir d'une redéfinition de la philosophie antique. Pour Hadot, la philosophie, à ses origines, ne constituait pas tant un discours d'ordre conceptuel qu'une « manière de vivre<sup>3</sup> ». L'aspirant à la sagesse (*philo-sophos*) était appelé à faire le choix d'une école de philosophie et à concrétiser ce choix par la pratique d'exercices spirituels. Le discours conceptuel faisait partie intégrante de ces exercices, par exemple sous la forme du dialogue ou de la méditation<sup>4</sup>.

Un fait peut passer inaperçu. Cette façon d'envisager la philosophie est liée à une conception déterminée de l'interprétation, développée par Hadot de manière concomitante et mise en pratique dans ses travaux d'histoire de la philosophie. Nous nous proposons

---

\* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université de Montréal).

<sup>1</sup> Rilke, R. M., *Les Sonnets à Orphée*, I, 3, dans Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 136.

<sup>2</sup> Sa thèse de doctorat portait sur Marius Victorinus (Hadot, P. (1968), *Porphyre et Victorinus*, 2 vol., Paris, Études augustinienes, 504 et 176 p.).

<sup>3</sup> Hadot, P. (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 18.

<sup>4</sup> Voir avant tout Hadot, P. (2002), « Exercices spirituels », dans Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 19-74.

d'éclairer la pratique hadotienne de l'interprétation – ou l'une de ses dimensions – par l'examen du *Voile d'Isis*, où Hadot propose une lecture de l'histoire de l'idée de nature en Occident sur la base du concept de *contresens créateur*.

Nous présenterons, en premier lieu, les conceptions théoriques d'Hadot au sujet de l'interprétation, afin d'esquisser les questions et de définir les concepts qui guideront la présente étude. Nous nous intéresserons, en second lieu, à deux moments de l'histoire que propose Hadot ; nous partirons, comme lui, d'un aphorisme d'Héraclite et donnerons un aperçu des liens qu'entretient l'interprétation de ce dernier avec les transformations qu'a connues l'idée de nature. Nous nous arrêterons, en troisième lieu, à deux attitudes existentielles ayant marqué le rapport de l'homme à la nature en Occident et aux images dont use Hadot au moment de les présenter à son lecteur.

## 1. La théorie hadotienne de l'interprétation

Hadot n'offre nulle part un exposé systématique de la conception qu'il a de l'interprétation. On peut toutefois reconstruire la posture théorique qui est la sienne à partir des réflexions qu'il développe à ce sujet dans des articles et dans le cadre d'autres contributions<sup>5</sup>. On peut placer cette conception sous l'égide de l'adage héraclitéen de *coincidentia oppositorum* (coïncidence des contraires)<sup>6</sup>. Hadot se propose en effet d'accorder deux pôles d'apparence contradictoire : la compréhension objective des textes et leur exégèse allégorique.

Hadot expose la première dimension de sa théorie de l'interprétation au moment de traiter d'un problème herméneutique connu : celui de l'incohérence apparente des philosophes de l'Antiquité. On trouve souvent entre les textes d'un auteur ancien de nombreuses différences doctrinales. Comment les expliquer ? Pour répondre à cette question, Hadot mobilise la notion de *jen de*

---

<sup>5</sup> Nous pensons notamment aux préfaces qu'Hadot a écrites pour ses propres ouvrages et pour des travaux recoupant ses intérêts de recherche (dont certains seront cités dans la suite).

<sup>6</sup> Hadot, P. (1990), « Préface », dans Bertram, E., *Nietzsche. Essai de mythologie*, p. 34.

*langage*, telle qu'elle apparaît dans les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein<sup>7</sup>. Pour comprendre un texte, il faut le considérer en tant que jeu de langage, c'est-à-dire en fonction du genre de discours dont il relève et de la *forme de vie*<sup>8</sup> qui lui est sous-jacente. S'agissant des auteurs de l'Antiquité, les genres de discours varient : le philosophe dispense son enseignement de vive voix et il lui donne l'une ou l'autre des formes codifiées dans l'art oratoire. La forme de vie, quant à elle, présente une complexité singulière : la production philosophique dépend des interactions qui ont cours au sein d'une école entre commençants, progressants et philosophes accomplis. Les différences de contenu entre les textes d'un même philosophe ancien sont donc le plus souvent l'effet de différences dans les conditions d'énonciation du discours<sup>9</sup>. Hadot met ensuite la notion de *jeu de langage* au service de la recherche d'objectivité. À partir du moment où il en a reconstitué les conditions d'énonciation, l'interprète est en mesure de retrouver dans une œuvre du passé le *sens voulu par l'auteur*<sup>10</sup>. Ce dernier, du point de vue d'Hadot, est l'unique point de référence universel pour la compréhension du texte. Hadot cherche à produire une histoire objective et il emprunte une méthode contextualiste dans la plupart de ses travaux d'historien.

La seconde dimension de la théorie hadotienne de l'interprétation est développée en parallèle à la première. Elle trouve sa source dans l'intérêt qu'Hadot porte à l'exégèse allégorique, telle qu'il a pu la rencontrer dans les textes de l'Antiquité tardive. Hadot comprend cette pratique comme étant le fait d'un accident de

---

<sup>7</sup> Hadot a été l'un des premiers à s'intéresser à l'œuvre de Wittgenstein en France (voir Hadot, P. (2005), « Préface », dans Hadot, P., *Wittgenstein et les limites du langage*, p. 11-12).

<sup>8</sup> Ce concept, lui aussi, joue un rôle important chez Wittgenstein. Selon Hadot, il faut l'entendre d'un point de vue social autant que biologique – il pourrait même s'agir, selon lui, de l'expression d'une forme de déterminisme linguistique (Hadot, P. (2005), « Wittgenstein philosophe du langage – II », dans Hadot, P., *Wittgenstein et les limites du langage*, p. 75-76).

<sup>9</sup> Sur ces questions, voir Hadot, P. (2005), « Jeux de langage et philosophie », dans Hadot, P., *Wittgenstein et les limites du langage*, p. 83-103.

<sup>10</sup> Cette idée est centrale et Hadot y insiste souvent. Voir en particulier Hadot, P. (2006), *Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle. La Citadelle intérieure*, p. 10-13.

l'histoire. L'exégèse allégorique trouve son origine dans la destruction d'Athènes par Sylla en 86 avant notre ère. La destruction matérielle des écoles de philosophie a provoqué une rupture dans la transmission de la doctrine et dans son évolution (vivante). Celle-ci en est ainsi venue à se fixer et à se systématiser sous une forme donnée. L'autorité doctrinale, dans la même foulée, a été reportée sur les textes fondateurs de l'école. Or, ceux-ci présentaient désormais un écart avec la doctrine reçue. C'est dans ce contexte que plusieurs écoles ont eu recours à la notion d'allégorie. Si un énoncé ne correspondait pas au système de pensée établi, on supposait que l'auteur s'était exprimé par une image ; le rôle du philosophe était d'en révéler le sens. L'exégèse allégorique, contrairement à l'interprétation objective décrite plus haut, va *contre* le sens voulu par l'auteur. Elle est toutefois susceptible, lorsqu'elle est pratiquée par un interprète de génie<sup>11</sup>, d'être productrice de sens ; Hadot parle alors de *contresens créateur*<sup>12</sup>. Les pratiques de l'herméneutique contemporaine relèvent de l'exégèse allégorique du point de vue d'Hadot<sup>13</sup>. Ce dernier reconnaît par ailleurs au contresens créateur, comme nous le verrons, un rôle dans l'histoire.

L'opposition qui a cours entre les deux dimensions de la théorie de l'interprétation que défend Hadot – quoi qu'il en soit de la coïncidence de celles-ci – témoigne d'une liberté de pensée qui s'exprime aussi ailleurs dans son œuvre. Hadot a tout à la fois le

---

<sup>11</sup> Par exemple, Plotin (Hadot, P. (2010), « Théologie, exégèse, révélation, Écriture dans la philosophie grecque », dans Hadot, P., *Études de philosophie ancienne*, p. 38-39).

<sup>12</sup> Sur ces questions, voir *Ibid.*, p. 27-52 ainsi qu'Hadot, P. (2010), « Philosophie, exégèse et contresens », dans Hadot, P., *Études de philosophie ancienne*, p. 3-10.

<sup>13</sup> L'attitude de Hadot envers l'herméneutique contemporaine a souvent pris un tour polémique : il a reproché à Heidegger et à Gadamer d'être responsables de l'effacement de la notion d'auteur et de contrevenir ainsi au principe d'objectivité dont il a été question plus haut. Son intérêt pour l'exégèse allégorique pourrait bien avoir son origine, cependant, dans la lecture qu'il a faite de Heidegger. Là-dessus, voir Force, P. (2011), « The Teeth of Time : Pierre Hadot on Meaning and Understanding in the History of Ideas », p. 34-40.



souci d'être fidèle à l'intention de l'auteur<sup>14</sup> et celui de préserver l'autonomie sémantique de l'image.

## 2. L'Histoire de l'idée de nature

L'ouvrage de Hadot doit son titre à une représentation classique de l'idée de nature. Cette dernière, en effet, a souvent pris les traits de la déesse Artémis, telle que celle-ci était représentée dans le temple d'Éphèse, forme sous laquelle elle a été associée, dès la fin de l'Antiquité, à la déesse égyptienne Isis<sup>15</sup>. Dans bon nombre de tableaux et de gravures des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, l'Artémis d'Éphèse est dépeinte couverte d'un voile, qu'elle enlève ou qu'on lui retire (voir annexe 1). Cette image est étroitement liée à un aphorisme d'Héraclite que l'on traduit le plus souvent par la formule : « La nature aime à se cacher ». *Le Voile d'Isis* consiste, pour l'essentiel, en une étude des contresens créateurs auxquels les exégèses successives de cette formule ont donné lieu. Hadot s'assure cependant, avant de s'y engager, d'établir le sens objectif des mots qui serviront de fil conducteur à son livre.

### 2.1 L'aphorisme d'Héraclite et son sens

Hadot, dans *Le Voile d'Isis*, est fidèle à la conception qu'il a de la vocation de l'historien<sup>16</sup>. Il s'applique, dans le premier chapitre de l'ouvrage, à traduire le fragment 123 d'Héraclite<sup>17</sup> selon le sens qu'avait celui-ci pour son auteur. Il fait alors appel à ses compétences de philologue.

L'aphorisme d'Héraclite se lit comme suit : « *Phusis kruptesthai philei* ». On le traduit le plus souvent, d'après le grec attique classique, tel qu'indiqué plus haut : « La nature aime à se cacher ».

---

<sup>14</sup> On peut y voir une manière de garder la possibilité d'un dialogue avec celui-ci (Davidson, A. I. (2010), « Apprendre à lire, apprendre à vivre », partie I, dans Davidson, A. I. et F. Worms (dir.), *Pierre Hadot. L'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, p. 9-10).

<sup>15</sup> Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 308-309.

<sup>16</sup> Cf. section 1.

<sup>17</sup> Selon la classification Diels-Kranz généralement en usage.

Hadot fait remarquer, cependant, que le concept de *Nature*, en tant qu'« ensemble ou principe des phénomènes<sup>18</sup> », n'existait pas au temps d'Héraclite (VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère). Il croit probable que « *phusis* » ait plutôt renvoyé, comme c'était couramment le cas à l'époque, au processus de formation et de croissance de l'organisme vivant et qu'il ait signifié *apparition* ou *éclosion*<sup>19</sup>. Le verbe « *kruptesthai* », quant à lui, pouvait certes avoir le sens de « se cacher ». Toutefois, à la forme moyenne<sup>20</sup>, il pouvait aussi vouloir dire *ensevelir*, et ainsi évoquer la mort. Hadot fait par ailleurs valoir un argument d'ordre stylistique. Héraclite croyait que l'harmonie du monde dépendait de la tension produite entre des contraires<sup>21</sup> et il composait volontiers ses aphorismes de manière à mettre en évidence cette tension. Il est vraisemblable, pour cette raison, que le « *phusis kruptesthai philei* » ait eu un caractère antithétique. Hadot en arrive à la conclusion que les deux traductions les plus probables de l'énoncé d'Héraclite sont les suivantes : 1) « [c]e qui fait apparaître tend à faire disparaître (= ce qui fait naître tend à faire mourir)<sup>22</sup> » ; 2) « [l]a forme (l'apparence) tend à disparaître (= ce qui est né veut mourir)<sup>23</sup> ». La traduction habituelle est donc un contresens.

Hadot, avant d'entreprendre une recherche se situant dans la perspective de l'exégèse allégorique, donne un aperçu de ce qu'il a toujours fait dans son travail d'historien : il interprète un énoncé du passé à partir de son contexte (linguistique et doctrinal). La différence entre le dit d'Héraclite et la « suite de contresens<sup>24</sup> » dont il a fait l'objet n'en apparaît ensuite que plus nettement.

## 2.2 *Les contresens au sujet de l'aphorisme d'Héraclite*

*Le Voile d'Isis* recense, après l'entrée en matière que constitue l'examen philologique du fragment 123 d'Héraclite, les

<sup>18</sup> Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 27.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 27-29.

<sup>20</sup> *Kruptesthai* est le moyen ou le passif de l'infinitif imperfectif du verbe *krupto*.

<sup>21</sup> D'où l'expression : « *coincidentia oppositorum* » (cf. section 1).

<sup>22</sup> Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 30.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 35.

réinterprétations dont celui-ci a fait l'objet et qui ont joué un rôle pour la compréhension de la nature en Occident. L'une des interprétations les plus anciennes auxquelles s'intéresse Hadot apparaît dans la défense que fait Porphyre de l'usage philosophique du mythe tel que rapportée dans le *Commentaire* de Macrobe au *Songe de Scipion* ; l'une des plus récentes est à trouver dans la lecture que fait Heidegger de l'aphorisme d'Héraclite lui-même.

Les premières pages du *Commentaire au songe de Scipion* font état d'une dispute entre l'épicurien Colotès et l'école platonicienne au sujet de l'usage philosophique du mythe<sup>25</sup>. Macrobe prend le parti des platoniciens afin de défendre le choix de son auteur (Cicéron) de faire le récit d'un songe. L'essentiel de la réponse qu'il adresse à Colotès doit cependant être attribué à Porphyre (qu'il copie ou paraphrase)<sup>26</sup>. Cette réponse renvoie, selon Hadot, à une discussion plus générale au sujet du *Timée* et elle comporte une référence à l'aphorisme vers lequel convergent les réflexions du *Voile d'Isis*.

Le *Timée* constitue l'exemple paradigmatique de l'usage philosophique du mythe dans l'œuvre de Platon. Le personnage de Timée, à qui on a demandé un discours sur l'origine de l'univers, présente celui-ci comme un « mythe vraisemblable (*eikos mythos*)<sup>27</sup> ». C'est à ce type de discours que s'objectent les épicuriens, pour qui « aucune sorte d'affabulation ne convient à des hommes qui professent le vrai<sup>28</sup> ». Porphyre leur répond en faisant appel à des arguments d'ordre métaphysique. Comme son maître Plotin, il reconnaît trois degrés à la divinité. Au degré le plus haut se trouve l'Un, qui transcende toutes choses. Au second degré se trouve l'Esprit (*Noûs*), qui contient l'ensemble des Formes intelligibles. Au troisième degré se trouve l'Âme du monde, qui est productrice de l'univers. Cette hiérarchie a des implications sur le plan du discours. Les deux premiers degrés de la divinité dépassent toute réalité

---

<sup>25</sup> Macrobe (2001), *Commentaire au songe de Scipion*, I, 2.

<sup>26</sup> C'est un recouplement avec un texte similaire chez Proclus qui a permis d'identifier la source de Macrobe (Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 419-420).

<sup>27</sup> Platon (2001), *Timée*, 29c. La même expression apparaît en 59c et en 68d ; on trouve par ailleurs en d'autres endroits des expressions similaires (d'après Luc Brisson dans *Ibid.*, note 113).

<sup>28</sup> Macrobe (2001), *Commentaire au songe de Scipion*, I, 2, 4.

matérielle et, de ce fait, ne peuvent être abordés que par l'analogie<sup>29</sup>. L'âme du monde, quant à elle, se situe sur le même plan (ontologiquement) que les dieux qui sont à l'origine des phénomènes physiques et c'est la forme du mythe qui lui convient : « quand il s'agit des autres dieux et de l'Âme [...] ce n'est ni inutilement ni pour flatter les oreilles que les philosophes se tournent vers les récits mythiques, mais c'est qu'ils savent que *la Nature déteste s'exposer découverte et nue à tous les regards*<sup>30</sup> ». L'usage du mythe est légitime, et même nécessaire, s'agissant du domaine de la « physique théologique<sup>31</sup> ». On remarque par ailleurs que la justification que formule Porphyre fait intervenir – sous une nouvelle forme – les termes de l'aphorisme « *phusis kruptesthai philei* ». Il parvient ainsi à exprimer l'idée selon laquelle l'âme du monde ne se présente jamais à l'homme que de manière paradoxale : revêtue des formes sensibles.

Porphyre comprend l'aphorisme d'Héraclite en un sens différent de son sens d'origine. Pour lui, « *phusis kruptesthai philei* » veut dire « [l]a nature échappe à notre connaissance à cause de sa faiblesse<sup>32</sup> ». La formule trouve ainsi sa place non seulement dans son discours, mais aussi dans la doctrine qu'il se propose de défendre.

Le fragment 123 d'Héraclite a été l'objet de nombreuses réinterprétations après celle qu'en a donnée Porphyre. Il a suscité, par exemple, l'idée que la nature « cache en elle des vertus occultes » (dans la *magia naturalis*) ou que « l'Être se trouve originellement dans un état de contraction et de non-déploiement » (chez Schelling)<sup>33</sup>. Ce qui montre de la manière la plus éclatante, selon Hadot, le potentiel sémantique que recèle la formule héraclitéenne est cependant le fait que celle-ci continue à jouer un rôle jusque dans la

<sup>29</sup> Plus précisément, Porphyre parle de la comparaison (*similitudo*) et de l'exemple (*exemplum*), deux procédés rhétoriques qui reposent sur l'analogie (d'après Mireille Armissen-Marchetti dans *Ibid.*, note 25).

<sup>30</sup> Macrobe, *Commentaire au songe de Scipion*, I, 2, 13-17, dans Hadot, P. (2004) *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 84 ; Hadot souligne.

<sup>31</sup> Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 84.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 404.

philosophie contemporaine<sup>34</sup>. Heidegger, par exemple, s'est intéressé directement à l'aphorisme d'Héraclite et au sens qu'y prend le mot *phusis*.

Hadot rappelle une notion centrale dans la pensée de Heidegger : la distinction entre l'être et l'étant<sup>35</sup>. L'étant désigne les choses telles qu'elles se présentent dans le monde ; l'être est ce qui fait que les choses sont. Des étants tels que « l'homme, le chien, l'arbre, l'étoile, la table<sup>36</sup> » font continuellement l'objet de notre préoccupation. L'être, quant à lui, fait l'objet d'un oubli<sup>37</sup>. Heidegger se propose de remédier à cet oubli par la répétition de la question de l'être. C'est ce motif qui le pousse à s'intéresser au fragment d'Héraclite. L'interprétation de Heidegger concorde, sur un point, avec celle d'Hadot. Il comprend également le mot « *phusis* » d'après le sens qu'avait celui-ci en grec archaïque ; il le traduit par *Aufgehen*, qui signifie *apparition* ou *éclosion*<sup>38</sup>. Heidegger commet toutefois un contresens (créateur), du point de vue d'Hadot, lorsqu'il identifie la *phusis* à l'être<sup>39</sup>. L'exégèse de l'aphorisme d'Héraclite se présente comme suit, par exemple<sup>40</sup>, dans *Le Principe de raison* :

Héraclite veut dire que se retenir, se tenir en réserve, fait partie de l'être. Il ne dit aucunement par là qu'être ne serait rien d'autre que se dérober, mais bien ceci : sans doute

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>35</sup> Hadot s'était déjà intéressé à cette question dans le cadre de ses travaux de philosophie antique : Hadot, P. (2010), « L'Être et l'étant dans le néoplatonisme », dans Hadot, P., *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, p. 71-88.

<sup>36</sup> Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 390.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 390-391.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 391, d'après Heidegger, M. (1967), *Introduction à la métaphysique*, p. 26.

<sup>39</sup> Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 394.

<sup>40</sup> Heidegger reprend l'interprétation de l'aphorisme d'Héraclite en plusieurs endroits de son œuvre, avec des variantes. Hadot soutient, à la suite de Marlène Zarader (Zarader, M. (1986), *Heidegger et les paroles de l'origine*, p. 41), que ces analyses sont convergentes (Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 390).

l'être se déploie-t-il comme *phusis*, comme dévoilement [...] mais ce dévoilement est inséparable d'un voilement<sup>41</sup>.

La *phusis*, pour Heidegger, c'est le déploiement de l'être. L'être lui-même *apparaît* ; l'être *éclot*. La *phusis*, cependant, est tout aussi bien au principe de la dissimulation de l'être. Dans le contexte du *Principe de raison*, cela veut dire que l'histoire de la pensée occidentale, qui peut être décrite comme « l'histoire de l'être<sup>42</sup> », est également celle de l'oubli de l'être – indissolublement. De manière plus générale, cela signifie que l'être se retire en son essence dans le mouvement même où il se donne en tant qu'étant<sup>43</sup>. C'est pourquoi Heidegger appelle également l'être « le Secret, l'Énigme, le Mystère (*Geheimnis*)<sup>44</sup> ».

L'interprétation que fait Heidegger de l'aphorisme d'Héraclite est liée à l'image du voile qui, traditionnellement, a accompagné la figure de l'Artémis d'Éphèse. Pour celui-ci, les mots « *phusis kruptesthai philei* » veulent dire : « l'Être dévoile en se voilant<sup>45</sup> ». On aura remarqué que l'image du voile était déjà en germe, chez Porphyre, dans l'idée de nudité de la nature (et donc, implicitement, de vêtement). Ce n'est pas seulement le fragment d'Héraclite qui joue un rôle dans la pensée de Heidegger mais l'histoire même des interprétations dont celui-ci a fait l'objet.

Hadot, en se penchant sur les œuvres de Porphyre et de Heidegger (notamment), montre l'efficacité du concept de contresens créateur. Il s'avère possible, en focalisant son attention sur les interprétations divergentes de la formule « *phusis kruptesthai philei* » qu'ont proposées ces auteurs, d'éclairer l'œuvre de chacun d'eux. L'exégèse allégorique apparaît dès lors comme un moteur pour le progrès de la pensée – et, plus largement, de l'histoire.

---

<sup>41</sup> Heidegger, M., *Le Principe de raison*, dans Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 391-392.

<sup>42</sup> Heidegger, M. (1962), *Le Principe de raison*, p. 155.

<sup>43</sup> Zarader, M. (1986), *Heidegger et les paroles de l'origine*, p. 45.

<sup>44</sup> Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 393.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 404.

### 3. Les attitudes existentielles envers la nature

*Le Voile d'Isis* constitue en quelque sorte l'illustration d'une pratique alternative de l'histoire : il témoigne des possibilités qu'offre à l'historien la prise en compte du destin propre aux métaphores et aux images<sup>46</sup>. La réflexion qu'y propose Hadot dépasse cependant les seules limites de l'enquête historique. À une interprétation déterminée du fragment 123 d'Héraclite, poursuit celui-ci, correspondent des attitudes existentielles<sup>47</sup> définies envers la nature. L'idée selon laquelle « la nature aime à se cacher », par exemple, a donné lieu à des comportements contrastés vis-à-vis de celle-ci. Certains ont cherché à lui arracher ses secrets alors que d'autres, au contraire, ont cherché à communier avec elle.

Celui pour qui « la nature aime à se cacher » peut se figurer, d'une part, que celle-ci est jalouse de ses secrets et qu'il est légitime de tenter de les lui soutirer par divers moyens. On trouve un exemple de cette attitude, selon Hadot, chez Francis Bacon. Dans le *Novum Organum*, Bacon suggère qu'il est possible d'induire les lois de la nature par l'examen des substances et des phénomènes naturels particuliers que permet l'expérimentation empirique<sup>48</sup>. Il justifie sa démarche en ces termes : « les secrets (*occulta*) de la nature se découvrent mieux sous la torture des arts que dans son cours naturel<sup>49</sup> ». Cette formule rappelle une image qui était en usage dans la mécanique et la magie antiques : celle d'une procédure judiciaire<sup>50</sup>. Bacon se représente l'expérience (proto-)scientifique comme un interrogatoire ou, plus précisément, comme une séance

---

<sup>46</sup> Hadot, sur ce point, reconnaît sa dette envers Blumenberg, H. (2006), *Paradigmes pour une métaphorologie*, Paris, Vrin, 208 p. La thèse de Blumenberg est qu'il existe des « métaphores absolues », c'est-à-dire des images qu'il est impossible de subsumer sous un concept et qui, à ce titre, jouent un rôle indépendant dans l'histoire de la pensée (*Ibid.*, p. 7-12).

<sup>47</sup> Sur le concept d'attitude (existentielle), voir Hadot, P. (2006), *Introduction aux Pensées de Marc Aurèle. La Citadelle intérieure*, p. 491-495.

<sup>48</sup> Bacon, F. (1762), *Novum Organum Scientiarum*, I, XCIX.

<sup>49</sup> Bacon, F., *Novum Organum*, I, XCVIII, dans Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis*, p. 167 ; les parenthèses sont d'Hadot. Le mot « torture » traduit le latin « vexationes ».

<sup>50</sup> Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 131-134.

de torture. La mécanique, la magie et l'expérimentation ont en commun de chercher à obtenir, par une action directe sur la nature (ou sur une divinité qui lui est associée), un résultat contraire à la marche habituelle de celle-ci<sup>51</sup>. Hadot qualifie ce genre d'attitude de « prométhéenne ». Prométhée, fils du Titan Japet, est réputé avoir volé à Zeus le feu pour le donner aux hommes<sup>52</sup> et être à l'origine des sciences et des techniques essentielles à la civilisation grecque<sup>53</sup>. Il peut donc servir de symbole à la lutte des hommes avec la nature. Le fait de lui assigner le rôle de patron permet par ailleurs de souligner le ressort moral d'un tel comportement : la volonté de « secourir l'humanité<sup>54</sup> ». La représentation d'un Prométhée héroïque et bienfaiteur s'est faite de plus en plus présente au cours de la révolution scientifique<sup>55</sup>. Un tableau de Jan Cossiers, datant du XVII<sup>e</sup> siècle, montre par exemple Prométhée descendant de l'Olympe une torche à la main et jetant un regard derrière lui comme pour assurer sa retraite (annexe 2). Hadot a vraisemblablement en tête cette sorte d'image.

La formule « la nature aime à se cacher » peut, d'autre part, inspirer une attitude de révérence envers la nature. C'est le cas, cette fois, dans l'œuvre de Goethe. Hadot s'intéresse particulièrement aux romans dits « de formation » (*Bildungsroman*) où Goethe propose de suivre le jeune Wilhelm Meister dans sa découverte du théâtre, de la littérature, de la peinture et du chant. Il mentionne entre autres la rencontre que celui-ci fait d'un peintre dans *Les Années de voyage* :

Il [Wilhelm Meister] s'identifiait intimement à son nouvel ami et [...] il apprit à voir le monde avec les yeux de l'artiste, et tandis que la nature déployait *le mystère au grand*

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 143 et suiv.

<sup>52</sup> Hésiode (2014), *Théogonie*, v. 560-570.

<sup>53</sup> Eschyle (1947), *Prométhée enchaîné*, v. 445-506.

<sup>54</sup> Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 138.

<sup>55</sup> Ginzburg, C. (1976), « High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », p. 38.



*jour* de sa beauté, il se sentait irrésistiblement attiré vers l'art, qui en est le plus digne exégète<sup>56</sup>.

Goethe s'exprime sous une forme paradoxale : les secrets de la nature constituent un « mystère » alors même que la nature se révèle « au grand jour »<sup>57</sup>. Le peintre véritable est celui qui saisit le sens de ce paradoxe et qui reproduit par son geste créateur le mouvement même qui s'exprime devant ses yeux<sup>58</sup>. On trouve des comportements analogues, d'après Hadot, dans la poésie et dans la philosophie de la nature (antique en particulier)<sup>59</sup>. Hadot place ce genre d'attitude sous le signe d'Orphée. Ce dernier, selon la légende, aurait été en mesure de charmer les « êtres vivants et non vivants<sup>60</sup> » au son de la lyre. Les poèmes qui lui sont attribués auraient par ailleurs joué un rôle dans les cultes à mystères répandus dans la Grèce antique<sup>61</sup>. La figure d'Orphée symbolise ainsi un rapport de continuité avec la nature et elle exprime la possibilité d'une initiation aux secrets de celle-ci. Un tableau de Jacob Hoefnagel, datant lui aussi du XVII<sup>e</sup> siècle, reprend un motif traditionnel et représente Orphée jouant de la lyre devant des animaux dociles (annexe 3). Le caractère enchanté de la scène rappelle la vertu et le danger qu'Hadot trouve à l'attitude orphique : la possibilité d'une communion avec la nature et le risque de tomber dans une forme de primitivisme<sup>62</sup> – et de s'y enliser.

L'image d'une nature qui aimerait à « se cacher » n'a pas uniquement donné forme à l'attitude prométhéenne et à l'attitude orphique : Hadot rappelle par exemple que Socrate, devant la même

---

<sup>56</sup> Goethe, *Wilhelm Meister. Les années de voyage*, dans Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 284.

<sup>57</sup> On peut rapprocher cette idée de celles de voilement et de dévoilement de la *phusis* rencontrées chez Heidegger. Ces dernières ont précisément leur origine, selon Hadot, dans les réflexions au sujet du mystère de l'être apparues au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle dans la pensée allemande (Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 385-387).

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>59</sup> Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 134-135.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 138.

idée, a plutôt choisi de se détourner tout à fait des questions de physique<sup>63</sup>. En développant une réflexion au sujet de deux attitudes existentielles ayant joué un rôle historique aussi important, Hadot incite cependant son lecteur à réfléchir à son propre comportement envers la nature. En symbolisant chacune de ces attitudes par une figure mythique, il fait de cette réflexion une exhortation : Prométhée ou Orphée ?

## Conclusion

L'exposé qui précède ne rend compte que de certains aspects de la réflexion historique que développe Hadot dans *Le Voile d'Isis*. Il permet cependant d'éclairer la manière dont la doctrine de l'interprétation s'approfondit, chez lui, lors du passage de la théorie à la pratique.

Il est remarquable, pour commencer, qu'Hadot prenne le temps d'établir le sens objectif de l'aphorisme « *phusis kruptesthai philei* » avant de faire l'histoire des transformations qu'a connues l'interprétation de celui-ci. C'est avec une rigueur proprement scientifique qu'il s'efforce de reconstituer le jeu de langage au sein duquel se situait cet énoncé et de restituer l'intention qu'avait son auteur. Hadot donne, en quelques pages<sup>64</sup>, un exemple de la manière dont le travail de l'historien peut permettre un dépassement des préjugés (ceux de l'interprète comme ceux du lecteur) et concorde ainsi avec l'idéal d'universalité qui est traditionnellement associé à la figure du philosophe<sup>65</sup>.

C'est avant tout l'autre pôle de la conception hadotienne de l'interprétation, cependant, qui trouve son application dans *Le Voile d'Isis*. C'est parce qu'Hadot s'est intéressé à l'exégèse allégorique et

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 129-130. Ces deux attitudes peuvent par ailleurs coexister : l'homme de science peut admirer le coucher du soleil (*Ibid.*, p. 138-139).

<sup>64</sup> Cette méthode est développée plus amplement ailleurs, en particulier dans Hadot, P. (2006), *Introduction aux Pensées de Marc Aurèle. La Citadelle intérieure*, 566 p.

<sup>65</sup> Hadot a tendance à donner à la recherche d'objectivité un tour éthique, selon le modèle de la vie contemplative défendu par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* (voir par exemple Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 249).

qu'il en a pensé la signification sur le plan herméneutique qu'il est en mesure de retracer l'histoire de l'idée de nature à partir des trois mots de l'aphorisme d'Héraclite. Hadot invite, cette fois, à une pratique alternative de l'histoire. L'historien, s'il veut comprendre le progrès d'une idée, ne doit pas uniquement envisager ce progrès sans précipitation et sans préjugés, mais il doit aussi prendre en compte les images qui, traditionnellement, y ont été associées. Il pourra ainsi identifier les contresens créateurs qui en ont été tirés par les meilleurs interprètes.

La manière dont Hadot met en pratique la théorie qu'il a élaborée au sujet de l'exégèse allégorique peut toutefois paraître étrangement indirecte. Alors qu'il trouve dans la notion de jeu de langage une assise lui permettant de s'engager lui-même dans la recherche d'objectivité, il ne fait apparemment usage du concept de contresens créateur que dans le but de mettre en lumière les pratiques herméneutiques qu'il trouve chez d'autres. Tout se passe comme si l'exégèse allégorique était un moyen d'interprétation dont la connaissance s'avérait indispensable mais qui se trouvait relégué dans un passé plus ou moins lointain après avoir été supplanté par des approches plus scientifiques.

On peut toutefois soutenir qu'Hadot, dans *Le Voile d'Isis*, fait lui-même un usage tacite de l'exégèse allégorique. Pour le comprendre, il faut se rappeler que la pratique de l'exégèse allégorique était étroitement liée, dans l'Antiquité, à l'enseignement rhétorique. L'art de l'orateur reposait en partie sur un art de mémoire, qui consistait dans l'apprentissage de lieux communs extraits des textes classiques. Comme leur nom l'indique, ces « lieux (*topoi, loci*) » étaient présents à la mémoire selon une certaine « architecture » mentale et donc, le plus souvent, sous une forme imagée<sup>66</sup>. C'est tout naturellement que l'orateur mobilisait dans son discours le potentiel sémantique des images issues de la tradition (par la métaphore, la comparaison, etc.). Celui dont le rôle était d'interpréter ce discours, en faisant appel à la notion d'allégorie, prenait cette réalité en compte. Lorsque Hadot symbolise deux attitudes existentielles envers la nature par les figures de Prométhée et d'Orphée, on peut donc y voir le recours à des lieux communs qui ont perduré dans le temps

---

<sup>66</sup> À ce sujet, voir Yates, F. (1966), *The Art of Memory*, p. 1-49.

et qui renferment des ressources sémantiques encore accessibles au lecteur d'aujourd'hui. Hadot développe les linéaments d'une interprétation allégorique des figures de Prométhée et d'Orphée et, ce faisant, il suggère à son lecteur d'en poursuivre l'interprétation par lui-même afin de méditer le rapport qu'il entretient avec la nature.

C'est ce point, bien entendu, qui fait toute l'originalité d'Hadot. Celui-ci se montre en mesure, au moment d'appliquer l'un des principes théoriques qu'il a développés au sujet de l'interprétation, de lui restituer sa finalité pratique, en assumant la dimension rhétorique que présente son propre discours. Sans s'attribuer le génie de produire lui-même des contresens créateurs, il donne à son lecteur la possibilité de faire l'expérience du pouvoir de persuasion inhérent aux images transmises par la tradition. Il lui permet, par le fait même, de repenser son rapport avec le passé, jusque dans ses implications éthiques.

### Bibliographie

- Bacon, F. (1762), *Novum Organum Scientiarum*, Venise, chez Gasparis Girardi, 372 p.
- Bertram, E. (2007), *Nietzsche : Essai de mythologie*, trad. R. Pitrou, coll. « Les Marches du temps », Paris, Éditions du Félin, 457 p.
- Blumenberg, H. (2006), *Paradigmes pour une métaphorologie*, trad. D. Gammelin, coll. « Problèmes et controverses », Paris, Vrin, 203 p.
- Davidson, A. I. et F. Worms (dir.). (2010), *Pierre Hadot. L'Enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 116 p.
- Eschyle (1947), *Les suppliantes. Les Perses. Les sept contre Thèbes. Prométhée enchaîné. Orestie*, trad. P. Mazon, coll. « Collection des universités de France », Paris, Les Belles lettres, 408 p.
- Force, P. (2011), « The Teeth of Time : Pierre Hadot on Meaning and Misunderstanding in the History of Ideas », *History and Theory*, vol. 50, n° 1, p. 20-40.
- Ginzburg, C. (1976), « High and Low : The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Past & Present*, n° 73, p. 28-41.

- Hadot, P. (2010), *Études de philosophie ancienne*, coll. « L'Âne d'or », Paris, Les Belles lettres, 400 p.
- Hadot, P. (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, coll. « Bibliothèque de " L'Évolution de l'humanité " », Paris, Albin Michel, 404 p.
- Hadot, P. (2006), *Introduction aux Pensées de Marc Aurèle. La Citadelle intérieure*, Paris, Le Livre de poche, 566 p.
- Hadot, P. (2010), *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, coll. « L'Âne d'or », Paris, Les Belles lettres, 424 p.
- Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, coll. « Folio Essais », Paris, Gallimard, 394 p.
- Hadot, P. (2005), *Wittgenstein et les limites du langage*, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, Vrin, 128 p.
- Heidegger, M. (1967), *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, coll. « Tel », Paris, Gallimard, 226 p.
- Heidegger, M. (1962), *Le Principe de raison*, trad. A. Préau, coll. « Tel », Paris, Gallimard, 270 p.
- Hésiode (2014), *Théogonie. Les Travaux et les jours. Le Bouclier*, trad. P. Mazon, coll. « Collection des universités de France », Paris, Les Belles lettres, 158 p.
- Macrobe (2001), *Commentaire au songe de Scipion*, vol. I & II., trad. M. Armisen-Marchetti, coll. « Collection des universités de France », Paris, Les Belles lettres, 200 et 234 p.
- Platon (2001), *Timée. Critias*, trad. L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 450 p.
- Yates, F. (1966), *The Art of Memory*, Chicago, University of Chicago Press, 400 p.
- Zarader, M. (1986), *Heidegger et les paroles de l'origine*, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, Vrin, 319 p.

Annexe 1



Frontispice à Gerhard Blasius, *Anatome animalium*, Amsterdam, chez Johannes van Someren, 1681, 496 p.

Annexe 2



Jan Cossiers, *Prométhée apportant le feu*, 1637

Annexe 3



Jacob Hoefnagel, *Orphée charmant les animaux*, 1613



# Au-delà de l'autochtonie : l'étranger dans la philosophie politique de Platon

Andreas Farina-Schroll\*

## I. La division entre Grecs et barbares : peut-on parler d'une pensée de l'étranger chez Platon ?

L'antiquité gréco-romaine est souvent caractérisée comme une société dominée par une vision du monde ethnocentrique, c'est-à-dire une société qui n'accepte pas la diversité culturelle et qui se définirait par l'imposition d'une structure binaire « divisant l'ensemble de l'humanité en deux groupes inégaux : le monde grec et le monde barbare <sup>1</sup> ». Dans un article de 1984, Pierre Salmon remarque néanmoins que la distinction entre Grecs et barbares, bien qu'hégémonique, était déjà contestée par Platon dans le *Politique* qui n'y voyait qu'une réduction des peuples non grecs en une unité purement négative et synthétique<sup>2</sup>. Si cette remarque peut paraître surprenante, c'est qu'un leitmotiv des études platoniciennes voit dans le maître d'Aristote le représentant d'une philosophie de l'identité qui « ne vanterait que les mérites du Même, de l'autochtonie, en niant systématiquement tout ce qui relève de l'altérité<sup>3</sup> ».

La question du rapport qu'entretient Platon avec de l'étranger s'impose d'autant plus qu'elle est marquée d'une ambivalence qui doit être clarifiée, entre curiosité et méfiance. Néanmoins, l'étude de

---

\* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

<sup>1</sup> Salmon, P. (1984), « "Racisme" ou refus de la différence dans le monde gréco-romain », p. 75.

<sup>2</sup> *Ibid.* La remarque de Salmon concerne *Politique*, 262d. Nous reviendrons sur ce passage dans la troisième partie de notre étude.

<sup>3</sup> Bornet, P. (2000), « Platon et les étrangers », p. 117.

l'étranger chez Platon se confronte à un obstacle percutant : aucune thématization de l'étranger à proprement parler n'est offerte au sein du corpus platonicien. S'il est fait référence à de nombreuses reprises aux étrangers dans les *Dialogues*, ces références prennent la forme de remarques éparées, voire d'une succession d'anecdotes sans véritable lien entre elles<sup>4</sup>. Même en mettant de côté le caractère dispersé de ces remarques, force est de constater que l'étranger n'est (presque) jamais étudié pour lui-même<sup>5</sup>, Platon lui accordant davantage la fonction d'un instrument pour expliquer des problématiques d'une autre nature, telle que l'anthropologie, la politique, l'économie ou le langage<sup>6</sup>. En ce sens, l'étude des étrangers dans l'œuvre platonicienne doit être effectuée avec précaution et relève plus de la reconstruction théorique que d'une exégèse précise.

L'intérêt de la question des étrangers, loin de s'affaïsser, subit plutôt un renversement. À défaut d'être un objet d'étude autonome, l'étranger devient une figure cruciale pour circonscrire au moins deux aspects importants de la pensée politique platonicienne : 1) les frontières de la cité ainsi que 2) la figure du citoyen indissociable de celle de l'étranger. Comme le mentionne Étienne Helmer : « Penser l'étranger et penser la citoyenneté, le dehors et le dedans de la cité, relèvent d'une seule et même démarche<sup>7</sup> ». Ainsi, nous tenterons de montrer dans cette étude comment la distinction traditionnelle entre Grecs et barbares, tout en étant relativisée, devient capitale pour comprendre l'origine de la cité chez Platon en prenant pour fil conducteur le mythe de l'autochtonie. Dans la même optique, nous défendrons que si Platon tend à naturaliser la distinction entre Grecs et barbares, ce rapport ne consiste pas en une essentialisation, mais en une politisation. L'articulation de notre étude se fera en quatre temps : 1) le rôle du mythe de l'autochtonie

---

<sup>4</sup> Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 11.

<sup>5</sup> L'une des rares exceptions à cette règle se trouve dans les *Lois* où Platon élabore une typologie de l'étranger. Nous reviendrons sur cet aspect dans la dernière partie de cette étude qui y sera entièrement consacrée.

<sup>6</sup> Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », p. 87-88.

<sup>7</sup> Helmer, E. (2016), « Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers », p. 78.

dans l'origine de la cité, II) la critique méthodologique de la distinction Grecs/barbares, III) la substitution de l'origine mythique de la cité par l'économie et IV) l'intégration paradoxale de l'étranger par son exclusion de la cité.

## II. L'autochtonie comme « fondement et origine » de la cité

L'autochtonie est un mythe civique de fondation, certes répandu dans toute la Grèce, mais particulièrement emblématique de la société athénienne, au point de devenir un passage obligé des discours officiels de la cité, dont l'oraison funèbre à laquelle nous reviendrons un peu plus loin<sup>8</sup>. Les récits autochtones mettent généralement en scène 1) un héros issu de la terre, figure du premier citoyen, donnant naissance à un peuple, ou plus directement, 2) un peuple issu de la terre sans médiation aucune<sup>9</sup>. Quelle que soit la version, un trait commun de tous ces mythes est d'effectuer une économie de la femme dans l'origine de la cité et d'en minimiser l'importance en la déposant de sa fonction reproductrice réduite à une pâle imitation de la fécondité de la terre<sup>10</sup>. Dans le cadre athénien, l'autochtonie sert surtout de lieu commun permettant d'assurer la suprématie politique, sociale et idéologique de ses citoyens<sup>11</sup>. Familier de ce genre de récit, Platon l'utilise très régulièrement dans ses *Dialogues*, mais pour les fins de notre propos, nous nous limiterons à la version exposée dans le *Ménechène*<sup>12</sup>.

Le *Ménechène* aborde le récit autochtone dans le cadre d'une oraison funèbre, le fameux discours prononcé à Athènes chaque

<sup>8</sup> Loraux, N. (1990), *Les enfants d'Athènes : idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, p. 40.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 13. Ce dépouillement du rôle de la femme a également pour conséquence de la rendre étrangère au sein de la cité. À ce sujet, nous renvoyons à l'œuvre citée de Nicole Loraux en général et au chapitre deux en particulier, « Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus », p. 75-117.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>12</sup> En dehors du *Ménechène*, Platon aborde le thème de l'autochtonie en *Protagoras*, 320b ; *Sophiste*, 247c ; *Timée*, 23e et 42d ; *Critias*, 109c ; *République* III, 414c ; *Lois* I, 624a - b ; *Politique* 271a et *Banquet* 191b.

année pour rendre hommage à ceux tombés au combat. Cédant aux supplications du personnage éponyme du dialogue, Socrate se résigne à narrer le discours préparé par Aspasia de Milet pour son mari, le fameux stratège Périclès<sup>13</sup>. Bien plus qu'une glorification guerrière, l'oraison funèbre sert davantage d'occasion pour célébrer la supériorité d'Athènes sur les autres cités en assimilant la figure de l'étranger à l'ennemi qu'il faut combattre<sup>14</sup>. À cette fin, le discours s'organise autour de trois *lieux communs* ou *topoi* qui caractériseraient la prétendue « beauté » de la civilisation athénienne :

Or, s'ils furent excellents [les soldats morts aux combats], c'est qu'ils sont nés de gens qui le furent eux-mêmes. Célébrons donc en premier lieu (a) leur excellente naissance, puis (b) la façon dont ils furent nourris et éduqués, avant de montrer dans (c) les actes qu'ils accomplirent de quelle belle manière et bien digne de ces derniers ils se sont illustrés<sup>15</sup>.

Passons en revue ces trois excellences. La première, la beauté de la race ou de la naissance (*eugéneia*), correspond directement au récit autochtone. Loin d'être issus d'une contrée étrangère ou de l'immigration des peuples avoisinants, les premiers Athéniens seraient nés directement de la terre qui constitue le sol athénien, qui les nourrit et qui continue aujourd'hui de les loger, comme une mère bienveillante et protectrice<sup>16</sup>. De plus, les descendants de ces premiers Athéniens ne doivent pas être considérés comme de vulgaires métèques, car ils n'ont jamais quitté le sol de leur mère-patrie et leurs morts continuent d'y reposer<sup>17</sup>. Cette origine singulière a pour conséquence d'assurer la supériorité des Athéniens en fonction d'une double pureté du sang : 1) comme ils appartiennent tous à la même terre-mère, les Athéniens sont tous

---

<sup>13</sup> À titre de comparaison, l'oraison funèbre d'Aspasia comporte de nombreuses similitudes avec celle Périclès dans *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, 34-46.

<sup>14</sup> Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 18.

<sup>15</sup> *Ménechène*, 237a-b.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 237b-c.

<sup>17</sup> *Ibid.*

des frères égaux par la naissance et 2) comme ils n'ont jamais quitté leur sol maternel, les Athéniens ne se sont jamais mélangés avec d'autres peuples ou d'autres cultures, ce qui permet de transmettre cette égalité à leurs descendants ainsi que d'échapper « aux migrations et aux échanges de populations<sup>18</sup> ».

Par suite, l'excellente naissance des Athéniens se reflète également dans la beauté de leurs institutions et de leur éducation (*paideia*) : « L'égalité de notre naissance selon la nature nous contraint à rechercher l'égalité de nos droits selon la loi<sup>19</sup> ». En plus de leur égalité de *nature*, les Athéniens se sont dotés d'un régime politique à leur image qui permet de transférer cette première égalité en une *de fait* ou *politique* : la démocratie. Comme pour la beauté de la race, la beauté du régime démocratique confère une double supériorité aux Athéniens. D'un côté, la démocratie est désignée comme une « aristocratie de l'excellence » (*aristokratia*)<sup>20</sup>, car elle correspond à la fois à la nature des Athéniens et au meilleur régime politique possible. De l'autre côté, la démocratie étant fondée sur *l'égalité*, le régime politique athénien s'oppose à ceux de tous les autres peuples confondus, marqués par *l'inégalité* en raison de l'assemblage hétéroclite de leur population<sup>21</sup>.

Enfin, la beauté du peuple athénien ressort également dans les exploits guerriers qu'ils ont accomplis. À l'encontre de la vérité historique, Socrate/Aspasie élabore une grandiose reconstitution des différentes luttes qu'a menées Athènes<sup>22</sup>. Que ce soit contre les Perses, les Lacédémoniens ou la coalition de tous les Grecs et les barbares réunis, les Athéniens seraient toujours revenus vainqueurs de leurs conflits et contrairement aux autres peuples, ils n'auraient

<sup>18</sup> Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 19.

<sup>19</sup> *Méxène*, 239a.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 238c. Le choix de traduction inusité s'explique en partie par la volonté du traducteur d'inscrire le régime politique des premiers Athéniens dans le lexique de l'« excellence » auquel Socrate renvoie depuis le début de l'éloge, ou du moins, de rendre ce renvoi explicite. De même, la qualification paradoxale de la démocratie comme d'une aristocratie n'est pas sans s'accompagner d'un certain caractère polémique. Cf. Note 65 du *Méxène*, trad. D. Loayza, Paris, GF Flammarion, 2006, p. 105.

<sup>21</sup> Joly, H., *op. cit.*, p. 20

<sup>22</sup> *Ibid.*

jamais combattu pour les honneurs ou les richesses, mais toujours pour défendre leur liberté ainsi que celle du peuple grec dans son ensemble. À la lumière de cette triple excellence, Socrate/Aspasie conclut à la supériorité naturelle des Grecs sur les barbares, voire à l'animosité naturelle qui règne entre les deux peuples :

Oui, tant il est vrai que la noblesse de notre cité et sa liberté sont aussi solides que saines et naturellement ennemies du Barbare du fait que nous sommes purement grecs et sans mélange de sang barbare ! Des Pélopes, des Cadmos, des Égyptos et des Danaos, ou tant d'autres qui sont barbares par nature et Grecs par la loi, il ne s'en trouve en effet aucun pour constituer avec nous une communauté : nous la constituons à nous seuls en tant que Grecs véritables, sans nous être mêlés à des Barbares, d'où la pureté de la haine dont notre cité est pénétrée à l'égard du naturel étranger<sup>23</sup>...

Le pronostic de cette section est loin d'être encourageant. Non seulement la distinction entre Grecs et barbares est assumée en fonction d'un athénocentrisme virulent, mais chacune des étapes de l'éloge funèbre tend à la renforcer en opérant une « coupure d'essence »<sup>24</sup> stricte tant sur le plan naturel que culturel. Si les Athéniens disposent des meilleures lois et se démarquent dans leurs exploits militaires, c'est avant tout en raison de leur disposition naturelle ; les Athéniens sont les véritables Grecs, car ils ne se sont jamais mélangés à un autre peuple. Fulcran Teisserenc ira même jusqu'à dire du *Ménexène* qu'il comporte « sans détour aucun, les propos les plus brutaux que l'on puisse trouver dans la littérature grecque au sujet de la différence entre les Grecs et les Barbares<sup>25</sup> ».

Doit-on immédiatement conclure à la *miso-xénie* de Platon ? Au contraire, la violence du *Ménexène* doit être fortement relativisée. Teinté d'effet de style et d'ironie, le dialogue propose avant tout une virulente critique de la rhétorique en la prenant à son propre jeu par

---

<sup>23</sup> *Ménexène*, 245 c-e.

<sup>24</sup> Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », p. 89-90.

<sup>25</sup> *Ibid.*

le biais d'un pastiche parodique de l'oraison funèbre<sup>26</sup>. D'entrée de jeu, le dialogue comporte un certain nombre d'indices quant à sa portée subversive : 1) la métaphore du jeu est omniprésente dans les premiers instants du dialogue, ce qui insinue qu'il ne faut pas prendre le discours avec sérieux, mais comme un exercice mimétique ; 2) l'oraison funèbre est qualifiée comme un type de discours facile où l'orateur est interchangeable et qui ne peut convaincre qu'un public déjà conquis ; 3) Socrate affirme qu'il est constamment entouré d'étrangers, et par extension, qu'il fait lui-même « figure d'un étranger dans sa propre cité<sup>27</sup> » et 4) l'éloge lui-même est mis dans la bouche d'une étrangère, Aspasia de Milet<sup>28</sup>. Pour Platon, l'oraison funèbre n'est rien d'autre qu'un discours stéréotypé qui conforte le public athénien dans sa vanité derrière une vision idéalisée de leur propre cité. Loin d'approuver ce genre de récit, le dialogue a pour ambition de révéler cette image de la cité athénienne pour ce qu'elle est véritablement : une pure et simple fiction mensongère qui n'est pas sans aller avec certaines contradictions internes, dont la plus importante concerne la continuité de l'ordre naturel et de l'ordre culturel. Si le discours culmine sur la supériorité naturelle des Grecs sur les barbares, Socrate/Aspasia est obligé(e) de nuancer cette distinction en admettant une différence entre les Grecs par *nature* (les Athéniens) et les Grecs par les *lois*, mais barbares par *nature* (tous les autres Grecs). La division Grecs/barbares, d'apparence rigide et unilatérale, admet une gradation qui ruine l'unité du peuple grec, car en raison des critères de l'autochtonie, seuls les Athéniens peuvent être qualifiés d'authentiques Grecs : « Tous les Grecs, sauf les Athéniens, se trouvent être des Barbares<sup>29</sup> ». Paradoxalement,

---

<sup>26</sup> *Ibid.* ; Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 21 ; Loraux, N. (1974), « Socrate et le contre poison de l'oraison funèbre. Enjeux et signification du Ménexène », p. 202-204 ; Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », p. 89-92.

<sup>27</sup> Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 15.

<sup>28</sup> *Ménexène*, 234a - 236d.

<sup>29</sup> Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », p. 92. Teisserenc voit également dans cette contradiction une critique subtile de Platon à l'égard des Athéniens qui seraient en vérité des Grecs par nature, mais des barbares par les lois.

l'identité des Grecs ne reposerait donc pas sur une distinction de nature, mais bien plutôt sur leur *paideia*, ce qui n'est pas sans faire écho au mythe de Prométhée dans le *Protagoras* où le savoir politique, en raison d'un manque originel de la nature humaine, doit être développé par l'homme pour assurer la cohésion et l'unité de la cité<sup>30</sup>. En somme, si la distinction entre Grecs et barbares existe bel et bien chez Platon, elle ne doit pas pour autant reposer sur une assise mythologique et essentielle, mais elle doit bien plus être comprise dans le cadre de la politique et de la culture.

### III. Mythologie et méthodologie : le mauvais exemple de l'étranger

La révision de la frontière fixe entre Grecs et barbares proposée par le *Ménexène* avait surtout pour visée les prétentions hégémoniques de l'Athènes de l'après-guerre du Péloponnèse. Toutefois, bien plus que son caractère idéologique, la distinction Grecs/barbares suscite un problème d'ordre méthodologique confirmé par les témoignages du *Théétète* et du *Politique* qui soulignent la mauvaise perspective qu'elle adopte, mais aussi son mauvais choix d'opérant logique.

À l'occasion d'une longue digression du *Théétète*, Socrate propose à Théodore d'examiner la différence d'impression que donne l'orateur et le philosophe devant un public. Contrairement à l'orateur, habitué à parler devant une foule et recherchant les honneurs et les louanges, le philosophe se rend ridicule en raison de son ignorance des magistratures et des coutumes au point que son désintéret des objets politiques le fait ressembler à un étranger au sein de la cité où il réside<sup>31</sup>. Si la réputation de l'orateur est visiblement meilleure que celle du philosophe, la valeur de son discours est significativement moindre, car son objet est affecté par sa « vue tout à fait trouble et courte<sup>32</sup> ». Aux yeux du philosophe, c'est plutôt l'orateur qui est ridicule, car il ne possède qu'un discours préfabriqué et il est incapable de prévoir à long terme. Ainsi, quand

---

<sup>30</sup> *Protagoras*, trad. F. Ildefonse, 321c-322d.

<sup>31</sup> *Théétète*, trad. M. Nancy, 173e. Ce procédé rhétorique, que nous avons déjà souligné dans le *Ménexène*, se trouve également dans l'*Apologie de Socrate*, 17d.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 174e.



l'orateur s'enorgueillit du prestige ou de la richesse de ses ascendants, il ne prend pas en compte que « plus on remonte dans le temps et plus en principe les ancêtres se multiplient<sup>33</sup> » et qu'à travers la succession des générations, il trouvera « des riches et des mendiants, des rois et des esclaves, barbares aussi bien que Grecs<sup>34</sup> ». À l'évidence, le parallèle avec le *Ménexène* s'impose. L'autochtonie, reléguée à des temps immémoriaux, voire à l'intemporalité<sup>35</sup>, souffre du même type de myopie que l'orateur, mais en sens inverse. Alors que l'orateur du *Théétète* part du prestige de sa situation présente pour remonter à l'excellence de ses ancêtres, l'autochtonie, quant à elle, part directement d'une origine glorieuse pour en conclure à la supériorité actuelle des Athéniens sur les autres peuples. Tous deux tentent de fonder leur réputation en se soustrayant à l'ordre du temps et en faisant d'eux-mêmes les membres d'une race à part de l'humanité<sup>36</sup>. La conception mythique ne peut pas constituer un bon fondement de l'origine de la cité, car elle n'est rien de plus qu'un lieu hors du temps, qui n'offre qu'une image fixée de la cité, et à ce titre, qui méconnaît le caractère hétérogène des lignages, donc des individus qui la composent.

L'autochtonie n'est pas un mauvais récit de l'origine de la cité seulement parce qu'elle est un mythe, mais également parce qu'elle repose sur une division hâtive et mal établie : « C'est ainsi que la distinction traditionnelle Grecs/Barbares apparaît aux yeux de l'Étranger d'Élée comme l'exemple même d'une division mal faite<sup>37</sup> ». Cette critique présentée en *Politique* (262a - 264b) a un souci logique et méthodique concernant la rigueur de la méthode *diairétique*, un mode de la dialectique procédant par division en deux, mais qui n'est pas sans s'accompagner d'un intérêt anthropologique<sup>38</sup>. Le reproche de l'Étranger d'Élée se développe en deux étapes. Tout d'abord, la catégorie « barbare » résulte d'un

---

<sup>33</sup> Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », p. 101.

<sup>34</sup> *Théétète*, 175a.

<sup>35</sup> Loraux, N. (1990), *Les enfants d'Athéna.*, p. 49.

<sup>36</sup> Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », p. 101.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 84.

« transfert abusif du nom à la chose<sup>39</sup> ». En plus de détacher les Grecs dans un genre à part et exclusif, la division entre Grecs et barbares procède à l'assimilation indéterminée d'une diversité de peuples hétéroclites sous un vocable unique et négatif, alors que ces différents peuples n'ont pas les mêmes coutumes, ne parlent pas la même langue et n'ont pas nécessairement de lien entre eux<sup>40</sup>. Les barbares ne possèdent aucune unité eidétique véritable et le seul trait commun à tous ces peuples, c'est de ne pas être grecs. En d'autres termes, la division Grecs/barbares procède selon une logique binaire de type A (Grecs) et non-A (barbares/non-Grecs), alors que son choix de référant, les Grecs, semble factice et arbitraire<sup>41</sup>. Pour renforcer cet argument, l'Étranger élabore une brève analogie en affirmant qu'il n'y a pas de différence entre cette division de l'humanité et celle que l'on pourrait faire en mettant le nombre « dix mille » à l'écart pour ensuite diviser les nombres en deux catégories : le « dix mille » et le « non dix mille »<sup>42</sup>. Dans les deux cas, le choix du discriminant est limité, restreignant et exclusif.

Toutefois, une lecture attentive de ce passage montre que ce n'est pas l'aspect négatif de cette division qui est véritablement en jeu (l'Étranger admet des divisions négatives comme celle entre « pair » et « impair » pour les nombres ou celle entre « mâle » et « femelle »/« non-mâle » pour le genre humain)<sup>43</sup>. Le véritable reproche de l'Étranger, c'est que la distinction entre Grecs et barbares effectue une division au sein même du genre humain pris dans son indivisibilité et ce faisant, substitue au genre l'une de ses parties<sup>44</sup>. Pour rendre explicite ce deuxième aspect, l'Étranger procède à nouvelle analogie, cette fois de type zoologique. En effet, l'Étranger nous demande d'imaginer qu'un animal pourvu d'intelligence, comme la grue, décide de séparer le règne animal en deux en prenant comme critère son propre genre « pour l'opposer

---

<sup>39</sup> Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », p. 102.

<sup>40</sup> *Politique*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, 262d-e.

<sup>41</sup> Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », p. 102-103.

<sup>42</sup> *Politique*, 262d.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 262e.

<sup>44</sup> Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 86-89.

aux autres vivants et pour se glorifier elle-même et elle rejetterait en bloc le reste y compris les hommes<sup>45</sup> ». L'erreur de la distinction entre « grue » et « non-grue », c'est qu'elle renvoie implicitement à la distinction entre « animaux intelligents » et « animaux non intelligents » et comme la grue ne prend en compte que son propre point de vue, elle méconnaît qu'il puisse y avoir des animaux intelligents qui ne sont pas des grues, comme l'homme. L'exemple de la grue est manifestement ridicule, mais c'est justement cette optique grotesque qui permet de rendre compte du caractère arbitraire de la distinction entre Grecs et barbares. En toute rigueur, rien n'interdit d'établir une distinction entre les Grecs et les barbares, faute de mieux, à titre de distinction langagière<sup>46</sup>. Le problème, c'est que le terme « barbare » est un stéréotype linguistique chargé idéologiquement qui tente de conférer une fausse unité à des peuples qui n'en possèdent aucune<sup>47</sup>. En d'autres termes, « barbare » est certes un *nom*, mais ce n'est pas un *genre*, car il n'y a pas plus d'*eidos* des Grecs que de n'importe quel autre peuple : « Ils opèrent une discrimination sans division effective, réalisent une partition à laquelle ne correspond aucune spécification réelle<sup>48</sup> ». On ne peut s'empêcher de remarquer la ressemblance entre le reproche de l'Étranger d'Élée et l'avertissement de Socrate dans le *Philèbe* sur le danger de prendre des objets immatériels dans la dialectique de l'un et du multiple : « Mais en revanche, lorsqu'on entreprend de poser l'homme comme unité, le bœuf comme unité ou le beau un et le bien un, voilà alors à propos de quelles unités l'effort considérable mis à les diviser donne lieu à des controverses<sup>49</sup> ».

#### **IV. Le rôle de l'économie et de la psychologie dans la constitution de la cité**

Notre analyse des extraits du *Ménexène*, du *Théétète* et du *Politique* avait pour ambition de montrer l'importance de la distinction entre

<sup>45</sup> *Politique*, 263d

<sup>46</sup> Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », p. 106.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>48</sup> Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 88.

<sup>49</sup> *Philèbe*, 15a.

Grecs et barbares dans la conception mythologique de la cité afin d'en faire surgir la défaillance : 1) Vision stéréotypée et idéalisée de la communauté grecque, 2) abstraction de l'ordre du temps ou 3) vice de procédure logique. Comme si ce n'était pas déjà suffisant, un nouveau travers vient s'ajouter. L'autochtonie ne permet pas de penser les conditions de possibilité de la cité moralement bonne ou heureuse, car elle subvertit et neutralise le véritable principe à l'origine de la cité : l'économie.

C'est à cette conclusion que parvient l'analyse de Étienne Helmer du mythe des deux âges en *Politique* (271d - 272b). Selon l'Étranger d'Élée, l'humanité aurait connu deux âges correspondant à deux natures différentes : l'âge de Zeus, l'époque où nous vivons actuellement, et l'âge de Kronos, une époque mythique où les hommes surgissaient spontanément de la terre sans connaître le moindre besoin, que ce soit la faim, la guerre, les peines ou les plaisirs, mais plus important encore, sans connaître le moindre constitution politique<sup>50</sup>. À première vue, on pourrait croire que le mythe du *Politique* ne serait qu'une lointaine réminiscence du mythe hésiodique des races<sup>51</sup> ; l'âge de Kronos ne serait que l'équivalent platonicien de l'âge d'or dans *Les Travaux et les Jours*<sup>52</sup>, soit un état de félicité nostalgique qu'il faudrait tenter de récupérer. L'homme étant dépourvu d'appétits, le règne de Kronos serait une ère pacifique, sans conflits, mais surtout exempte d'économie, car l'ensemble des besoins des êtres vivants « sont pris en charge par des divinités subordonnées qui en ont la garde<sup>53</sup> ».

Toutefois, ce serait méconnaître la véritable ambition de Platon que de souscrire à cette lecture hâtive. Si la proximité avec Hésiode est avérée, le mythe du *Politique* ne décrit pas pourtant la nostalgie d'une époque merveilleuse, mais la suppression de certaines caractéristiques de la nature humaine qui conduit à un état moralement neutre : « Ce n'est pas l'âge d'or que décrit l'époque de Cronos, mais un état qui n'est par lui-même ni bon ni mauvais<sup>54</sup> ». Priver l'homme de ses appétits permet certes de l'empêcher de

---

<sup>50</sup> *Politique*, 271d-271b.

<sup>51</sup> Helmer, E. (2010), *La part du bronze : Platon et l'économie*, p. 32-33.

<sup>52</sup> Hésiode, *Les travaux et les Jours*, v. 109-120 ; trad. J.-L. Backès, p. 101-102.

<sup>53</sup> Helmer, E. (2010), *La part du bronze*, p. 30.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 33.

succomber à la puissance du désir à l'origine de son malheur et de la dégénérescence de la cité, mais c'est également le priver des moyens lui permettant d'accéder à la vie heureuse par la pratique de la philosophie, ce qui n'est possible que par la maîtrise des appétits, et non leur évacuation<sup>55</sup>. La satisfaction des besoins est certes une condition nécessaire au bonheur, mais non pas suffisante, car « tout dépend de l'usage que nous en faisons, à quelles fins nous les employons<sup>56</sup> ».

Or, plus que son amoralisme, c'est l'apolitisme du mythe qui suscite l'intérêt, car il renvoie tacitement à l'origine de la cité. Sous le règne de Kronos, la cité n'a tout simplement pas sa place, car l'homme n'a aucun besoin à satisfaire : « Comme ce Dieu les paissait, les hommes n'avaient pas de constitution politique et ne possédaient ni femmes ni enfants.<sup>57</sup> ». Toutefois, si les hommes décident de se réunir en une communauté, c'est bel et bien parce qu'ils n'arrivent pas à subvenir *individuellement* à leurs besoins<sup>58</sup>. Ne serait-ce qu'implicitement<sup>59</sup>, la conclusion du mythe est la suivante : concevoir une cité parfaitement autonome est tout simplement impossible, car si l'homme vivait dans un état autarcique tel que le propose le mythe du *Politique*, il n'y aurait aucune raison pour que les hommes se regroupent entre eux.

L'origine mythique de la cité doit être définitivement mise à l'écart, car elle ne correspond absolument pas à la réalité empirique de l'homme. À l'inverse, il faut plutôt partir d'une « reconstruction rationnelle de la cité, destinée à rendre intelligible le monde sensible<sup>60</sup> ». Le véritable moteur de la cité doit être trouvé dans l'économie dont le principe repose sur la démultiplication des besoins telle qu'exposée au deuxième livre de la *République*<sup>61</sup>. Néanmoins, l'économie est affectée d'une *ambivalence interne* qui n'est pas sans faire écho à la forte méfiance que ressent Platon à l'égard

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 32-33.

<sup>56</sup> Helmer, E. (2010), *La part du bronze*, p. 34.

<sup>57</sup> *Politique*, 271e.

<sup>58</sup> Helmer, E. (2010), *La part du bronze*, p. 38.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>61</sup> *République*, II, 369b-374a.

de l'étranger<sup>62</sup>. Autant les besoins sont à l'origine de la cité, autant leur démultiplication ouvre la porte à la démesure de la *pleonexia*, soit l'insatiabilité consistant à toujours vouloir plus que le nécessaire, donc au risque d'une cité malade et moralement dérégulée<sup>63</sup>. L'économie fait et défait la cité ; le principe de génération de la cité est également son principe de corruption. L'économie ne peut donc pas se suffire à elle-même. Pour s'assurer de la constitution sereine de la cité, elle doit être subordonnée à l'art politique, soit être régulée par de bonnes lois<sup>64</sup>. De plus, cette double tendance de l'économique à faire et à défaire doit trouver son origine dans l'anthropologie<sup>65</sup>.

Dans un premier temps, la nécessité des besoins résulte de l'incomplétude fondamentale du corps humain. Contrairement au corps du monde, le corps humain est imparfait, issu du mélange de différents éléments et marqué du sceau de la mortalité<sup>66</sup>. Pour se maintenir en vie, l'homme a donc besoin de combler les défauts initiaux de son corps, ce qui peut être établi par le développement des techniques, dont la pratique de l'économie<sup>67</sup>.

Plus fondamentalement encore, c'est dans le mouvement de l'âme elle-même comme siège des désirs et plus particulièrement dans la partie appétitive de l'âme que se trouve la tendance au dérèglement l'homme et par extension celle de la cité. Bien que désirant également nourritures, boissons et plaisirs sexuels, la partie désirante de l'âme tend à s'accaparer des biens matériels et surtout de l'argent, car il permet de satisfaire virtuellement l'ensemble de nos autres désirs : « Poursuivi comme un moyen, l'argent l'est aussi comme une fin : n'étant rien en particulier, l'argent est en puissance l'équivalent de toutes choses<sup>68</sup> ». Si l'argent n'est pas mauvais en soi, c'est néanmoins lui qui pousse les hommes au besoin du commerce et des échanges et l'appétit dérégulé des richesses peut se solder par

---

<sup>62</sup> Nous reviendrons sur cet aspect dans la dernière partie de notre étude.

<sup>63</sup> Helmer, E. (2010), *La part du bronze*, p. 84.

<sup>64</sup> Helmer, E. (2010), *La part du bronze*, p. 36, 40-41 et 44.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>66</sup> Helmer, E. (2010), *La part du bronze*, p. 69-70.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 71-72.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 81.

une soif de domination symptomatique du déséquilibre de la *pleonexia*<sup>69</sup>.

Cette tendance à s'accaparer des richesses n'est pas une caractéristique spécifique à un peuple en particulier, mais bien un penchant de l'humanité prise en son ensemble, ce qui permet de montrer « que Platon adopte un schéma anthropologique unitaire<sup>70</sup> » qui vient ruiner complètement la distinction entre Grecs et barbares. Pour illustrer ce point, nous allons nous pencher sur le problème de l'isomorphie entre la tripartition de l'âme et celle de la cité au quatrième livre de la *République*.

L'argument proposé par Platon sur la manière dont se transpose la structure tripartite de l'âme entre 1) les appétits, 2) l'ardeur et 3) la raison à l'ensemble de la cité est assez obscur. Derrière cette permutation se cache surtout l'ambition d'assurer à la cité une conception stricte de la justice reposant sur la notion de mesure<sup>71</sup>. De la même manière dont les différents moteurs de l'âme doivent être équilibrés, le bien-être de la cité doit reposer sur l'équilibre des différentes classes qui la composent, entre 1) les producteurs, 2) les auxiliaires et 3) les gardiens. La question est donc de savoir si chacun des citoyens dispose des trois naturels correspondant à chacune des trois classes ou de seulement l'un d'entre eux. Pour y voir plus clair, il suffit de se rapporter au passage suivant :

Ne devons-nous pas, dis-je, reconnaître nécessairement que ces trois mêmes espèces et ces habitus qui se trouvent dans la cité existent aussi en chacun de nous ? Car ils ne sont certainement pas parvenus là provenant de je ne sais qu'elle autre origine<sup>72</sup>.

Dans cet extrait, Socrate affirme clairement que les trois formes de naturel au sein de la cité sont également présentes dans l'âme individuelle de *tous* les citoyens, mais aussi qu'elles provoquent des

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 85-86.

<sup>70</sup> Helmer, E. (2016), « Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers », p. 81.

<sup>71</sup> Kühn, W. (1994), « Caractères collectifs et individuels, Platon République IV, 432d2-436b3 », p. 46-48.

<sup>72</sup> *République*, trad. G. Leroux, IV, 435e.

*habitus*, soit un *caractère* qui prédomine sur les autres. En d'autres termes, loin de ne posséder qu'une seule de ces trois espèces de naturel dans notre âme, c'est plutôt que l'une prend le dessus sur les autres. De plus, deux types de caractères distincts coexistent : 1) le caractère individuel qui représente le naturel dominant dans l'âme du citoyen et 2) le caractère collectif qui représente le naturel dominant dans une cité<sup>73</sup>. Pour appuyer cette thèse, Socrate s'appuie sur trois exemples : 1) les habitants des régions du nord sont davantage portés vers l'ardeur du tempérament, 2) les habitants de la Grèce vers l'amour de la connaissance et 3) les habitants de l'Asie vers l'amour des richesses<sup>74</sup>. Certes, Socrate attribue à ces différents peuples des « stéréotypes concernant les caractères “nationaux”<sup>75</sup> », mais l'important est de remarquer qu'un seul des trois caractères les représente. En toute logique, rien n'empêche qu'un habitant de la Thrace ou de la Scythie soit davantage penché vers l'amour des connaissances, mais cela ne concernera que son caractère individuel et il n'aura aucune incidence sur le caractère de l'ensemble de sa communauté. Plus encore, si cet habitant de la Thrace ou de la Scythie se démarque bien du lot, il n'empêche que le caractère collectif de sa communauté sera également présent en lui<sup>76</sup>. Par conséquent, il n'y a pas de différence de nature fondamentale entre le Grec et le barbare, car les deux répondent à une même structure psychologique : « L'étranger est un homme comme les autres mais ce n'en est pas moins un homme autre<sup>77</sup> ».

## V. L'inclusion par l'exclusion : l'étranger dans la cité

Après cette longue excursion obligée sur le terrain de l'économie et de la psychologie, nous pouvons maintenant mieux comprendre l'attitude de Platon à l'endroit de l'étranger et de son « statut

---

<sup>73</sup> Kühn, W., *op. cit.*, p. 54-55. L'argument que propose Kühn a pour objectif d'opérer une relativisation de la tripartition de l'âme par la mise en valeur des caractères politiques et nationaux.

<sup>74</sup> *République*, IV, 435e-436a.

<sup>75</sup> Kühn, W., *op. cit.*, p. 53.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>77</sup> Helmer, E. (2016), « Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers », p. 79.



ambigu : admis et exclus, tout à la fois<sup>78</sup> ». Le témoignage de la *République* étant assez silencieux sur ce point, nous allons donc tourner notre regard vers la typologie de l'étranger établie par l'Athénien dans les *Lois*.

La première chose qu'il faut remarquer, c'est que les classifications qu'offre Platon sont souvent d'ordre axiologique et qu'elles prennent plutôt la forme d'une hiérarchisation que d'un véritable projet descriptif<sup>79</sup>. Certes marqué par une forte animosité à leur égard, Platon reconnaît néanmoins un rôle positif à l'étranger, bien que très limité<sup>80</sup>. Cette suspicion ne doit pas être comprise en fonction d'un motif raciste et idéologique, mais bien plutôt en fonction de motifs économiques et politiques. Premièrement, l'étranger fait souvent office de la figure du commerçant<sup>81</sup>. La cité ne peut pas fermer définitivement ses barrières ne serait-ce que par besoin de s'approvisionner en ressources et en biens, mais également pour ne pas laisser d'elle la mauvaise réputation de la *xénélasie*, soit d'une cité inhospitalière et non accueillante<sup>82</sup>. La cité doit se résoudre à la nécessité du commerce, donc au risque d'introduire un élément étranger au sein de la cité. La défiance de Platon ne concerne donc pas tant l'étranger en tant que tel, mais bien plutôt la pratique du commerce souvent symptomatique de la dérégulation des désirs et de l'insatiabilité de l'appétit des richesses à l'origine de la dégradation de la cité<sup>83</sup>.

Deuxièmement, l'hostilité de Platon se base sur un constat empirique : la plupart des autres cités ont de mauvaises mœurs, car elles ont de mauvaises lois. Introduire un étranger dans la cité, c'est

<sup>78</sup> Joly H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 39.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 12 et 22.

<sup>80</sup> Helmer, E. (2016), « Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers », p. 79.

<sup>81</sup> L'exemple le plus célèbre de cette assimilation entre l'étranger et le commerçant reste sans doute celui de Céphale de Syracuse, père du sophiste Lysias et marchand d'armes, dont la conception de la justice, exposée en *Rép.*, I, 330d-331e, repose précisément sur une logique d'échange exprimée en termes économiques.

<sup>82</sup> Bornet, P. (2000), « Platon et les étrangers », p. 119.

<sup>83</sup> Helmer, E. (2016), « Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers », p. 81-82.

ainsi courir le risque de l'exposer au caractère collectif d'une autre cité potentiellement défaillante et donc à son influence corruptrice<sup>84</sup>. Pour limiter ces deux risques, l'Athénien propose de classifier les étrangers en quatre catégories spécifiques visant à restreindre leur influence au sein de la cité de Magnésie : 1) le commerçant, 2) le « touriste », 3) le diplomate et (4) l'observateur étranger<sup>85</sup>. Le point commun à ces quatre groupes, c'est qu'ils font tous référence à des étrangers de bref passage au sein de la cité et ils doivent être distingués des métèques qui sont des étrangers de long séjour.

Le statut des métèques est particulièrement intéressant. Bien qu'ils soient admis dans les frontières de la cité, qu'ils peuvent y avoir des enfants et qu'ils entretiennent une forte proximité avec les habitants de Magnésie, les métèques ne peuvent jamais devenir des citoyens à part entière<sup>86</sup>. Les métèques ne peuvent résider en Magnésie que pour une période de vingt ans renouvelable<sup>87</sup> et doivent vivre dans des baraquements contrôlés à l'écart des autres pour éviter tout contact avec les citoyens, mais suffisamment proche pour qu'on puisse venir demander leur aide<sup>88</sup>. Le besoin en métèques s'explique par le fait que la fonction de citoyen devient un métier à part entière ; les citoyens sont exemptés de pratiquer le moindre travail manuel<sup>89</sup>. Les métèques disposent donc d'un statut ambigu : ils sont comme des « citoyens en puissance<sup>90</sup> » reconnus par la cité et ils accomplissent des tâches essentielles à son fonctionnement, mais la frontière avec les citoyens n'est jamais entièrement abolie. Ils sont à la fois inclus et exclus de la cité : « La cité de Platon accueille et intègre, elle n'assimile pas<sup>91</sup> ».

Examinons à présent les quatre catégories d'étrangers de passage susmentionnées. En ce qui a trait aux commerçants, leur rôle dans

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 82

<sup>85</sup> *Lois*, XII, 952d-953e.

<sup>86</sup> Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 39.

<sup>87</sup> *Lois*, VIII, 850b.

<sup>88</sup> *Ibid.*, VIII, 848e.

<sup>89</sup> Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 45 et 53.

<sup>90</sup> Helmer, E. (2016), « Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers », p. 86.

<sup>91</sup> *Ibid.*

la cité est fortement limité et le contact avec eux doit être minimal pour les raisons exposées plus haut<sup>92</sup>. Leur accueil au sein de la cité est fortement encadré : ils sont cantonnés aux marchés et aux ports et leurs activités commerciales sont mises sous surveillance<sup>93</sup>. Le motif de la présence des étrangers de la seconde catégorie est plus d'ordre éthique et esthétique. Ayant entendu les louanges de la cité de Magnésie, ces « touristes » veulent s'y introduire pour observer son excellence morale ainsi que la beauté de ses institutions. Bien que leur accueil soit également encadré, le traitement qui leur est accordé est plus relâché, car ils sont potentiellement moins corrompteurs que les commerçants et « sans doute désireux de tirer un bénéfice moral personnel de leur séjour<sup>94</sup> ». Ils reçoivent la permission de s'installer dans les temples, le nécessaire à leur séjour et le droit à la justice<sup>95</sup>. La troisième catégorie, celle des diplomates, est fortement similaire à la deuxième avec la différence qu'ils ont le droit à un accueil hautement protocolaire et qu'ils sont reçus par les commandants militaires de la cité en raison des motifs politiques de leur séjour<sup>96</sup>.

Avant de parler de la dernière classe d'étranger, il nous faut expliquer le rôle du *théôre*, car 1) il s'agit d'une classe spécifique à la cité de Magnésie et 2) parce que cette classe permet de reconnaître la positivité de l'étranger chez Platon. Contrairement aux trois catégories précédentes, le *théôre* est un citoyen spécialement désigné par la cité de Magnésie qui a pour fonction d'observer les mœurs en vigueur dans les autres cités et de proclamer l'excellence de sa propre cité dans ces contrées étrangères<sup>97</sup>. Le choix du *théôre* n'a absolument rien d'arbitraire : il doit avoir plus de cinquante ans et

<sup>92</sup> *Lois*, XII, 952e-953a.

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> Helmer, E. (2016), « Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers », p. 87.

<sup>95</sup> *Lois*, XII, 953a-b.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 953b-c.

<sup>97</sup> Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 48 et 50. Henri Joly souligne aussi que la fonction du *théôre* comme voyageur-observateur est en partie inspirée du *théôros* archaïque, un prêtre ambassadeur qui conduit une délégation religieuse, mais également de la figure solonienne de la philosophie.

être reconnu pour son excellence morale et intellectuelle. En bref, le *théôre* correspond à l'excellence même du citoyen, ou plutôt, à l'idéal même de citoyenneté : le philosophe. La mission donnée au *théôre* est double : 1) instruire la cité de ce qu'il a vu à l'étranger susceptible d'améliorer son excellence, ses lois et ses mœurs, mais aussi 2) contribuer à faire connaître la bonne réputation de la Magnésie auprès des autres cités<sup>98</sup>. Si nous mentionnons le cas spécifique du *théôre*, c'est que l'Athénien n'exclut pas la rare possibilité qu'une autre cité que la Magnésie puisse mandater des *théôres* à son tour<sup>99</sup>. Dans l'optique improbable où un tel cas se produirait, le *théôre* de la cité étrangère serait reçu avec les grands honneurs en Magnésie et traité en véritable ami de la cité, comme s'il était lui-même un de ses citoyens<sup>100</sup>. Si Platon pouvait faire de l'étranger un véritable citoyen, ce serait dans le *théôre* qu'il trouverait le candidat le plus apte à le devenir. Toutefois, en raison de sa fonction propre d'observateur et non de résident, le *théôre* étranger est également destiné à repartir pour rapporter les merveilles qu'il a pu constater en Magnésie. Finalement, quel que soit le motif de la présence de l'étranger au sein de la cité de Magnésie, il est toujours convenu que son statut à l'intérieur de la cité n'est que temporaire, même s'il est reconnu pour son caractère moral et sa sagesse. Platon reconnaît que la cité ne peut s'affranchir entièrement de son rapport à l'altérité, mais justement parce que l'étranger est naturellement *autre* au sens où il vient d'une *autre* cité avec d'*autres* coutumes, d'*autres* lois et d'*autres* mœurs, il ne peut jamais être entièrement intégré dans la cité. La cité doit reconnaître son rapport à l'*autre*, ce qui ne veut pas dire qu'elle doit le transformer en un *même*, car elle n'a d'existence qu'en fonction de cet *autre* qui la définit.

## VI. Conclusion : de l'étranger à l'altérité

Au travers de ce long périple, nous avons pu explorer comment la philosophie platonicienne, loin de se complaire dans une vision stéréotypée et péjorative de l'étranger, permettait d'en redéfinir le cadre, passant de l'annulation de la distinction entre Grecs et

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 50-51.

<sup>99</sup> *Lois*, XII 953c.

<sup>100</sup> *Lois*, XII 953d.

barbares vers une pensée de l'homme autre. La citoyenneté ne peut être pensée sans l'altérité. Ainsi, l'origine de la cité n'est pas à trouver dans une conception mythique, idéalisée et atemporelle procédant selon le vice d'une distinction mal faite et caricaturale, mais selon des critères économique et psychologique qui permettent de rendre compte de l'unité du genre humain pris dans son ensemble. L'homme, qu'il soit Grec ou barbare, ne diffère pas selon sa nature, mais selon le plus ou moins bon caractère des lois et des coutumes au sein de sa propre cité. Si l'étranger n'est pas condamné, il reste néanmoins le potentiel vecteur d'une corruption de la cité et sa présence, bien que tolérée, doit être fortement encadrée. Platon est certes tributaire d'une anthropologie pessimiste, mais elle a l'avantage de s'appliquer à tous avec le même regard. Cependant, outre le domaine du politique et de l'anthropologie, il serait également intéressant de voir comment la question de l'étranger chez Platon se transpose dans son ontologie et sa métaphysique, notamment dans le *Sophiste* où l'« autre » constitue une catégorie ontologique à part entière<sup>101</sup>. Nous laissons le mot de la fin à Henri Joly : « Tout se passe en effet comme si seul un philosophe étranger pouvait aussi philosopher autrement<sup>102</sup> ».

## Bibliographie

### A. Platon

- (2005), *Apologie de Socrate/Criton*, trad. L. Brisson, Paris, GF Flammarion  
(2006), *Ménexène*, trad. D. Loayza, Paris, GF Flammarion.  
(2006), *Les Lois*, livres VII à XII, trad. L. Brisson et J.-P. Pradeau, Paris, GF Flammarion.  
(2002), *Philèbe*, trad. J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion.  
(2003), *Le Politique*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion.  
(1997), *Protagoras*, trad. F. Ildefonse, Paris, GF Flammarion.  
(2004), *La République*, trad. G. Leroux, Paris, GF Flammarion.  
(1995), *Théétète*, trad. M. Narcy, Paris, GF Flammarion.

<sup>101</sup> *Sophiste*, 255c-e.

<sup>102</sup> Joly H., (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 91.

## **B. Autres**

- Hésiode. (2001), *Théogonie, Les travaux et les Jours, Hymnes homériques*, trad. J.-L. Backès, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique ».
- Thucydide. (1990), *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, trad. J. de Romily, Paris, Robert Laffont.

## **C. Commentateurs et littérature secondaire**

- Bornet, P. (2000), « Platon et les étrangers », *Revue de théologie et de philosophie*, t. 50 n° 2, p. 113-129.
- Helmer, E. (2016), « Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers », *Cités*, Presses Universitaires de France, vol. 4, n° 68, p. 77-90.
- Helmer, E. (2010), *La part du Bronze : Platon et l'économie*, Paris, Vrin.
- Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, Paris, Vrin.
- Kühn, W. (1994), « Caractères collectifs et individuels, Platon République IV, 432d2 - 436b3 », *Revue de philosophie ancienne*, t. 12, vol.1, p. 46-63.
- Loroux, N. (1990), *Les enfants d'Athéna : idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Seuil, coll. « Point ».
- Loroux, N. (1974), « Socrate et le contre poison de l'oraison funèbre. Enjeux et signification du Ménexène », *L'antiquité grecque*, t. 43, vol. 1, p. 172-211.
- Salmon, P. (1984), « “ Racisme ” ou refus de la différence dans le monde gréco-romain », *Dialogue d'histoire ancienne*, vol. 10, p. 75-97.
- Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », *Revue de philosophie ancienne*, t. 32, n° 1, p. 87-136.

# Adorno entre Bach et Schönberg : nature et histoire

Maxime Fortin-Archambault\*

Dans un texte de 1934, Adorno se risque à un pronostic. « After Schönberg, [avance-t-il,] history of music will no longer be fate, but will be subject to human consciousness [.] to a consciousness that changes itself along with reality, on which it knows itself to be dependent, and in which it still intervenes<sup>1</sup> ». Au regard de l'histoire de la musique – occidentale, spécifions –, les compositions du maître de la seconde école de Vienne comportent du *nouveau*. Elles seraient l'occasion d'un *progrès* : la libération de la musique du joug du destin. Après ces œuvres, produire de la musique ne signifierait plus tout-à-fait la même chose. Il ne s'agirait plus de se soumettre aveuglément aux lois qui ont toujours été celles de sa production et de son interprétation, mais d'être impliqué dans la monstration concrète qu'elles sont devenues caduc, qu'autre chose est possible pour la musique que ce qui prend l'apparence de son destin.

La structure de cet argument suit ce qu'Adorno nomme ailleurs l'histoire de la nature (*Naturgeschichte*) en souhaitant souligner le lien dialectique qui unit les concepts traditionnels d'histoire et de nature. Tel qu'il le trouve à même l'histoire de la philosophie, le concept de nature réfère à « ce qui est là depuis toujours, ce qui, en tant qu'être donné par avance et agencé à la manière d'un destin, supporte l'histoire humaine, ce qui, en elle, est substantiel<sup>2</sup> ». Plus que les plaines et les montagnes aux couleurs de l'automne, la nature fait office de transcendance stable et éternelle, de substrat pour son contraire : l'histoire. Celle-ci réfère au « mode de comportement des

---

\* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

<sup>1</sup> Adorno, T. W. (2002) [1934], « The Dialectical Composer », p. 207.

<sup>2</sup> Adorno, T. W. (2008), « L'idée d'histoire de la nature », p. 32.

hommes transmis par la tradition, qui se caractérise avant tout par le fait qu'en lui apparaît du nouveau qualitativement parlant<sup>3</sup> ». Or, nature et histoire se fondent l'une dans l'autre lorsqu'on les considère sous l'angle de leur corruption. Elles convergent dans ce qu'il nomme le « caractère périssable de toutes choses<sup>4</sup> ». D'un côté, la nature périt lorsque quelque chose de nouveau fissure la fixité et l'éternité avec laquelle le « naturel » se présente à nous ; de l'autre, l'histoire périt lorsque cette nouveauté reprend le caractère de la chose figée et éternelle.

Armés de ces trois concepts clés (histoire, nature et périssement), il est possible d'offrir une interprétation de ce pronostic adornien et du rôle que joue Schönberg autant dans sa théorie de la musique que dans l'histoire de la musique occidentale elle-même. Le geste compositionnel du viennois est une instance de nouveau, un phénomène historique qui remet en question un morceau d'histoire figé en nature. Son atonalité libre et sa technique dodécaphonique rompent avec ce qui était la règle générale de toute la musique occidentale avant lui : le système tonal. Or, suivant le modèle de l'histoire de la nature, cette nature tonale qu'a fait périr Schönberg est elle-même le périssement d'une nouveauté historique plus vieille, sa fixation en chose figée, éternelle et hors de question. Nous remonterons le cours de l'histoire musicale occidentale jusqu'à l'époque de Werkmeister<sup>5</sup> et de Bach pour retrouver les débats qui entourent la découverte des éléments technologiques sans lesquels la tonalité n'aurait su prendre l'ampleur qu'on lui connaît aujourd'hui. Lorsque la tonalité apparaît comme la découverte technique qu'elle fut, lorsque sa naturalité est ainsi contestée, la musique atonale schönbergienne perd son aura d'intellectualisme et de solipsisme<sup>6</sup>. Elle se révèle plutôt être la prise en compte de ce qui est latent et négatif dans l'histoire de la musique et du matériau sonore, ce qui est refoulé par l'exigence tonale directrice de la production musicale traditionnelle.

---

<sup>3</sup> Adorno, T. W. (2002), « L'idée d'histoire de la nature », p. 32.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>5</sup> Théoricien du tempérament musical important et organiste moins important de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle.

<sup>6</sup> Adorno, T. W. (2008), « The Dialectical Composer », p. 204-205.



## Le tempérament de Werkmeister, Bach et la nature

L'époque de Bach et de Werkmeister est marquée par un problème des plus concrets et matériels sur lequel se penchent les compositeurs et théoriciens de la musique. Plusieurs d'entre eux polémiquent à savoir comment *tempérer* les instruments musicaux. Le système tonal est fait de 12 sons espacés les uns des autres selon la mesure des tons et des demi-tons. Ces sons sont organisés en *gammes* qui les mettent en relation linéaire les uns avec les autres. Il existe plusieurs manières de structurer cette linéarité, ou d'arranger les espacements de tons et de demi-tons dans la gamme, que l'on nomme *modes*. Autrement dit, plusieurs formes de gamme peuvent être remplies par les différentes permutations des 12 différents sons. Par souci de concision et de clarté, concentrons-nous sur les deux cas les plus répandus dans la musique moderne : la forme majeure et la forme mineure. Au total, ces deux modes produisent 24 gammes qui sont l'expression mélodique la plus simple des 24 *tonalités* correspondantes. Celles-ci agissent comme une règle que les mélodies et les harmonies doivent respecter. La gamme de *la* majeur, par exemple, est l'expression mélodique linéaire de la tonalité *la* majeur qui, elle, régule les sons de la gamme de *la* en les hiérarchisant. Une tonalité attribue une priorité à sept des 12 sons en les plaçant sur une position dans la gamme qui leur fait jouer un rôle pilier dans la composition et en reléguant les cinq autres au statut de subalterne. Selon les règles strictes du système tonal, une pièce tonale doit commencer par l'une de trois de ces positions : ou bien la tonique et première note de la gamme, ou bien la médiane et troisième note de la gamme, ou encore la dominante et cinquième note de la gamme. Elle doit également se résoudre, c'est-à-dire se terminer suivant différents modèles d'enchaînement des notes, appelés *cadences*, qui se terminent (la plupart du temps) sur la tonique ou la dominante. Entre ce début et cette fin, le compositeur peut faire appel comme il le souhaite aux notes subalternes pour produire entre autres des effets de tension, ou de transition, à condition bien sûr de résoudre la pièce à la fin. S'il est cependant vrai que ces règles ont été transgressées dans l'histoire de la musique, on ne peut en parler qu'en termes d'une transgression – jusqu'à l'entrée en scène des compositions de Schönberg. Certes, des exceptions à la règle de la résolution existent,

mais celle-ci demeure une exigence. Seule une règle intacte peut être transgressée. C'est seulement l'élaboration de pièces rendant révolue l'exigence de résoudre qui abolissent la règle. Davantage à ce sujet sous peu.

Cependant, quel rapport avec le *tempérament*? Ces règles plutôt simples de la tonalité sont abstraites et théoriques. Elles servent à décrire la manière dont le son doit être travaillé par les compositeurs, du moins à l'époque des polémiques en question, mais il faut encore faire en sorte que les instruments de musique qui doivent rendre audibles les pièces puissent respecter ces règles... ce qui n'est pas gagné! Un tempérament est une tentative de solutionner ce problème des plus concrets. À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, en l'absence d'outils pouvant mesurer les fréquences des sons, la manière de tempérer un piano, par exemple, consiste en une série de calculs de ratios qui concernent la longueur et la taille des cordes. Le résultat de ces calculs dicte comment espacer les sons les uns des autres *sur l'instrument* pour qu'il respecte la tonalité. Lorsque Werkmeister écrit ses traités sur le tempérament, plusieurs de ces tentatives de matérialiser les tonalités dans les instruments existent déjà, mais le problème auquel il s'attaque en est un qui est loin d'être réglé : celui de la modulation. C'est qu'il est possible pour une pièce de naviguer entre les 24 tonalités, de *moduler* de l'une vers l'autre, et l'autre, et l'autre encore, mais il faut que le tempérament des instruments le permette. Les tempéraments pré-Werkmeister (dits inégaux en vertu de leur distribution inégale de l'espace entre les sons) ne passent pas le test de la modulation. Les distances entre les notes adéquates pour qu'une tonalité soit respectée entrent en conflit avec les distances entre les notes adéquates pour qu'une autre tonalité soit respectée. Autrement dit, dans une tonalité l'instrument sonne juste et faux dans l'autre<sup>7</sup>.

Au cœur des débats entourant le tempérament musical, Werkmeister est intéressant pour au moins deux raisons. La première est qu'il produit un tempérament *inégal* qui a néanmoins la vertu de permettre de moduler à partir d'une tonalité dans chacune des autres<sup>8</sup>. Il est donc le premier à offrir une solution crédible et

---

<sup>7</sup> Murray Marbour, J. (1947), « Bach and "The Art of Temperament" », p. 72-73.

<sup>8</sup> Rasch, R. (1983) [1691], « Preface & Introduction », p. 7 et 27.

fonctionnelle au problème de la modulation : le tempérament aujourd'hui nommé Werkmeister III. C'est d'ailleurs précisément ce tempérament que Bach utilisera pour la composition de son *Clavier bien tempéré*<sup>9</sup>, pièce décisive pour la suite de l'histoire de la musique occidentale en tant qu'elle est la « condition pour toute modulation harmonique moderne<sup>10</sup> ». En effet, elle est non seulement la première œuvre à couvrir l'entièreté des 24 tonalités majeures et mineures, mais elle sera étudiée en profondeur par des personnages importants de l'histoire de la musique comme Haydn ou encore Mozart<sup>11</sup>. La pièce de Bach pose en quelque sorte les bases du discours musical occidental. L'histoire de cette musique est, d'une certaine manière, une longue série de tentatives de répondre aux questions que pose cet ouvrage, à titre d'expression sérieuse et cohérente du système tonal. Le « bien tempéré » du titre réfère à son caractère « playable in all keys<sup>12</sup> » assuré par le tempérament de Werkmeister. Sans celui-ci, la pièce n'aurait simplement pas pu être reproduite.

Le second point d'intérêt de Werkmeister est qu'il se fait l'un des premiers et plus fervents défenseurs d'un tempérament qui est encore hors d'atteinte des capacités technologiques de son époque : le tempérament égal<sup>13</sup>, que nous utilisons d'ailleurs aujourd'hui. Comme son nom l'indique, ce tempérament espace les 12 sons également les uns des autres, assurant ainsi lui aussi une réponse au problème de la modulation. Or, lorsque vient le temps pour Werkmeister de défendre ces deux différents tempéraments, apparaissent des considérations qui vont au-delà de la théorie musicale. Si la tonalité et le tempérament sont directement fonction du stade technologique d'une époque – comme le problème de la modulation le montre –, Werkmeister tente pourtant de fonder son tempérament et le tempérament égal dans une *nature*. Il a défendu, par exemple, que : « Musical composition consists of harmonious

---

<sup>9</sup> Kellner, H. A. et Meyer, C. (1994), « Le tempérament inégal de Werkmeister/Bach et l'alphabet numérique de Henk Dieben », p. 283.

<sup>10</sup> Mann, T. (2014) [1947], *Le Docteur Faustus*, p. 100.

<sup>11</sup> Massin, J et Massin, B. (1959), *Wolfgang Amadeus Mozart*, p. 383, 890 et sqq.

<sup>12</sup> Murray Marbour, J. (1947), « Bach and "The Art of Temperament" », p. 68.

<sup>13</sup> Rasch, R. (1983), « Preface & Introduction », p. 34.

variances.’ And it is according to nature and pleasant to progress from one good alteration to another, ‘for art imitates nature’<sup>14</sup> ». C’est qu’une conception théologico-naturelle de l’organisation du monde sous-tend ce type d’affirmation. Elle défend :

that God created the universe according to number, ratio and weight, that music, embodying these ratios in the musical intervals, is an audible reflection of the fundamental proportions and therefore also the mind of god, that humans are microcosms of the macrocosmic universe, and that by hearing these divinely ordered intervals the universal harmonies become internalized and therefore result in the ‘hearing’ of the mind of god, etc<sup>15</sup> .

La tâche donnée au tempérament n’est pas mince : il doit matérialiser la tonalité, c’est-à-dire qu’il doit rendre possible l’expression de l’esprit de Dieu, créateur de la nature. L’auditeur de cette musique – à titre de créature, de partie de cette nature – pourra ainsi s’y retrouver, l’apprécier et y entendre l’esprit de Dieu. Échouer à cette tâche ne s’avère-t-il pas dramatique ? Le non-respect des ratios et des nombres fondamentaux est synonyme d’aller contre la nature. Faillir à la tâche tonale relève du blasphème, de rien de moins qu’un affront commis à l’égard de l’esprit divin.

Les effets de tels arguments sur ce qui fut en fait un moment de nouveauté dans l’histoire de la musique occidentale – l’invention d’un tempérament qui répond au problème de la modulation – méritent notre attention. De manière surprenante, Werkmeister admet lui-même le travail d’un processus historique : « Much can change, for many things which were a revulsion to musicians a hundred years ago are nowadays the most pleasant<sup>16</sup> ». Il s’empresse cependant d’ajouter que ce processus n’est possible que lorsqu’il ne contredit pas la nature, qu’en tant que processus *naturel*. Cette nature, en dehors de laquelle le changement est impensable, substance que la musique doit réaliser, œuvre de Dieu, est en tout

---

<sup>14</sup> Bartel, D. (2015), « Andreas Werkmeister’s final tuning : the path to equal temperament », p. 506.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 505.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 506.

point semblable au concept de nature compris comme « ce qui est là depuis toujours, ce qui, en tant qu'être donné par avance et agencé à la manière d'un destin, supporte l'histoire humaine, apparaît en elle, ce qui, en elle, est substantiel<sup>17</sup> ». Il n'y a besoin d'ailleurs que de quelques modifications pour que ce qui semble archaïque dans ces arguments de Werkmeister devienne criant d'actualité. La nature (physique plutôt que divine) aurait par exemple forgé l'oreille humaine d'une certaine manière à travers son évolution par sélection naturelle. Cette manière fait en sorte que certains intervalles de sons nous plaisent et d'autres non : l'harmonie tonale fait résonner nos oreilles dans leur naturalité, ou encore l'harmonie musicale tonale est harmonie au sens large : belle, bonne, ronde... La dissonance blesserait cette nature et serait donc de mauvais goût. Ce type de thèse sur la musique et ce qu'elle devrait être, nous semble-t-il, doit être relié à ce que Werkmeister fait de la tonalité tempérée, qu'il convient de nommer une *naturalisation*. La seconde n'est que la prolongation adaptative de la première.

### L'atonalité, Schönberg et l'histoire

Dans les termes d'Adorno dans son texte « L'idée d'histoire de la nature », la naturalisation de la nouveauté historique qu'est le tempérament Werkmeister III éclaire l'un des deux versants du « caractère périssable de toute chose<sup>18</sup> ». Ce moment d'histoire, de nouveauté qualitative périt, c'est-à-dire est hypostasié, réifié, ou encore érigé en une norme qui transcende l'histoire (de la musique occidentale) et sur laquelle il faut maintenant s'orienter comme sur un critère de vérité, ou encore sur un critère esthétique. L'histoire s'est renversée en nature, mais une nature d'un type bien spécifique. C'est que, dit Adorno en citant Lukàcs dans le même texte, l'histoire a la fâcheuse tendance à se figer. Lorsqu'elle se fige, le nouveau qu'elle a auparavant vu naître prend la forme d'un donné à l'avance et agencé à la manière d'un destin. La tonalité se transforme en son de l'esprit de Dieu. Le nouveau produit dans

---

<sup>17</sup> Adorno, T. W. (2002), « L'idée d'histoire de la nature », p. 32.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 45.

l'histoire périclit et se présente comme une nature, que la tradition philosophique qualifiera de *seconde*.

L'histoire de la philosophie pullule de différentes déterminations de ce concept. Pour Hegel, par exemple, « seconde nature » nomme le monde des conventions et des coutumes qui s'imposent par le biais d'une nécessité bien précise : celle de l'habitude. La seconde nature est, pour l'être humain, l'habitude de son monde éthique, des manières de faire, de penser et d'être qui caractérisent ledit monde<sup>19</sup>. Qui plus est, affirme Hegel, ces éléments éthiques du monde ont, devant le sujet, « une autorité et une puissance absolues, infiniment plus stables que l'être de la nature<sup>20</sup> ». Pour sa part, Lukács définit dans sa *Théorie du roman* ces étranges éléments du monde comme des « nécessités connues qui restent étrangères aux sens<sup>21</sup> ». Ce n'est donc pas la nécessité qui pousse à manger lorsque l'on a le sentiment de la faim, par exemple, mais celle qui a trait à la manière dont on qualifiera les options à notre disposition comme adéquates ou non pour combler ce besoin, en fonction de l'ensemble d'habitudes desquelles on hérite. Or, pour Lukács, ces habitudes portent les stigmates d'une organisation sociale problématique à maints égards, mais à titre d'habitudes, elles la font paraître naturelle. C'est en cette nature que s'est transformé le moment historique qu'est la nouvelle possibilité d'un discours tonal cohérent (comme le *Clavier* de Bach) rendue concrète par le tempérament de Werkmeister. La nature de laquelle parle ce dernier n'est, véritablement, rien d'autre que de l'histoire qu'il contribue lui-même à figer. Dans les mots de Adorno, « l'histoire figée est nature, ou encore ce qu'il y a de vivant dans la nature [c'est-à-dire ce qui naît et se développe, ce qui est nouveau], et qui s'est figé [, qui a péri,] n'est que le simple résultat d'un devenir historique<sup>22</sup> ».

C'est par rapport à cette naturalisation du processus historique de la musique que l'on peut comprendre le geste que pose Schönberg : il révèle cette naturalisation comme telle. Il montre que ce qui fut un jour nouveau s'est érigé en critère nécessaire et transcendant l'histoire de la musique. Ce geste, c'est son atonalité

---

<sup>19</sup> Hegel, G. W. F. (2003), *Principes de la philosophie du droit*, p. 257.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>21</sup> Lukács, G. (1989), *La théorie du roman*, p. 56.

<sup>22</sup> Adorno, T. W. (2002), « L'idée d'histoire de la nature », p. 44.

libre, et sa technique dodécaphonique. Une pièce atonale libre évacue la priorisation de sept des 12 sons. Elle travaille avec les 12 sons qui n'ont plus de rôle défini, mais qui prennent plutôt leur sens dans leurs interrelations : les intervalles. Une pièce dodécaphonique, pour sa part, se construit sur la base de la même prémisse égalisatrice des sons et y ajoute une exigence des plus strictes. Elle doit éviter systématiquement la répétition. Cette exigence est double : d'une part, aucune note ne peut être rejouée avant que les 12 n'y soit passées – c'est ce que nomme les concepts de série et de sérialisme. D'autre part, cette série ne peut être répétée telle quelle non plus. Les règles qui régissent le commencement et la fin d'une pièce sont par-là abolies, puisqu'elles ne reposaient que sur l'organisation tonale des sons. Il n'y a plus besoin de commencer une œuvre sur la tonique, la médiane ou la dominante, ou de la terminer par une cadence, puisque ces rôles et modèles ont cessé de revêtir le sens que la gamme leur attribuait. Dans la perspective adornienne, il faut considérer le dodécaphonisme comme étant la continuité davantage rigoureuse de l'atonalité libre ; déjà parce que celui-ci est impensable historiquement sans celle-là, mais surtout parce que le dodécaphonisme complète, en quelque sorte, l'atonalité libre.

Ce que Adorno affirme que son dodécaphonisme, Schönberg le trouve à même le matériau musical : « Les nouveaux procédés étaient déjà disposés dans la matière elle-même, ils en avaient été extraits et non pas imposés de force<sup>23</sup> ». La technique des 12 sons n'est ainsi pas une règle transcendante à la manière d'une nature comme l'était devenue la tonalité. Ce matériau, c'est-à-dire ce avec quoi l'artiste travaille, c'est « de l'histoire qui s'est sédimentée<sup>24</sup> ». Il se compose des 12 sons et l'histoire de leur agencement. C'est ce qui fait dire à Adorno que l'on ne compose pas avec des sons, mais avec des relations entre les sons, relations dont les gammes tonales et les techniques atonales sont des exemples.

On peut comprendre de deux manières différentes cette « découverte » par Schönberg du dodécaphonisme à même le matériau musical, c'est-à-dire l'histoire de la musique occidentale.

---

<sup>23</sup> Adorno, T. W. (2006), « Antécédents historiques de la composition sérielle », p. 55.

<sup>24</sup> Adorno, T. W. (2002), « Sans paradigme », p. 38.

La première est redevable du fait que l'on retrouve, à même les différentes compositions de l'histoire de la musique, différentes occurrences de structures ou moments atonaux de compositions, d'usages de tensions, de transgressions de la règle de la résolution, bref de différents traits qui deviendront caractéristiques du dodécaphonisme. L'usage du thème est un exemple parlant de cette présence latente de l'atonalité dodécaphoniste dans l'histoire. Avec Beethoven et Schubert se développe la technique de la variation sur le thème. Celle-ci consiste à faire varier rythmiquement, mélodiquement ou encore harmoniquement une mélodie (le thème). Plus tard, avec Berlioz et Wagner, ces thèmes prennent un rôle narratif dans la composition. Ils seront alors le signal de l'entrée en scène d'un personnage, par exemple. Finalement, ces techniques se retrouveront dans le dodécaphonisme dans les différentes manipulations entourant la série<sup>25</sup>. Les outils de composition qui permettent à une pièce dodécaphonique d'être créée existent ainsi déjà dans le matériau et on peut suivre leur trace en remontant l'histoire des compositions occidentales.

La seconde manière de comprendre la découverte schönbergienne, c'est à titre de présence négative dans l'histoire musicale. Les règles qu'impose la tonalité à la composition sont une certaine manière de circonscrire ce qu'il est possible de faire musicalement parlant. Plus généralement encore, elles sont une manière de tracer la frontière entre ce qui relève de la musique, et ce qui relève du n'importe quoi. Autrement dit, la tonalité est une manière de répondre à la question de la définition de la musique. À force de sa naturalisation, ces frontières apparaissent comme nécessaires, destinales, substantielles, etc. La tonalité pose ainsi une série de questions à la musique que l'on peut résumer ainsi : qu'est-il possible de faire compte tenu de ces règles ? Or, elle s'empresse bien de noter, dans les petites lignes au bas du contrat, qu'il ne faut pas s'en extirper. Après tout, opérer en dehors de ces règles reviendrait à faire autre chose que de la musique... Dans cette mesure, l'atonalité apparaît comme la réponse par excellence à ces questions, lorsque du moins on arrive à considérer la nature comme de l'histoire figée, c'est-à-dire comme une nécessité que l'on peut

---

<sup>25</sup> Adorno, T. W. (2006), « Antécédents historiques de la composition sérielle », p. 57-60.



remettre en question à l'aune du processus historique qui l'a produite. Ainsi, selon Adorno, produire du nouveau en art « ne signifie rien d'autre que saisir à chaque fois le matériau dans l'état le plus avancé de sa dialectique historique<sup>26</sup> ». L'atonalité est celle qui, à la fois offre une réponse à ce qu'il est possible de faire avec le matériau musical à partir des règles tonales, et pose des nouvelles bases permettant de nouvelles questions. Elle répond à la question de ce qu'il est possible de faire en musique en accusant cette question de restreindre injustement la musique à la tonalité et en montrant du même coup que ce qui se situe hors de cette frontière n'est pas nécessairement du n'importe quoi. Le dodécaphonisme est donc la négation déterminée de la tonalité et partant de l'histoire de la musique occidentale jusqu'à elle. L'affirmation selon laquelle :

le meilleur du nouveau en art correspond toujours à un besoin ancien est [ainsi] d'une portée incommensurable ; elle dit d'abord clairement que dans ses manifestations les plus notoires – qu'on discrédite en les qualifiant d'expérimentales – le nouveau est la réponse obligée à des questions irrésolues, mais elle détruit du même coup l'apparence idéologique de la clôture bienheureuse<sup>27</sup>.

La clôture de la tonalité assurée par l'exigence de la résolution, par exemple.

Dans les mots d'Adorno, « toutes les fois que quelque chose d'historique entre en scène, l'historique renvoie au naturel qui périt en lui<sup>28</sup> ». Ce qui périt sous la lame aiguisée de Schönberg, c'est l'apparence idéologique de nécessité de la tonalité, sa soi-disant naturalité. Non : aucun régime de normes naturel, ou transcendant l'histoire humaine, ne nous restreint à la manière tonale de faire. Inversement, « toutes les fois que la seconde nature apparaît, cette nature se déchiffre par le fait que c'est justement son caractère périssable qui s'impose comme sa signification<sup>29</sup> ». Ce que veut dire « périssement de la nature », c'est que son caractère permanent ne

---

<sup>26</sup> Adorno, T. W. (2003), « Réaction et progrès », p. 121-122.

<sup>27</sup> Adorno, T. W. (2002), « Sans paradigme », p. 31.

<sup>28</sup> Adorno, T. W. (2002), « L'idée d'histoire de la nature », p. 44.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 46-57.

tient plus : « La nature elle-même se présente en tant que nature périssable, en tant qu'histoire<sup>30</sup> ». La signification de cette nature est celle de son abolition par l'apparition dans l'histoire de quelque chose qui la contredise, quelque chose de nouveau. Dans les termes de l'histoire musicale, donc, ce à quoi est vouée la tonalité, c'est à être révolue.

Or, réitérons que ceci ne signifie pas que la composition musicale tombe dans le puits du n'importe quoi. Le matériau offre davantage de complexité que les simples règles tonales maintenant révolues. Celles-ci ont, au contraire, permis l'élaboration de maintes techniques de compositions qui, si les règles sur lesquelles elles se fondaient se voient attaquées, ne perdent néanmoins pas leur importance. « On ne peut pas comprendre les œuvres dodécaphoniques simplement comme une somme d'événements dodécaphoniques uniquement en relation dodécaphonique<sup>31</sup> ». Un exemple parlant de ceci est *l'Opus 26* de Schönberg. « Le quintette à vents est une sonate<sup>32</sup> », dit Adorno, auquel on a amputé la composante harmonique tonale. Or, la forme sonate, elle date. Elle est utilisée par maints compositeurs à travers l'histoire musicale occidentale et, comme la tonalité, elle agit comme une règle formelle de composition qui transcende la pratique musicale. Toutefois, dans son court texte du même nom, Adorno démontre que la sonate de Schönberg, pour sa part, est le résultat du développement et de l'exposition des thèmes de la pièce<sup>33</sup>, plutôt que d'être la forme qu'elle doit respecter. Schönberg offre une réponse à la question posée *par l'œuvre*, et non par une règle transcendante. La structure naturelle-historique s'étend donc jusque dans les formes de composition : le dodécaphonisme dissout la tonalité à partir d'elle-même comme le quintette dissout la naturalité de l'harmonie tonale de la forme sonate à partir d'une sonate<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>31</sup> Adorno, T. W. (2003), « Le quintette à vents de Schönberg », p. 128.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 131.

## Conclusion

À la double question du rôle que joue Schönberg dans la pensée adornienne et dans l'histoire musicale occidentale, la réponse est à trouver dans cette intrication de la nature, de l'histoire et de leur périmentement respectif. Schönberg répond à la tendance à « refouler le possible<sup>35</sup> » présente dans l'histoire naturalisée de la musique en offrant une nouvelle voie au matériau et à ses manipulations par les compositeurs. On ne *doit* pas s'en tenir aux choses telles qu'elles sont, « it does not have to be this way, it could be otherwise<sup>36</sup> ». Autrement dit, le compositeur dodécaphonique montre clairement que la naturalité de la tonalité n'est qu'une apparence, idéologique qui plus est. Si la signification de la nature est à trouver dans son périmentement, l'atonalité est précisément ce périmentement de la tonalité comme nature. Elle est ce qui rend révolue la tonalité et ouvre le possible pour la production musicale future. C'est ce qui fait dire à Adorno dans l'introduction à sa *Philosophie de la nouvelle musique* que « ce qui était valable avant la rupture, à savoir la construction d'une cohérence musicale au moyen de la tonalité, est irrémédiablement perdu<sup>37</sup> ».

Or, si elle est ce qui fait périr la nature, l'histoire a elle aussi la fâcheuse tendance à périr, à se figer en seconde nature. En d'autres termes, rien – pas même l'atonalité dodécaphonique, et malgré la teneur qualitative de sa nouveauté – n'est à l'abri d'une naturalisation. L'histoire de la musique suivant Schönberg le montre bien, s'attirant d'ailleurs la célèbre sévérité de Adorno. Le dodécaphonisme a fait école, au sens péjoratif du terme. Une série de compositeurs se sont mis à recréer immédiatement, à la manière du nouveau destin de la musique, les techniques sérielles et dodécaphoniques de composition plutôt que de prendre réellement la mesure du « matériau dans l'état de sa dialectique historique<sup>38</sup> ». Mais, encore une fois, si le dodécaphonisme répond aux besoins et aux questions de la musique tonale, il en pose de nouvelles. Comme « nouvelle seconde nature », il appelle à son propre périmentement –

<sup>35</sup> Adorno, T. W. (1962), *Philosophie de la nouvelle musique*, p. 219.

<sup>36</sup> Young, I. M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, p. 6.

<sup>37</sup> Adorno, T. W. (1962), *Philosophie de la nouvelle musique*, p. 16.

<sup>38</sup> Adorno, T. W. (2003), « Réaction et progrès », p. 121-122.

duquel il est aussi possible de relever les traces à même l'histoire de la musique contemporaine. Le geste électroacoustique à l'égard du matériau – fortement redevable du dodécaphonisme et de son abolition de la hiérarchie tonale qui organisait auparavant les 12 sons – offre un exemple patent de cette prise de la musique par la conscience humaine qu'Adorno valorise. Grâce à de technologies nouvelles tels les haut-parleurs desquels les électroacousticiens jouent, ce qu'il est possible de faire du son s'est transformé. La réalité du son n'est plus un ensemble de moments discrets les uns des autres qui entrent en relation dans un espace musical donné, mais plutôt un continu et constant processus. Le son est devenu *relationalité* sans pôles qui soient fixes, sans notes : un continuum de fréquences. Dans cette mesure, être à l'écoute de ces modifications du son signifierait produire une musique qui rende révolue la division du son en 12 notes, et tous ces autres éléments contenus dans tout art « dont il semble, au moment où l'artiste produit, qu'ils sont naturels, qu'ils vont de soi<sup>39</sup> ». Le pronostic qu'énonçait Adorno s'avère vrai ainsi au moins dans la mesure où, après Schönberg et son geste compositionnel, « toutes les dimensions de la composition [ont fait] l'objet d'une exploration méthodique<sup>40</sup> » qui a « empreint le matériau au même degré que les conquêtes techniques antérieures<sup>41</sup> ».

### Bibliographie

- Adorno, T. W. (2006) [1958] « Antécédents historiques de la composition sérielle », *Figures sonores*, Genève, Éditions Contrechamps, p. 55-68.
- Adorno, T. W. (2008) [1932], « L'idée d'histoire de la nature », *L'actualité de la philosophie et autres essais*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, p. 31-55.
- Adorno, T. W. (2003) [1928] « Le quintette à vents de Schönberg », *Moments musicaux*, Genève, Éditions Contrechamps, p. 127-131.
- Adorno, T. W. (1962) [1958] *Philosophie de la nouvelle musique*, trad. H. Hildenbrad et A. Lindenberg, Paris, Gallimard, 220 p.

---

<sup>39</sup> Adorno, T. W. (1982) [1963], « Vers une musique informelle », p. 297.

<sup>40</sup> Adorno, T. W. (1982), « Vers une musique informelle », p. 297.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 297.

- Adorno, T. W. (2003) [1930], « Réaction et progrès », *Moments musicaux*, Genève, Éditions Contrechamps, p. 121-126.
- Adorno, T. W. (2002) [1960], « Sans paradigme », *L'art et les arts*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 25-41.
- Adorno, T. W. (2002) [1934], « The Dialectical Composer », *Essays on Music*, Berkley and Los Angeles, University of California Press, p. 203-209.
- Adorno, T. W. (1982) [1963], « Vers une musique informelle », *Quasi una fantasia*, Paris, Gallimard, p. 291-340.
- Bartel, D. (2015), « Andreas Werkmeister's final tuning : the path to equal temperament », *Early Music*, vol. XLIII, n° 3, p. 503-512.
- Hegel, G. W. F.. (2003), *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Quadrige/PUF, 816 p.
- Kellner, H. A. et C. Meyer. (1994), « Le tempérament inégal de Werkmeister/Bach et l'alphabet numérique de Henk Dieben », *Revue de Musicologie*, vol. 80, n° 2, p. 283-298.
- Lukács, G. (1989), *La théorie du roman*, trad. J. Clairevoye, Paris, Gallimard, 210 p.
- Mann, T. (2014) [1947], *Le Docteur Faustus*, Paris, Albin Michel, 602 p.
- Massin, J. et B.Massin. (1959), *Wolfgang Amadeus Mozart*, Paris, Le Club Français du Livre, 1202 p.
- Murray Marbour, J. (1947), « Bach and "The Art of Temperament" », *The Musical Quarterly*, vol. 33, n° 1, p. 64-89.
- Rasch, R. (1983) [1691], « Preface & Introduction », dans Rasch, R. et al.(dir.), *Musikallische Temperatur*, Houten, Diapason Press, p. 7-35.
- Werkmeister, A. (1983) [1691], dans Rasch, R. et al. (dir.) *Musikallische Temperatur*, Houten, Diapason Press. 96 p.
- Young, I. M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 275 p.



# Heidegger et Hölderlin : technique et poétique de la « nature »

Karl Racette\*

« Plein de mérite, c'est en poète pourtant que l'homme habite sur terre<sup>1</sup> ».

La réflexion heideggerienne au sujet de la nature en est toujours une qui implique nécessairement la manière dont nous avons hérité du mot lui-même. Penser l'histoire du terme de nature, c'est essentiellement penser notre histoire dans la mesure où le terme de nature est l'une, sinon la parole fondamentale de l'Occident<sup>2</sup>. Notre terme français de nature (ainsi que le terme allemand de *Natur*) provient du latin *natura*, qui se rapporte essentiellement à la naissance, à la venue en présence). La *natura* est en réalité une traduction du terme grec φύσις.

Un moment décisif et fondamental de l'histoire occidentale, nous dit Heidegger, est la traduction systématique des paroles et concepts fondamentaux de la pensée grecque en latin. Si la pensée romaine parvient à traduire les *mots* grecs en latin, elle ne parvient pas à traduire *l'expérience origininaire* qui était inclut dans ces mots<sup>3</sup>. Pour Heidegger, les Grecs ont puisé leurs concepts à partir de leur langue maternelle, souvent de manière violente et déstabilisante pour l'usage commun, mais toujours de façon fidèle au sens qui

---

\* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université de Montréal).

<sup>1</sup> Hölderlin, F. (2005), « Dans un bleu riant... », *Œuvre poétique complète*, p. 886.

<sup>2</sup> Heidegger, M. (1968), « Comment se détermine la φύσις », *Questions I et II*, p. 484.

<sup>3</sup> Heidegger, M. (1967), *Introduction à la métaphysique*, p. 25-26.

s'épanouissait déjà dans les mots eux-mêmes<sup>4</sup>. Lorsque les termes grecs furent traduits en latin, l'appartenance des concepts à la langue grecque ne fut pas transposée dans la langue latine. Ainsi, si les romains parvinrent à traduire les mots, ils ne parvinrent pas à traduire l'expérience qui était contenue en eux, ou du moins, ils le furent partiellement<sup>5</sup>. C'est pourquoi nous ne retrouvons pas à proprement parler de concept de nature chez Heidegger, préférant plutôt parler de φύσις afin de parler de l'expérience occidentale originaire de ce que nous appelons aujourd'hui la nature.

C'est dans ce contexte précis que Heidegger introduit le concept de terre, concept fondamental pour la pensée de ce que nous appelons généralement le second Heidegger. Le concept de terre provient du dialogue que l'auteur entreprend en 1934-35 avec Hölderlin, dans les différents cours qu'il donne cette année sur les poèmes *La Germanie* et *Le Rhin*. Cette rencontre entre le penseur et le poète en est une des plus métamorphosante : ici, le lecteur qui n'a fréquenté qu'*Être et temps* sera totalement surpris par la nouvelle conceptualité dans laquelle s'exprime l'auteur. Cette conceptualité inouïe laissera une forte impression sur un bon nombre d'intellectuels de l'époque, comme nous l'évoque à plusieurs endroits Gadamer<sup>6</sup>. Après 1927, il ne s'agit plus d'expliciter l'être du *Dasein* et ses existentiels fondamentaux en vue de poser la question du sens de l'être. Dans les années 30, il s'agit plutôt de mettre au jour la structure quadripartite de l'être et son rapport avec la poésie : le monde, la terre, les divins et les mortels<sup>7</sup>. Pour le bien de

---

<sup>4</sup> Heidegger, M. (1967), *Introduction à la métaphysique*, p. 27.

<sup>5</sup> Le penseur italien Franco Volpi, dans son texte « Heidegger et la romanité », nous offre une réflexion extrêmement intéressante et féconde sur les bases du dialogue qu'il entreprend avec Heidegger, notamment au sujet du jugement parfois très sévère de ce dernier envers la langue latine. Il existe aussi des concepts latins qui traduisent des expériences proprement latines. En ce sens, plusieurs de nos concepts (politique, juridique et religieux) sont redevables à langue latine et à l'expérience proprement latine qui leur sont inhérent.

<sup>6</sup> Gadamer, H.-G. (2002), « La vérité de l'oeuvre d'art », *Les chemins de Heidegger*, p. 116.

<sup>7</sup> Mattéi, J.-F. (2001), *Heidegger et Hölderlin, Le Quadriparti*, p. 25.



ce court texte, nous nous intéresserons seulement au rapport qu'entretiennent la terre et le monde.

Si les concepts de terre et de monde peuvent, au premier regard, en effrayer plus d'un, il faut restituer l'usage de ces termes au contexte qui les a rendus nécessaires. Selon l'interprétation de Jean-François Mattéi, la reprise heideggérienne de certaines paroles fondamentales des poèmes de Hölderlin répond à l'insuffisance des concepts classiques de la forme et de la matière<sup>8</sup>. Ainsi, le rapport qu'entretiennent la terre et le monde répond à l'insuffisance philosophique de la conception de la chose comme matière informée. Hölderlin, en son vocabulaire et sa conceptualité, aurait été le seul qui a su dépasser les limites du langage de la métaphysique, d'Aristote à Hegel, jusqu'à ses avatars contemporains.

Dans sa conférence de 1935 sur *l'Origine de l'œuvre d'art*, Heidegger nous expose l'insuffisance de la conception traditionnelle du complexe de forme et de matière et son dépassement nécessaire dans les concepts de terre et monde. La difficulté à laquelle Heidegger s'expose est celle que les concepts de forme et de matière consistent véritablement en un « chez soi » de la pensée, où cette dernière habite depuis deux millénaires. Ainsi, toute approche contemporaine de la chose est héritière de la compréhension occidentale de la forme et de la matière, qui traduisent essentiellement l'expérience aristotélicienne de la chose. Dans l'horizon de la pensée occidentale, dont nous sommes les plus récents héritiers, toute chose se présente comme étant un mélange d'une forme et d'une matière, d'un contenant et d'un contenu, prenant plusieurs figures différentes dans l'histoire, mais qui manifeste toujours une expérience similaire de la chose. Pour donner un exemple, on dirait qu'une statue possède une forme et une matière : elle est faite de marbre (matière) qui prend telle ou telle figure (forme). Dans *l'Origine de l'œuvre d'art*, Heidegger dénote trois différents sens traditionnels de comprendre la chose. En réponse à leur différentes insuffisances, Heidegger se tourne vers Hölderlin, qui a le mérite de puiser sa poésie aux sources mêmes de

---

<sup>8</sup> Mattéi, J.-F. (2001), *Heidegger et Hölderlin, Le Quadriparti*, p. 21.

la langue allemande, laquelle offre de nouvelles possibilités à la pensée.

Sans reprendre l'argument très complexe que déploie l'auteur concernant l'insuffisance de la forme et de la matière, nous pouvons simplement dire que prendre la chose ainsi, c'est, pour Heidegger, lui faire violence :

Par moments, nous avons encore le sentiment que depuis longtemps on a fait violence aux choses en leur intimité, et que la pensée y est pour quelque chose : c'est alors une raison pour renier la pensée, au lieu de la rendre plus pensante [...] Il est vrai que le concept courant de la chose convient, à chaque moment, à toute chose. Et pourtant, dans cette captation, il ne saisit pas la chose en son essence ; il l'insulte<sup>9</sup>.

La chose comme matière informée n'est pas simplement une proposition théorique, elle traduit aussi un rapport pratique et quotidien, essentiellement violent, avec les choses. La chose comme matière informée est une insulte bimillénaire et est l'un, sinon le pilier fondamental de la pensée occidentale.

Pour cette raison, Heidegger se tourne plutôt vers la poésie, qui a été plus en mesure de tendre l'oreille vers la chose, au lieu de lui imposer des catégories conceptuelles prémâchées et sclérosées. Toutefois, Heidegger ne se tourne pas vers n'importe quelle poésie, mais celle du poète allemand Friedrich Hölderlin (1770-1843). Étant conscient de l'insuffisance de la pensée philosophique, Heidegger trouve chez Hölderlin la mise en mot des intuitions fondamentales qui l'animaient depuis le début de son cheminement philosophique. On se souvient que Heidegger avait débuté son parcours en philosophie à la lecture du livre de Brentano portant sur la théorie aristotélicienne des causes. On peut dire, d'une certaine manière, que Heidegger n'est jamais revenu du questionnement portant sur la métaphysique aristotélicienne et le mystère de ses différents sens. C'est à travers sa fréquentation quotidienne de l'œuvre de Hölderlin que Heidegger expérimente une autre manière d'aborder le questionnement d'Aristote.

---

<sup>9</sup> Heidegger, M., *L'origine de l'oeuvre d'art*, p. 23.

Qu'est-ce qu'un monde et qu'est-ce qu'une terre pour Heidegger ? Ceux et celles qui sont familiers avec *Être et temps* ne seront pas totalement dépaysés par le concept de monde chez Heidegger. Le monde, selon Heidegger, est une totalité de tournures, dans laquelle les choses et le *Dasein* se rapportent l'un et l'autre. Le monde n'est pas plus subjectif qu'objectif, c'est leur unité primordiale. La chose, nous dit Heidegger, se rapporte toujours à autre chose : la bouteille d'eau est *pour* boire, la chaise est *pour* s'asseoir, etc. Les choses ont un *pour*, c'est-à-dire que chaque chose renvoie à une autre. La totalité de ces renvois, voilà, rapidement esquissé, ce qu'est un monde pour Heidegger. On pourrait prendre l'exemple d'une chambre comme épiphénomène du monde : le lit est disposé d'une certaine manière *afin que* je me couche dessus, ma table de chevet, sur laquelle repose mon réveil matin, est placée loin de mon lit *pour* être certain que je me lève, je ferme mes rideaux avant d'aller me coucher en prévision du lever du soleil demain matin, etc. La chambre apparaît en tant que chambre dans le fait que les choses se renvoient l'une à l'autre, puis finalement se rapportant toujours à moi, mes projets, mes attentes, mes habitudes, etc. À une échelle plus grande que celle de la chambre, on pourrait parler du monde constitué d'autoroutes, de maison, d'institution, d'histoire, de culture, etc.

Le monde, c'est donc le lieu où se déroulent les différents projets humains : les autoroutes sont là pour différents projets : voyage, travail, visites, *road trip*, etc. Dans la notion de projet se traduit le rapport que nous entretenons avec les choses, renvoyant toujours à un passé qui les a vus naître (la route sur laquelle je roule a déjà été pavée) et à un futur que nous appréhendons, espérons, redoutons, etc. Le monde n'est donc pas une activité purement et simplement subjective. Selon l'expression de Heidegger très connue, le monde « mondanise » (*die Welt weltet*), le monde s'ordonne en monde. Le monde ne se réduit pas ainsi à une idée subjective ou à une construction arbitraire. À l'intérieur de celui-ci, moi, les autres et les choses, nous nous tenons toujours ensemble.

Toutefois, bien que le monde s'ordonne en monde, ce dernier ne tombe pas du ciel. Le monde s'érige sur la terre. C'est ici que la pensée philosophique peut apprendre de la poésie de Hölderlin. Qu'est-ce que la terre ? La terre (*Erde*), dans l'interprétation

heideggérienne d'Hölderlin, reprend la vérité présente dans le mot *natura* et φύσις, mais en se faufilant plus loin. Ce qu'évoque le concept de terre chez Hölderlin, c'est le passage de l'absence à la présence et inversement, le passage de la présence à l'absence. Sur la terre, les montagnes apparaissent et disparaissent au fil des siècles. Roches, plantes, animaux humains et dieux, tout sur la terre naît et meurt : la pierre se forme sous la terre, la plante pousse, les animaux et l'homme naissent, les dieux se manifestent, puis tout finit par retourner au néant qui les a vus naître : la montagne s'érode, la plante se fane, l'animal périt, l'homme meurt, les dieux disparaissent. Au Parthénon, la voix de Zeus ne se fait plus entendre. La terre, c'est le lieu sans raison d'où les choses poussent et entrent en présence, mais seulement un instant, pour ensuite passer de la présence à l'absence. La terre, c'est ce qui héberge toute chose entre naissance et mort.

Le rapport qu'entretiennent la terre et le monde, dans un vocabulaire qui impressionnait tant Heidegger, est celui du combat<sup>10</sup>. Toutefois, Heidegger nous met en garde de croire que le combat doit nécessairement être compris en termes de discorde ou de dispute. Ce que le combat signifie, c'est que la terre n'apparaît qu'à travers le monde et le monde ne se fonde nulle part ailleurs que sur la terre, mais aucun ne se réduit à son autre.

Comme nous l'avons dit, le monde est le lieu où les choses apparaissent en tant que projets, c'est-à-dire, ce qui est pour nous significatif : la forêt m'apparaît en tant qu'endroit où j'aime aller me promener, la montagne, on y grimpe dessus, le ciel nous permet de nous envoler en avions, le soleil est une occasion de faire de la plage. L'ensemble de notre monde s'érige sur ce qui pousse de la terre et est introduit dans une tournure propre aux différents projets dans lesquels nous nous comprenons. Ce que nous nommons « la nature », c'est la manière mondaine de nommer la terre, c'est introduire celle-ci, qui supporte naissance et mort, dans notre monde historique. La science introduit la terre dans le monde en cherchant en elle des lois qu'elle traduit dans des formules. Procédant ainsi, la science « mondanise » d'une certaine manière la terre, à travers elle, la terre nous est accessible comme physique, par

---

<sup>10</sup> Heidegger, M., *L'origine de l'oeuvre d'art*, p. 53.

exemple, mais le monde reste toujours un phénomène essentiellement terrestre.

Nos projets mondains ne sont possibles que pour autant que leur caractère terrestre disparaît : pour que mes bottes soient adéquates pour l'hiver, il faut que le cuir en tant que cuir ne se fasse pas remarquer. Le cuir, provenant de la terre, doit se prêter à marcher. Lorsque mes bottes se font remarquer pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire comme un assemblage de cuir, marcher devient impossible. Lorsque j'use de la table, le bois disparaît dans son usage. Le bois en tant que tel de la table se manifeste à moi quand une écharde entre dans ma peau. Cuir, bois, couleur, son, etc. se cachent à nous dans l'usage des différentes choses du monde. Le fait de se cacher afin de rendre les différents renvois du monde possibles, voilà en quoi consiste la terre pour Heidegger : elle fait apparaître différentes choses qui, en tant que ce qui est imperceptible à la pensée affairée, rend possible les différents usages ainsi que les différents projets mondains.

Dans ce combat, la terre se retire en laissant le monde apparaître. Le rapport qu'entretiennent terre et monde est celui du dé-voilement. Le combat de la terre et du monde, voilà ce que Heidegger appelle la vérité comme dé-voilement ( $\alpha\text{-}\lambda\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\alpha$ ). Dans l'interprétation heideggérienne de la vérité comme  $\alpha\text{-}\lambda\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\alpha$ , il faut entendre le  $\alpha$ -privatif grec (comme le préfixe dé- en français) en tant que négation de la  $\lambda\acute{\eta}\theta\eta$  grecque, entendue comme voilement. Le rapport du monde et de la terre est donc ce qu'il faut entendre chez le second Heidegger comme dévoilement, c'est-à-dire la co-présence de la présence, de ce qui se montre (le monde), et de l'absence, ce qui se cache (la terre). Selon la manière que le monde s'installe sur la terre, c'est une vérité différente qui s'exprime à nous. Les Grecs, par exemple, possédaient un autre monde que le nôtre. La totalité de tournures qui s'installait sur la terre diffère essentiellement de celle qui constitue la nôtre. Heidegger donne l'exemple du temple grec, nous donnant ainsi un aperçu de la manière dont le monde s'instituait sur la terre, c'est-à-dire comment les Grecs expérimentaient la vérité, entendue comme dévoilement :

C'est précisément l'œuvre-temple qui dispose et ramène  
autour d'elle l'unité des voies et des rapports, dans lesquels

naissance et mort, malheur et prospérité, victoire et défaite, endurance et ruine donnent à l'être humain la figure de sa destinée. L'ampleur ouverte de ces rapports dominants, c'est le monde de ce peuple historial. À partir d'elle et en elle, il se retrouve pour l'accomplissement de sa destinée<sup>11</sup>.

Le temple grec manifeste la vérité grecque, le monde grec s'installe et apparaît sur et à travers la terre. Le temple grec manifeste les mœurs, les habitudes, l'éthique, la pensée, la croyance, les espoirs et les craintes du peuple grec. Tout ce que nous venons de nommer n'est sur la terre qu'en tant qu'il se manifeste à travers le roc constituant le temple, à travers le tracé que l'architecte a inscrit dans la pierre. Le monde se met en œuvre seulement sur et à travers la terre. Ce monde qui s'installe sur la terre, Heidegger nomme cela l'institution<sup>12</sup>. Le monde grec, dont nous retrouvons les ruines dans les œuvres d'art et la poésie grecques, s'est institué sur la terre. Cette institution est bien plus que la simple construction du temple grec, c'est l'entièreté des choses qui viennent prendre leur visage à travers l'acte d'instituer :

Sur le roc, le temple repose sa constance. Ce «reposer sur» fait ressortir l'obscur de son support brut et qui pourtant n'est là pour rien. Dans sa constance, l'œuvre bâtie tient tête à la tempête passant au-dessus d'elle, démontrant ainsi la tempête elle-même dans toute sa violence. L'éclat et la lumière de sa pierre, qu'apparemment elle ne tient que par la grâce du soleil, font ressortir la clarté du jour, l'immensité du ciel, les ténèbres de la nuit. Sa sûre émergence rend ainsi visible l'espace invisible de l'air. La rigidité inébranlable de l'œuvre fait contraste avec la houle des flots de la mer faisant apparaître, par son calme, le déchaînement de l'eau. L'arbre et l'herbe, l'aigle et le taureau, le serpent et la cigale ne trouvent qu'ainsi leur figure d'évidence, apparaissant comme ce qu'ils sont<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Heidegger, M., *L'origine de l'oeuvre d'art*, p. 44.

<sup>12</sup> Heidegger, M., *L'origine de l'oeuvre d'art*, p. 68.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 44.

Tout ce que nous venons d'énumérer : tempête, mer, jour et nuit, plantes et animaux, tout cela n'apparaît que dans l'institution du monde grec dans le temple et ses constituants terrestres. Sans dire que ces différentes choses n'existaient pas avant l'institution, elles n'avaient pas de figure, ne se manifestaient pas à nous. Les choses ne se dévoilent que dans l'institution dévoilante qui installe sur la terre un monde. Toutefois, aujourd'hui, le temple grec est le vestige, la ruine d'un monde qui s'est écroulé, qui est retourné à la terre. Si le temple grec apparaît encore aujourd'hui, c'est qu'il est aspiré dans le tourbillon de notre monde, en tant qu'attraction touristique ou objet de la science historique. Ainsi, l'institution est multiple et ne se réduit pas à l'œuvre d'art (l'architecture dans le cas du temple).

On peut relever trois formes d'institutions fondamentales dans la pensée de Heidegger : nous avons vu l'institution de l'œuvre d'art avec l'exemple du temple. À celui-là s'ajoute l'institution de la pensée. La pensée, selon ses différentes formes, est, elle aussi, une manière d'instituer la vérité – il faut ajouter que la science aux yeux de Heidegger n'est pas ici distinguée de la philosophie. Plutôt, la science est une forme de philosophie « régionale ». La science ne manifeste pas une nouvelle manière de dévoiler les choses, mais approfondit un dévoilement philosophique qui la précède. Le dernier type qui retiendra est l'instauration d'un État.

Artistes, penseurs et hommes d'État se rejoignent en ce que les trois ont la possibilité d'instituer une nouvelle configuration du monde sur la terre. Dans cet acte configurateur, les choses apparaissent d'une nouvelle manière. Ces trois figures amènent sur la terre des configurations du monde qui n'existaient pas avant leur acte instigateur. Cet acte est poétique, entendu au sens où c'est la production nouvelle de ce qui n'existait pas avant. Cet acte de « poïésis » est ce que Heidegger nomme la Poésie (*Dichtung*). La Poésie, c'est l'acte instigateur du double mouvement d'éclaircie et de réserve à travers duquel les choses viennent apparaître.

Heidegger écarte plusieurs appréhensions de la poésie. La poésie ce n'est pas 1) une configuration rythmique du dire 2) une représentation figurée 3) une vision du monde (*Weltanschauung*) propre à l'artiste. Heidegger est totalement allergique à la conception de la poésie comme extériorisation esthétique d'un

contenu intérieur<sup>14</sup>. Selon cette conception, le poète aurait des sentiments intérieurs et mettrait ceux-ci, en un souci esthétique, en beaux vers. Là, pour Heidegger, réside l'inessentiel de la poésie. Si ce dont nous venons de parler a quelque chose à avoir avec la poésie, c'est que l'institution de l'artiste, le penseur et l'homme d'État se rapportent toujours à l'élément original qu'est le langage, et le langage est l'œuvre des poètes essentiels d'une langue (On peut penser à Homère et les tragiques pour les Grecs, à Shakespeare pour l'Anglais, Hölderlin pour le futur des Allemands, par exemple). La langue est la première révélation des choses, elle est l'acte d'institution par excellence de la chose :

La tendre sollicitation de la vallée et la menace des montagnes et la mer déchaînée, la sublimité des étoiles, la vie engloutie dans les profondeurs qui est celle de la plante et la vie en arrêt de l'animal, la frénésie calculée des machines et la rudesse de l'agir historial, l'ivresse domptée de l'œuvre créée et la froide audace du questionnement employé à savoir, la sobriété bien assise du travail et la silencieuse réserve du cœur – tout cela *est* langage, n'acquiert ni ne perd l'être que dans l'évènement où advient le langage. Le langage est le règne du milieu de l'être-le-là historial du peuple, et ce milieu configure un monde et tout autant préserve<sup>15</sup>.

Ce n'est qu'à travers l'œuvre du langage que les choses prennent leur visage, viennent nous dire coucou dans notre monde sur la terre. Il ne faudrait pas croire qu'il y a un monde entièrement découpé et que le langage viendrait *après coup* poser des noms sur les choses, comme si l'on avait posé des étiquettes sur les choses afin de les classer. Les choses n'apparaissent que pour autant qu'elles soient nommées. On pourrait dire que les peintures des premiers hommes dans la caverne d'Altamira n'est pas la simple représentation figurée de ce que ces hommes ont vu. Il s'agit d'un

---

<sup>14</sup> Heidegger, M. (1988), *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, p. 27-3.

<sup>15</sup> Heidegger, M. (2008), *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, p. 199.



premier travail de nomination et d'aménagement du monde. Cela se traduit dans le tracé des lignes peintes sur le roc.

Toutefois, il ne faudrait pas croire qu'il s'agit ici d'un idéalisme langagier ou poétique. La force du poète, nous dit Heidegger, n'est pas de dire, mais d'écouter<sup>16</sup>. C'est que nous naissons tous et toutes dans un monde qui a été préalablement nommé par une tradition de poètes et penseurs, d'artistes, de scientifiques, de politiciens, etc. Seulement, dans notre expérience du monde, il arrive que la manière dont nous avons nommé les choses ne suffise pas, ne cadre pas avec ce qui se signifie à nous. Dire que l'amour n'est qu'une réaction chimique du cerveau peut être juste sans être *vrai*, au sens heideggérien. Cette manière de nommer les choses, l'amour dans notre exemple, n'*épouse* pas la chose en question. La chose nous fait signe en ce que les mots sont insuffisants et appellent à une meilleure nomination. Le poète est celui qui est sensible à cet « excédant », à ce « surplus ». C'est celui qui, en écoutant, met en œuvre la vérité qui excède la manifestation présente des choses. Cette mise en œuvre possède la possibilité de s'instituer et de devenir le dévoilement de base de toute chose. Nos représentations de l'amour dépendent de l'ensemble des discours, donc des poèmes, à travers lesquels l'amour prend son visage et se manifeste à nous dans le monde.

La pensée technico-scientifique est le poème de notre époque, c'est-à-dire la manière dont les choses se manifestent à nous aujourd'hui. Le danger ce n'est pas les *iPhones*, la télévision ou les ordinateurs portables. Le danger est que la technique soit *la seule manière* que la chose se révèle à nous. Le danger est que le fleuve du Rhin (ou le Saint-Laurent dans notre cas) ne soit compris que comme une force potentielle d'énergie pour nos centrales hydroélectriques. Les choses nous apparaissent comme *stock* d'énergie que l'on peut puiser. Malgré les différents mérites de la pensée technique, il semble de plus en plus nécessaire de tendre l'oreille au bruit discret du fond des choses qui revendique de se faire entendre. De cette écoute naît l'espoir heideggérien d'instituer un autre monde, dans lequel les êtres humains ne sont pas *que* des ressources humaines et où les choses ne sont pas *que* des *stocks*

---

<sup>16</sup> Heidegger, M. (1988), *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, p. 74-75.

d'énergie. Aux yeux de Heidegger, Hölderlin et d'autres poètes sont en mesure de répondre à cette exigence. Le dialogue entre la pensée et la poésie s'avère donc plus que nécessaire. Voilà en quoi consiste le concept de poésie chez Heidegger. Nous sommes maintenant plus en mesure de comprendre pourquoi «plein de mérite, c'est en poète pourtant que l'homme habite sur terre<sup>17</sup> ».

### Bibliographie

#### Œuvres de Martin Heidegger

- (1973), *Approche de Hölderlin*, trad. Henri Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay, Paris, Gallimard, coll. «Tel».
- (1958), *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, coll. «Tel».
- (1967), *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Khan, Paris, Gallimard, coll. «Tel».
- (2008), *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, traduit par Frédéric Bernard, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de philosophie».
- (1988), *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, trad. Julien Hervier, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de philosophie».
- (1968), *Questions I & II*, trad. Kostas Axelos, J. Beaufret, W. Biemel, L. Braun, H. Corbin, F. Fédier, G. Granel, M. Haar, D. Janicaud, R. Munier, A. Préau et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, coll. «Tel».

#### Littérature secondaire

- Beda, A. (1987), *Hölderlin et Heidegger*, trad. F. Fédier, Paris, PUF, coll. «Épiméthée».
- Franck, D. (2017), *Le nom et la chose. Langage et vérité chez Heidegger*, Paris, Vrin.
- Gadamer, H.-G. (2002), *Les chemins de Heidegger*, trad. J. Grondin, Paris, Vrin.
- Gadamer, H.-G. (2005), *L'herméneutique en rétrospective*, trad. J. Grondin, Paris, Vrin.

---

<sup>17</sup> Hölderlin F. (2005), « Dans un bleu riant... », *Œuvre poétique complète*, p. 886.

- Hölderlin, F. (2005), *Oeuvre poétique complète*, trad. F. Garrigue, Paris, Éditions La Différence.
- Mattéi, J.-F. (2001), *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris, PUF, coll. «Épiméthée».
- Sommer, C. (2017), *Mythologie de l'évènement. Heidegger et Hölderlin*, Paris, PUF, coll. «Épiméthée».
- Volpi, F. (2001), « Heidegger et la romanité philosophique », dans *Revue de métaphysique et de morale*, n° 31, p. 287-300.
- Zarader, M. (1986), *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin.



# Naturalisation de la conscience, énactivisme autopoïétique et énactivisme radical

Simon Rousseau-Lesage\*

Le « problème difficile de la conscience » est aujourd'hui l'expression plus ou moins consacrée<sup>1</sup> pour capturer le problème de savoir pourquoi la base physique de telle expérience subjective (par exemple l'expérience visuelle de rouge) est associée justement à telle expérience plutôt qu'une autre expérience (l'expérience de vert), ou pas d'expérience du tout<sup>2</sup>. Le problème est parfois posé aussi dans les termes du « saut explicatif<sup>3</sup> » apparent entre la perspective « en troisième personne » (donc nos descriptions objectives, qui portent sur le monde physique) et la perspective « en première personne » (la subjectivité ou « l'effet-que-ça-fait<sup>4</sup> » qui accompagne nos expériences subjectives). Dans le milieu de recherche sur lequel nous nous pencherons aujourd'hui, on parle aussi de « naturalisation de la conscience » comme de la possibilité « d'intégrer [les données phénoménales] dans un cadre explicatif où toutes les propriétés admises sont rendues continues avec les propriétés acceptées par les sciences naturelles<sup>5</sup> ». Pour les besoins de cette présentation, j'utiliserai ces différentes expressions de façon

---

\* L'auteur est doctorant en philosophie (Université du Québec à Montréal).

<sup>1</sup> Chalmers, D. (1995), « Facing up to the Problem of Consciousness ».

<sup>2</sup> Voir aussi N. Block dans Block, N. (2009) « Comparing the major theories of consciousness », qui formule le problème en termes similaires.

<sup>3</sup> Levine, J. (1983), « Materialism and qualia : The explanatory gap ».

<sup>4</sup> Traduction libre de l'expression en anglais de « *what-it's-likeness* », suivant l'article de T. Nagel : Nagel, T. (1974), « What is it like to be a bat? ».

<sup>5</sup> Petitot, J. et al. (2002), p. 76.

plus ou moins synonymes, soit comme différentes formulations qui touchent toutes au problème commun de comprendre comment résoudre le gouffre apparent entre expérience phénoménale et réalité physique.

L'objectif principal de ma présentation sera de mettre en lumière des différences assez importantes entre la position dite « autopoïétique » et celle dite « radicale »<sup>6</sup>, sur le problème difficile de la conscience; différences qui, à mon sens, n'ont pas été encore franchement éclaircies par ceux qui travaillent dans ce milieu de recherche. Comme j'espère le montrer, ces différences impliquent des conceptions divergentes, voire opposées du *naturalisme* philosophique, et donc du rapport entre philosophie et sciences empiriques. Cette communication sera déclinée en trois temps : d'abord quelques remarques introductives sur le courant éactif, puis l'exposition des positions autopoïétique et radicale avant de conclure avec quelques remarques critiques.

## 1. Remarques introductives

Le mouvement éactif englobe une famille d'auteurs et de positions assez large, mais c'est d'abord à F. Varela, E. Thompson et E. Rosch, dans leur ouvrage commun de 1991<sup>7</sup> qu'on doit le vocable de « éactif, éaction, etc. ». Les idées développées dans cet ouvrage constituent la base de la branche dite « autopoïétique » du mouvement, branche reprise mais aussi développée et approfondie dans le livre de Thompson de 2007<sup>8</sup>. Ces idées vont cependant inspirer d'autres auteurs qui vont les développer en empruntant des voies différentes que celles suivies dans le premier manifeste éactif, ou en mettant davantage l'accent sur différents aspects. C'est le cas notamment de A. Noë, avec le psychologue K. O'Regan, principaux représentant du courant dit « sensorimoteur » de l'éactivisme<sup>9</sup> ; et c'est aussi le cas de D. Hutto et E. Myin, avec

---

<sup>6</sup> Ci-après abrégés respectivement par ÉA et ÉR.

<sup>7</sup> Varela, F. J., Rosch, E. et Thompson, E. (2016), *The Embodied Mind*.

<sup>8</sup> Thompson, E. (2007), *Mind in Life*.

<sup>9</sup> Voir, par exemple : O'Regan, K. et Noë, A. (2001), « A sensorimotor account of vision and visual consciousness » ; Noë, A. (2004) *Action in Perception* ; O'Regan, K. (2011), *Why Red Doesn't Sound Like a Bell*.

leurs ouvrages de 2013 et 2017 respectivement<sup>10</sup>, qui, eux, forment la mouvance dite « radicale ». Tel que mentionné ci-haut, cette communication se concentrera essentiellement sur deux tendances (autopoïétique et radicale), non pas parce que l'énavictivisme sensorimoteur serait moins intéressant, bien au contraire, mais plutôt parce que les différences épistémologiques plus fondamentales qui nous préoccupent dans le cadre de ce colloque (sur le naturalisme philosophique, le lien science et données phénoménales) sont beaucoup plus marquées entre l'ÉA et l'ÉR.

Trouver le plus petit dénominateur commun de cette famille relativement large de positions philosophiques (parfois incompatibles vient peut-être seulement au prix d'une certaine imprécision philosophique. C'est là sans doute le prix à payer de toute façon pour une famille qui puise des ressources aussi bien dans la philosophie de l'esprit de tradition plus analytique, dans les avancées les plus récentes en sciences cognitives et en neurosciences, mais aussi bien dans la tradition de la phénoménologie husserlienne.

On peut néanmoins soulever certaines idées générales qui sont partagées par ceux qui se réclament de ce courant de recherche, à commencer assurément par un rejet de l'orthodoxie *cognitivist* et de ses deux piliers théoriques, à savoir le *représentationalisme* et le *computationalisme*. Toutes les positions énavictives rejettent l'idée que la cognition serait nécessairement un traitement linéaire d'opérations abstraites (purement fonctionnelles) sur des représentations, conçues comme des entités symboliques qui représenteraient le monde extérieur de telle ou telle façon. L'énavictivisme rejette l'idée selon laquelle la cognition serait un processus essentiellement passif de réception d'information, de reconstruction d'un « modèle interne », en vue de la production de comportements, croyances, etc. Cette conception plus « classique » des sciences cognitives va généralement de pair avec un *internalisme*, soit l'idée que la cognition serait quelque chose de privé, qui se passe essentiellement dans la tête du sujet, confinée aux limites de la boîte crânienne.

---

<sup>10</sup> Hutto, D. D. et Myin, E. (2013), *Radicalizing Enactivism* ; Hutto, D. D. et Myin, E. (2017), *Evolving Enactivism : Basic Minds Meet Content* ».

Plutôt, le mouvement éactif s'inscrit dans ce que l'on nomme la « cognition 4E<sup>11</sup> » pour : *extended* (étendue), *embodied* (incarnée), *embedded* (située) et *enactive* (éactive); ensemble de théories plus larges que l'éactivisme seul, mais qui partagent plus ou moins les principes suivants, à l'encontre des théories dominantes en science cognitive. *Étendue* parce que l'on considère que les processus cognitifs ne se déroulent pas seulement dans la tête, mais seraient aussi distribués sur les ressources disponibles dans l'environnement, par exemple les outils ou les technologies humaines. *Incarnée* puisque, encore une fois, la cognition ne serait pas essentiellement un phénomène mental, mais serait aussi distribuée sur des ressources corporelles, voire déterminée ou constituée par les potentialités corporelles de l'agent. *Située* renverrait au fait que la cognition est non seulement distribuée dans un environnement physique, mais aussi toujours *située* dans un horizon culturel et social, qui, encore là, informe/détermine certaines opérations cognitives possibles. Finalement *éactive* capturerait surtout l'idée que la cognition est quelque chose que l'on *fait* plutôt que quelque chose qui nous arrive ou, formulé autrement, que la cognition n'est pas seulement ce qui se produit dans le crâne, mais inclut tout le processus d'interactions dynamiques entre le système nerveux, le corps et l'environnement.

Toutes les positions qui s'inscrivent dans la cognition 4E ne sont pas éactives, mais l'éactivisme s'inscrit définitivement dans ce programme de recherche plus large qui remet en question certains des postulats centraux de l'approche dominante en sciences cognitives. La définition précise accordée aux termes ci-haut varie largement d'une approche à l'autre, voire même d'une branche du mouvement éactif à l'autre. Ceci devrait néanmoins nous permettre de situer approximativement l'éactivisme dans le panorama contemporain en philosophie de l'esprit et en sciences cognitives.

---

<sup>11</sup> Voir, par exemple, Menary, R. A. (2010), « Introduction to the special issue on 4E cognition ».



## 2. Énonctivisme et problème difficile de la conscience

### 2.1. Énonctivisme autopoïétique

L'objectif de l'ÉA, explicitement annoncé dans *The Embodied Mind*, était de résoudre le « saut explicatif », de créer une « circulation » entre les sciences naturelles et l'expérience humaine (notamment l'expérience *vécue*, en « première personne »). En bref, leur position face au problème difficile est non-réductionniste : les explications concernant les données phénoménales ne peuvent être épuisées entièrement par des explications théoriques de niveau inférieure (comme les neurosciences, la chimie ou, en définitive, la physique). En fait, leur « solution » au problème consiste moins à rendre les données phénoménales continues avec celles acceptées par les sciences naturelles, plus qu'à rendre les sciences naturelles continues avec les données phénoménales, ce qui va de pair avec une certaine reconceptualisation du « naturalisme philosophique » et en repensant le rapport entre sciences empiriques et expérience *vécue*.

L'une des idées au cœur de l'approche autopoïétique est qu'il y a continuité entre les structures dynamiques et autonomes d'organisation du vivant, et l'esprit humain; ou, comme l'exprime Thompson, que là où il y a cognition, il y a du vivant, et inversement, que là où il y a du vivant il y a cognition, même si sous une forme minimale. Le cas le plus élémentaire de ce type d'organisation autonome serait les processus d'organisation de la cellule, nommés *autopoïèse* d'après les biologistes Varela et Maturana<sup>12</sup> (d'où le nom d'énonctivisme autopoïétique). L'intentionnalité, et, en définitive, la structure de la conscience se trouveraient déjà présentes, même si sous une forme moins complexe, du moment qu'il y a autopoïèse, du moment qu'il y a un vivant. L'exemple le plus connu et probablement le plus cité de Thompson est celui de la bactérie. La bactérie serait dotée d'une

---

<sup>12</sup> Maturana, H. R. et Varela, J. F. (1980), *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*.

« identité » simplement du fait qu'elle cherche à se maintenir à travers le changement matériel. Du fait même de son organisation, la cellule déploie un espace de significations et de valeurs, valeurs et significations qui n'ont de sens qu'en relation à cette identité personnelle. Le sucre dans l'environnement, par exemple, acquiert, pour la cellule la signification de « nutriment ». Thompson affirme par exemple que : « Sucrose belongs to the physical order; sucrose-as-nutrient belongs to the living order. Sucrose has meaning and value as food but only in the milieu that "the system itself brings into existence" or "constitutes for itself"<sup>13</sup> ».

Pour les auteurs de la mouvance autopoïétiques, une description de ces relations sur une base purement mécaniste ou physique, induirait nécessairement une perte de cette dimension normative. Plus encore, et c'est là où se noue vraiment leur position, si nous sommes en mesure de voir cette dimension dans la cellule ou le vivant en général, ce n'est qu'en vertu du fait que notre propre cognition humaine, et, en définitive, l'expérience vécue (subjective) sont elles-mêmes structurées ainsi. Nous sommes capables de saisir ces aspects particuliers du vivant, mais uniquement parce que notre expérience est toujours elle aussi normée, intentionnelle, orientée vers un monde qui se déploie avec telle signification ou de telle façon. Il y a donc, chez les énaïvistes autopoïétique, un argument qu'on pourrait qualifier de *transcendental*, en filiation directe avec l'héritage phénoménologique qu'ils désirent conserver. Pour ces auteurs, il n'y a pas de prise possible sur une quelconque réalité indépendante du sujet; toute expérience n'a de sens qu'en relation avec l'agent qui l'énaïve. Dès lors, l'expérience subjective est, effectivement, une condition de possibilité de toute objectivation : « it is that which makes possible any of our cognitive encounters with any object<sup>14</sup> ». Non seulement l'expérience subjective serait-elle est une condition de possibilité, mais il serait impossible d'en « sortir » ou de retirer la subjectivité de l'équation pour la reconstruire sur une base objective par la suite.

Dans cette perspective, progresser sur le problème difficile de la conscience ne peut se faire par une réduction interthéorique. Plutôt,

---

<sup>13</sup> Thompson, E. (2007), *Mind in Life*. p. 74.

<sup>14</sup> Voir Thompson dans la préface à Varela, F. J., Rosch, E. et Thompson, E. (2016) *The Embodied Mind*. p. XXVIII.

Varela, Thompson et Rosch avancement la proposition, assez ambitieuse, de redéfinir le rapport traditionnellement envisagé entre science et expérience humaine. Il nous faudrait abandonner la conception « objectiviste » traditionnellement partagée par la communauté des chercheurs, donc l'idée que la science nous révèle les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, indépendamment, de toute expérience. Thompson nous dit plutôt que :

Scientific models are distillations of our embodied experience as observers, modelers and interveners. In short, scientific knowledge is not the exhibition of the nature of reality as it is in itself; it is an expression of the relation between our embodied cognition and the world that it purports to know<sup>15</sup>.

Supposément, les énaclivistes ne cherchent pas à nier la valeur ou l'importance de la science, mais cherchent plutôt à changer notre façon de concevoir les sciences empiriques. Celles-ci ne porteraient pas sur la nature des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, indépendamment, mais révéleraient des invariants de notre propre expérience incarnée ou de comment se noue notre relation de signification avec le monde. Or, données phénoménales et données scientifiques pourraient alors être rendues « continues » puisqu'elles porteraient toutes deux sur la même chose, c'est-à-dire la structure de l'expérience vécue. Comme le disait Varela dans son article de 1996 : « Lived experience is where we start from and where all must link back to, like a guiding thread<sup>16</sup> ».

La perspective neurophénoménologique défendue par Varela dans cet article était, au fond, l'application des idées autopoïétiques à un programme de recherche sur le problème difficile. « L'hypothèse de travail » de ce programme est que les données phénoménales ainsi que les données admises par les sciences cognitives se rapportent l'une à l'autre par « des rapports de

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. XXVII.

<sup>16</sup> Varela, F. J. (1996), « Neurophenomenology : A methodological remedy for the hard problem ».

contraintes réciproques<sup>17</sup> ». En s'appuyant sur la méthode phénoménologique, la neurophénoménologie essaie de tirer des données phénoménales chez des sujets entraînés (des invariants phénoménaux, des structures de l'expérience subjective comme, par exemple, la temporalité) tout en essayant d'identifier les mêmes structures dans les données neurologiques. Encore là, un domaine ne peut être réduit à l'autre, mais en mettant en parallèle ces données les unes et les autres devraient se contraindre, se raffiner, et se préciser sans cesse davantage dans une perspective qui demeure « ouverte ».

Pour résumer, la position autopoïétique sur le problème difficile préconise d'abandonner l'idée qu'on puisse réduire les données phénoménales à des données « objectives ». Notre point de départ doit être l'expérience vécue elle-même, qui a toujours (en ligne avec Husserl) un pôle objectif et un pôle subjectif. Si les données phénoménales et les données empiriques peuvent être rendues continues, ce n'est que dans la mesure où on les prend toutes deux comme des invariants de cette relation unique à deux pôles. Ce qu'on en tire alors est une connaissance plus approfondie ou plus précise de la structure de l'expérience.

## 2.2. *Énactivisme radical*

L'ÉR, pour sa part, fait quelque peu figure de « dernier venu » sur la scène des théories énaactives. Les auteurs qui s'inscrivent dans cette mouvance sont beaucoup plus influencés par la philosophie de l'esprit de tradition anglo-saxonne, et n'ont peu ou pas du tout de liens déclarés avec l'héritage phénoménologique husserlien. Ceux-ci s'appuient sur une conception beaucoup plus classique du naturalisme. Hutto et Myin nous disent par exemple que toute théorie des processus cognitifs, ou que la résolution des problèmes de philosophie de l'esprit doit se faire : « using only the resources of a respectable explanatory naturalism<sup>18</sup> ».

En ce qui concerne le problème difficile de la conscience, ces auteurs nous invitent premièrement à réaliser que : « the hard

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>18</sup> Hutto, D. D. et Myin, E. (2017), *Evolving Enactivism : Basic Minds Meet Content*, p. 41.

problem is not just hard: it is impossible<sup>19</sup> ». Ceux-ci nous proposent d'abandonner l'idée que l'on puisse *expliquer* un lien entre le phénoménal et le physique, pour simplement accepter le principe d'*identité* entre les deux<sup>20</sup>. En cela, ils se réclament explicitement de certaines des principales figures de la théorie de l'identité comme U. Place et J. Smart, qui sont parfois considérés comme ceux ayant d'abord articulé la position matérialiste ou physicaliste contemporaine en philosophie de l'esprit, dans le milieu et la fin des années 1950<sup>21</sup>. Pour Hutto et Myin, il n'y a rien à *expliquer* dans des relations d'identité de la sorte. Il fait sens de demander une explication de pourquoi M se produit quand P se produit aussi, seulement si M est distinct de P (ou émerge de P, est causé par P, etc.); mais si M et P sont identiques, demander pourquoi M se produit quand P se produit revient à demander pourquoi M se produit quand M se produit. Pour eux, les relations d'identité ne requièrent pas d'explication; il s'agit simplement de quelque chose que l'on doit constater. Le physique et le phénoménal seraient donc au fond une seule et même chose (il n'y a pas de distinction métaphysique entre les propriétés physiques ou phénoménales), mais il s'agit de la même chose décrite sous des guises différentes.

En même temps, chaque registre de description (phénoménal et physique) conserverait sa légitimité. La proposition de l'ÉR partage certains traits communs avec la stratégie des concepts phénoménaux, sur laquelle nous ne pouvons malheureusement nous pencher en détail ici. Disons simplement que Hutto et Myin croient que là où la stratégie des concepts phénoménaux ne ferait que *postuler* un principe d'identité entre le phénoménal et le physique, sans nous donner vraiment de raisons d'adopter un tel principe, leurs ressources énaclives viendraient en fait *renforcer* l'adoption de ce principe. L'ÉR considère la cognition comme une activité, un faire, qui implique toujours l'organisme, le cerveau et l'environnement. En portant attention aux descriptions phénoménales et à la façon dont celles-ci impliquent toujours (ou

---

<sup>19</sup> Hutto, D. D. et Myin, E. (2013), *Radicalizing Enactivism*, p. 157.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>21</sup> Voir les articles : Place, U. (1956), « Is consciousness a brain process ? »; Smart, J. (1959), « Sensations and brain processes ».

presque) des facteurs environnementaux, Hutto et Myin croient ainsi soulever des motivations supplémentaires pour maintenir le principe d'identité phénoméno-physique :

When we describe phenomenal experience, we cannot help but to mention environment-involving interactions. Thus we talk of what it is like to feel softness of sponge by squishing it, what it is like to savor the distinct flavor of a 14-year old Clynelish single malt, and what it is like to taste the cold wetness of a snowflake on one's tongue<sup>22</sup>.

La « plus-value » philosophie de la perspective énaactive viendrait du fait que, contrairement aux théoriciens plus classiques de l'identité (Place et Smart), l'identité entre le phénoménal et le physique n'a pas lieu strictement entre des états neurologiques et le phénoménal, mais entre ce dernier et toute l'activité cognitive incarnée du sujet, qui implique toujours aussi de façon constitutive l'environnement. En adoptant la perspective énaactive, non seulement le principe d'identité deviendrait moins arbitraire ou « inventé »<sup>23</sup>, mais on viserait aussi la cible appropriée pour poursuivre une étude scientifique de la conscience. Il ne s'agit plus d'identifier des données phénoménales sur une base étroite avec des corrélats strictement neurologiques, mais avec toute l'activité incarnée de l'agent cognitif.

À la différence de l'ÉA, l'ÉR ne cherche pas à renverser complètement notre conception du rapport entre science et expérience, ni notre conception du naturalisme scientifique. La position de ces auteurs sur le problème difficile de la conscience fait montre de leur plaidoyer en faveur d'un naturalisme dit « décontracté » (« *relaxed* ») qui éviterait les écueils à la fois d'un naturalisme trop strict, et ceux d'un naturalisme trop libéral. Le naturalisme trop strict serait celui défendu notamment par les physicalistes éliminativistes. Les auteurs mentionnent par exemple A. Rosenberg et P. Carruthers; donc ceux qui adhèreraient à la position que *seules* les explications des sciences *dures* (neuroscience, chimie, physique) sont valides. Essentiellement, les ÉR nous disent

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 176.

que cela nous prive de ressources explicatives qui sont peut-être nécessaires, ou du moins tout à fait appropriées, pour décrire l'esprit humain, notamment les ressources d'autres sciences « molles », par exemple l'archéologie cognitive, l'anthropologie, la psychologie développementale, etc. En même temps, ceux-ci cherchent à nous garder de tomber dans un naturalisme trop « libéral », c'est-à-dire un naturalisme qui étendrait de façon non justifiée ce qui fait partie de l'ordre naturel, au risque notamment de tomber dans une métaphysique incohérente ou en multipliant les différents registres d'explication sans qu'on puisse établir de liens entre eux : par exemple par l'introduction d'un registre de faits normatifs qui ne peuvent être expliqués comme émergents des faits physiques; ou par une séparation rigide entre « image manifeste » et « image scientifique ».

### 3. Remarques critiques

La dernière section devrait nous avoir permis de mettre en lumière une différence épistémologique d'envergure entre l'ÉA et l'ÉR. L'ÉR ne cherche pas à redéfinir le rapport entre science et expérience ou à changer radicalement notre conception du naturalisme scientifique. Au contraire, l'ÉR est plutôt motivé par la volonté de développer une théorie de la cognition et du contenu de nos états mentaux qui soit strictement compatible avec le naturalisme scientifique (quoique décontracté). À notre avis, cette différence entre les deux camps énavictifs n'est pas du tout secondaire, mais se rapporte à des questions épistémologiques fondamentales. Pourtant, c'est une différence que les énavictistes radicaux n'ont pas cherché à clarifier ou à affirmer frontalement, et ce, malgré leur arrivée claironnante sur la scène des théories énavictives. Dans leur ouvrage de 2013, par exemple, Hutto et Myin affirmaient que :

In this book we remain neutral toward other, more extravagant claims associated with the original version of enactivism. Certainly they are not implied by, and play no role in, our anticontent arguments. Most prominent among such ideas is the thought that organisms “enact” or “bring

forth” their worlds – that enaction enables a world to “show up” for individuals<sup>24</sup>.

Cette position de « neutralité » demeure toujours dans leur dernier ouvrage de 2017. Or de simplement qualifier « d'extravagantes » ces positions fait peu pour renforcer la position des énaquistes radicaux eux-mêmes, et les expose même à certaines représailles comme la revue critique de leur livre de 2017 par Thompson qui se concluait par l'affirmation que les énaquistes radicaux n'ont d'énaque *que le nom* :

Hutto and Myin are good gadflies. Philosophers and cognitive scientists need to be reminded of the problems with representationalism in its traditional and newfangled forms. But this book does not provide a positive alternative account, and it is enactive mostly in name only<sup>25</sup>.

Cette dernière affirmation est peut-être juste dans la mesure du moins où, en évitant une polémique plus directe avec le camp autopoïétique sur ce qu'eux considéraient pourtant comme un pilier de l'approche énaque, l'ÉR laisse surtout à l'ÉA le soin de déterminer ce qui compte comme « énaque ».

Or, l'ÉR a certainement à sa disposition de bons outils et arguments pour répondre au camp autopoïétique, à commencer par les problèmes que ses partisans soulevaient avec le naturalisme libéral. D'abord en lien avec l'irréductibilité du domaine normatif introduite par Varela et Thompson : l'un des problèmes que soulevaient justement Hutto et Myin avec la séparation de différents domaines de faits est que nous ne sommes plus en mesure de comprendre comment l'un se rapporte à l'autre. Nous obtenons un portrait fragmenté de la nature, voire incohérent. Le risque de tomber dans une métaphysique incohérente avec le naturalisme libéral semble aussi s'appliquer à l'ÉA. Il semble que l'on puisse tout à fait s'autoriser une lecture des positions

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>25</sup> Thompson, E. (2018), « Book Review : *Evolving Enactivism : Basic Minds Meet Content* ».



« transcendantales » de Varela Thompson et Rosch qui soit en ligne avec l'idéalisme philosophique. Quoiqu'eux se gardent de vouloir adopter une telle position (ils disent en fait offrir enfin une voie mitoyenne entre cette opposition qui a depuis toujours déchiré la philosophie entre réalisme et idéalisme), plusieurs éléments peuvent nous permettre de les ranger dans ce camp philosophique. En effet, un aspect central de *The Embodied Mind* qui n'a malheureusement pas pu être abordé en détail ici consiste à essayer de faire renouer les sciences cognitives avec la tradition bouddhiste. Notamment, un des points culminants de l'ouvrage est l'idée que l'on devrait embrasser la notion de « manque de fondements<sup>26</sup> » : « In Buddhist philosophy, groundlessness means that phenomena lack inherent and independent being; they are said to be "empty" of "own being". In Western philosophy, groundlessness means that knowledge and meaning lack any absolute foundation<sup>27</sup> ». De dire que l'ÉA penche du côté de l'idéalisme est donc loin d'une lecture trop peu charitable, et s'agit en fait d'une interprétation que certains auteurs (partisans à différents égards des positions philosophiques de Varela) adoptent ouvertement. Dans un numéro spécial de *Constructivist Foundations* en 2016 sur la neurophénoménologie, M. Bitbol et E. Antonova, par exemple, présentent Varela comme « un agnostique » en ce qui concerne le fondement ontologique de la réalité<sup>28</sup>. Dans le même numéro Diana Gasparyan articule de façon assez convaincante un rapprochement entre la philosophie de Varela et l'idéalisme absolu hégélien<sup>29</sup>. C'est là peut-être une métaphysique que certains trouveront cohérente, mais assurément pas la vaste communauté des chercheurs en sciences cognitives contemporaines.

Cette communication n'a pas la prétention de pouvoir régler une fois pour toutes la question du réalisme scientifique, mais nous

---

<sup>26</sup> Traduction libre de « *groundlessness* ».

<sup>27</sup> Thompson dans préface à Varela, F. J., Rosch, E. et Thompson, E. (2016) *The Embodied Mind*. p. XVIII.

<sup>28</sup> Bitbol, M. et Antonova, E. (2016), « On the too often overlooked radicality of neurophenomenology ».

<sup>29</sup> Gasparyan, D. (2016), « Not to avoid but to legitimize : Why the gap could be natural for the enactive world ».

pouvons néanmoins formuler un argument de type « fardeau de la preuve » contre l'ÉA. Hutto et Myin ne cherchent pas à se départir de l'objectivisme ou du réalisme scientifique et cherchent à formuler un projet éactif qui soit absolument compatible avec le naturalisme philosophique (quoique dans sa forme *décontractée*). Leur position se veut plus en continuité avec les contraintes de la recherche scientifique actuelle, et donc plus disposée à faire entrer les considérations éactives sur la nature de la cognition (incarnée, située, étendue, etc.) dans la recherche contemporaine. Même si la position autopoïétique a trouvé un certain écho dans le milieu des sciences cognitives et de la philosophie de l'esprit, celle-ci reste tout de même marginale plus de 20 ans après sa formulation initiale. À notre avis, implicite dans la compréhension plus « conventionnelle » d'une résolution au problème difficile, se trouve l'idée justement que l'expérience subjective, ou la conscience phénoménale, ne peut pas être le genre de fondement épistémologique (condition de possibilité, transcendantale) que l'ÉA cherche à en faire. L'une des motivations qui ont animé beaucoup de chercheurs qui se sont penchés sur cette question est justement l'idée que l'expérience subjective n'est pas parfaitement *transparente* ou *évidente* et que de comprendre pleinement ce phénomène requiert nécessairement de comprendre la base matérielle des données phénoménales. Les sciences empiriques ne pensent pas nous fournir des descriptions qui portent sur des « distillations » de notre expérience, mais bien sur les choses, la réalité elle-même, qui se reflète de façon plus ou moins imparfaite dans notre compréhension subjective et nos théories scientifiques. On pourrait argumenter qu'il en va aussi de même pour la conscience : le fait que nous disposions d'un contact plus immédiat avec notre propre expérience/subjectivité ne change fondamentalement rien au fait que si on veut véritablement comprendre l'essence de ce phénomène il nous faut comprendre comment celle-ci est réalisée dans le monde physique.

Pour conclure, il semble que l'ÉR possède de bonnes ressources pour donner la réplique à l'ÉA et qu'il devrait engager cette discussion de front, plutôt que de la tasser du revers. Même si certains aspects de la théorie autopoïétique leur semblent simplement extravagants, les conclusions qu'on pourrait tirer d'un tel débat, elles, sont loin de l'être. Celles-ci devraient nous

permettre de clarifier la valeur de la science tout en renforçant le physicalisme et le matérialisme philosophique.

### Bibliographie

- Bitbol, M. et Antonova, E. (2016), « On the too often overlooked radicality of neurophenomenology », *Constructivist Foundations*, vol. 11, n° 2, p. 354-356.
- Block, N. (2009). « Comparing the major theories of consciousness », dans Gazzaniga, M. S. et al. (dir.), *The Cognitive Neurosciences*, Cambridge, MA, MIT Press, p. 1111-1122.
- Chalmers, D.J. (1995), « Facing up to the Problem of Consciousness » *Journal of Consciousness Studies*, n°2, p. 200-219.
- Gasparyan, D. (2016), « Not to avoid but to legitimize : Why the gap could be natural for the enactive world ». *Constructivist Foundations*, vol. 11, n° 2, p. 356-358.
- Hutto, D. D. et Myin, E. (2013), *Radicalizing Enactivism*, Cambridge, MA, MIT Press, 206 p.
- Hutto, D. D. et Myin, E. (2017), *Evolving Enactivism : Basic Minds Meet Content*, Cambridge, MA, MIT Press, 328 p.
- Levine, J. (1983), « Materialism and qualia: the explanatory gap » *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 64, p. 354-361.
- Maturana, H. R. et Varela, J. F. (1980), *Autopoiesis and Cognition : The Realization of the Living*. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 42. Dordrecht, D. Reidel. 146 p.
- Menary, R. A. (2010), « Introduction to the special issue on 4E cognition », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 9, n° 4, p. 459-463.
- Nagel, T. (1974), « What is it like to be a bat ? », *The Philosophical Review*, vol. 83, n° 4, p. 435-450.
- Noë, A. (2004), *Action in Perception*, Cambridge, MA, MIT Press, 277 p.
- O'Regan, K. (2011), *Why Red Doesn't Sound Like a Bell*, New York, Oxford University Press, 211 p.
- O'Regan, K. et Noë, A. (2001), « A sensorimotor account of vision and visual consciousness », *The Behavioral and Brain Sciences*, vol. 24, n° 5, p. 973-1031.

- Petitot, J. et al. (2002) *Naturaliser la phénoménologie*, Paris, CNRS Éditions, 816 p.
- Place, U. (1956), « « Is consciousness a brain process ? », *British Journal of Psychology*, vol. 47, p. 44-50.
- Smart, J. (1959), « Sensations and brain processes », *The Philosophical Review*, vol. 68, n° 2, p. 141-156.
- Thompson, E. (2007), *Mind in Life*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 543 p.
- Varela, F. J. (1996), « Neurophenomenology : A methodological remedy for the hard problem », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3, n° 4, p. 330-349.
- Varela, F. J., Rosch, E. et Thompson, E. (2016), *The Embodied Mind*, Cambridge, MA, MIT Press, 322 p.

# La Nature et sa domination *Évolution du concept de Nature, des Lumières à Marx*

Gabriel Toupin\*

## La Raison et la Nature – L’entreprise des Lumières

Dans sa désormais célèbre réponse à la question « qu’est-ce que les Lumières?<sup>1</sup> », Kant y décrit l’*Aufklärung* comme « la sortie de l’homme hors de l’état de tutelle dont il est lui-même responsable<sup>2</sup> », cet « état de tutelle » étant lui-même compris comme « l’incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d’un autre<sup>3</sup> ». Avec ce concept « d’état de tutelle », Kant s’attaque, à l’instar des grands représentants des Lumières, au fanatisme [*Schwärmerei*] religieux :

[D]es traditions qui ont été au commencement choisi vont donner lieu à des sources *qui se sont imposées* avec le temps, en un mot en découle la complète soumission de la raison

---

\* L’auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université de Montréal).

<sup>1</sup> Kant, E. (2006), « Qu’est-ce que les Lumières? », dans *Vers la paix perpétuelle; (suivi de) Que signifie s’orienter dans la pensée? ; (suivi de) Qu’est-ce que les Lumières? : et autres textes.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>3</sup> *Ibid.*

aux faits [comprendre les faits fondés sur les textes religieux], c'est-à-dire la *superstition* [*Aberglaube*] [...]»<sup>4</sup>.

La soumission irrationnelle à l'autorité religieuse et même à toute forme d'autorité impliquant une acceptation irréfléchie des idées et pratiques, voilà l'état de tutelle duquel les Lumières tentent de s'émanciper selon Kant. « *Sapere Aude*<sup>5</sup> » Pour s'assurer cette autonomie de l'entendement, il lui faut alors un critère de vérité qui lui permette de s'assurer qu'elle ne reconduit pas sans le savoir des idées reçues. Ce critère, c'est celui donné par la Raison : « "L'entendement non dirigé par quelqu'un d'autre"<sup>6</sup> » est l'entendement dirigé par la raison. Cela signifie qu'en vertu de sa propre cohérence, il organise les éléments individuels de la connaissance en un *système*<sup>7</sup> ».

Il faut donc, pour assurer la validité des connaissances de l'entendement, déduire ces connaissances à partir de la logique interne propre à la pensée et l'entendement. Cette « logique interne de l'entendement », c'est ce que la *Critique de la Raison pure* prétend dégager, définissant par le fait même le rôle de la Raison vis-à-vis l'entendement humain :

La raison n'a donc proprement pour objet que l'entendement et son emploi conforme à une fin; et, de même que [l'entendement] relie par des concepts le divers dans l'objet, de même [la Raison], de son côté, relie par des idées le divers des concepts, en proposant une certaine *unité collective* pour but aux actes de l'entendement [...]»<sup>8</sup>.

C'est donc cette organisation hiérarchique et systématique des concepts, dont les instructions sont données par la Raison et ses

---

<sup>4</sup> Kant, E. (2006), « Que signifie s'orienter dans la pensée? », dans *Vers la paix perpétuelle; (suivi de) Que signifie s'orienter dans la pensée? ; (suivi de) Qu'est-ce que les Lumières? : et autres textes*, p. 70.

<sup>5</sup> Kant, E. (2006), « Qu'est-ce que les Lumières? », p. 43.

<sup>6</sup> Adorno et Horkheimer font ici directement référence au passage de « Qu'est-ce que les Lumières » cité ci-haut.

<sup>7</sup> Horkheimer, M., & W. Adorno, T. (1974), *Dialectique de la Raison*, p. 92 [mes italiques].

<sup>8</sup> Kant, E. (2014), *Critique de la raison pure*, p. 453.

préceptes<sup>9</sup>, qui rendent possible quelque chose comme un entendement autonome libéré de l'état de tutelle. Cette idée que la connaissance vraie nous est garantie par la pensée systématique n'est bien sûr pas le propre de Kant. C'est là un trait distinctif de la pensée rationaliste des Lumières, de la méthode cartésienne jusqu'au système leibnizien :

Dans l'interprétation rationaliste [propre à l'*Aufklärung*], le penser est la production d'un ordre scientifique unitaire et la déduction de la connaissance factuelle à partir de principes, – que ceux-ci soient entendus comme des axiomes postulés arbitrairement, des idées innées ou des abstractions supérieures<sup>10</sup>.

L'objet sur lequel porte l'entreprise scientifique en tant qu'elle est un système, c'est la *Nature*. Par Nature, nous entendons très largement le monde empirique, la *res extensa*, l'objet de l'expérience du sujet auquel celui-ci fait toujours déjà face. Ce que l'entendement tente d'obtenir, c'est une connaissance adéquate et objective du monde. Le mouvement des Lumières espère donc séparer le bon grain de l'ivraie ; se débarrasser des fausses croyances et des superstitions pour poser un regard juste sur le monde. L'entendement, pour les Lumières, est donc en quelque sorte un outil, duquel il faudrait d'abord comprendre le « mode d'efficience » :

[la connaissance du mode d'efficience de cet outil] permet de retrancher dans le résultat la part qui ressortit à l'*outil* dans la représentation que, grâce à lui, nous obtenons de l'absolu, et ainsi d'obtenir le vrai dans sa pureté<sup>11</sup>.

La Raison est donc ce qui permet à l'entendement d'être totalement transparent à lui-même et de percevoir la Nature telle

---

<sup>9</sup> Horkheimer, M. et W. Adorno, T. (1974), *Dialectique de la Raison*, p. 92.

<sup>10</sup> Horkheimer, M. et W. Adorno, T. (1974), *Dialectique de la Raison*.

<sup>11</sup> Hegel, G.W.F. (2012), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 116. À noter que dans ce passage, Hegel se montre justement critique de cette compréhension de l'entendement qu'il attribue aux Lumières.

qu'elle est véritablement, sans y projeter par inadvertance des lubies sorties de son imagination. L'entendement scientifique se *conformerait* pour ainsi dire à la Nature, pour en dégager les lois qui lui sont propres.

L'entreprise scientifique et philosophique des Lumières se fonde sur le présupposé que le monde qui lui fait face – la nature, la société, Dieu, etc. –, en apparence étranger et distinct d'elle-même, extérieur à ce qu'elle est, peut-être compris à l'aide de la raison et ainsi être mit en liaison avec la pensée : « les lois de la nature [posées par la Raison] furent reconnues comme le lien unique unissant l'extérieur de l'intérieur<sup>12</sup> ». Par ce geste de compréhension, la Raison humaine peut faire sien le monde qui l'entoure, en le recevant à l'aide des lois de l'entendement : « [l]a nature est maintenant un système de lois connues et reconnues, l'homme y est chez lui, et ce où il est chez lui compte seul; la connaissance de la nature le rend libre<sup>13</sup> ».

Seulement, si la Raison pour les Lumières garantit la connaissance adéquate de la Nature, qu'est-ce qui garantit la Raison ? Comment la systématité peut-elle garantir la vérité des connaissances ? Comment s'assurer que l'entendement poursuit bel et bien la connaissance vraie et objective et non sa propre subjectivité ? La « Raison » n'est-elle pas seulement l'entendement s'extirpant de l'erreur en s'agrippant à elle-même, comme le Baron de Münchhausen ? C'est sur la base de ces questions que Jacobi construira ses nombreuses critiques dirigées à l'encontre de l'*Aufklärung*, critiques auxquelles nous passons maintenant.

### **L'anti-aufklärung de Jacobi**

Friedrich Heinrich Jacobi, penseur allemand de la fin du 18<sup>e</sup> siècle, est surtout connu aujourd'hui comme l'un des grands critiques de l'*Aufklärung*. À l'époque de Jacobi, la philosophie rationaliste, influencée par des penseurs tels que Leibniz, Wolff et Lessing, prétend encore pouvoir hisser la philosophie spéculative (la

---

<sup>12</sup> Hyppolite, J. (1946), *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 414.

<sup>13</sup> Hegel, « Leçons sur la philosophie de l'histoire », rapportée par J. Hyppolite, dans *Genèse et Structure*, p. 414.



métaphysique) au rang de science objective, au même titre que les mathématiques<sup>14</sup>. Dans cette optique, l'entreprise philosophique et scientifique ne connaît pas de limites : tout peut être soumis aux lois de la Raison, tout peut être expliqué et compris, même les « choses » hors de l'expérience (Dieu, les anges, le libre arbitre, etc.).

Pour Jacobi, cette *Aufklärung*, avec sa foi complète en la Raison, fait la promotion d'une attitude nihiliste, le nihiliste étant compris comme « quelqu'un qui nie la possibilité de l'existence indépendante de toute chose hors du contenu immédiat de sa conscience [...] »<sup>15</sup> :

[N]ous te fournissons la preuve irréfutable que toute génération et tout être, depuis l'animal inférieur jusqu'au saint le plus élevé et presque Dieu, a nécessairement pour fondement un enthousiasme simplement logique, c'est-à-dire *un agir qui n'a que soi pour fin et qui ne se contemple que soi, au nom de l'agir et de la contemplation même, sans autre sujet ou objet [...]* <sup>16</sup>.

Personne n'a mieux démontré cette thèse que Spinoza qui, en appliquant systématiquement le principe de raison suffisante, a révélé la nature fataliste de la philosophie<sup>17</sup>. Si d'autres pensées rationalistes de son temps – Leibniz, Wolff, etc. – n'arrivent pas à des conclusions aussi radicales que les siennes, c'est que, pour Jacobi, ces penseurs ont manqué de rigueur et d'honnêteté. Si ceux-ci appliquaient leur logique de façon conséquente et rigoureuse, ils en arriveraient aux mêmes conclusions que Spinoza : il n'y a pas de Dieu, de libre arbitre ou de causes finales.

---

<sup>14</sup> Frederick Beiser mentionne à cet effet le « Prize essay » de 1753 de Mendelssohn : « The main goal of his "Prize Essay" (1763) was precisely to show that metaphysics is capable of attaining the scientific status of mathematics ». Voir à ce sujet Beiser, F. (1987), « Mendelssohn and the Pantheism Controversy » dans *The Fate of Reason*, p. 94.

<sup>15</sup> Beiser, F. (1987), *The Fate of Reason*, p. 82 [ma traduction]

<sup>16</sup> Jacobi, F. H. (2009) *Lettre sur le nihilisme*, p. 60.

<sup>17</sup> « [Jacobi, s'adressant dans le cadre d'un dialogue fictif à Spinoza :] ce que je vois très clairement, c'est que vous niez toute liberté, et que vous êtes fataliste, quoique vous vous en soyez tantôt défendu ». Jacobi, F. H. (1995), « Lettres à Moses Mendelssohn » dans *Le crépuscule des Lumières*, p. 92.

Le constat peut sembler exagéré, mais il s'agit là d'une posture épistémologique critique assez rudimentaire : le discours que l'on tient sur Dieu, sur l'immortalité de l'âme, sur le bien et le mal, ne se révèle pas référer à une réalité objective indépendante de la conscience. Comment alors évaluer la véracité de ces concepts si nous n'avons aucun critère de validité scientifique pour les appuyer ? Ce genre de concepts relève alors de la pétition de principe, ou pire encore – d'un point de vue rationaliste – d'un acte de foi. Le rationaliste doit donc, s'il est rigoureux et systématique, rejeter la véracité de pareilles idées.

Les conséquences d'une telle posture nihiliste sont pour Jacobi potentiellement désastreuses : à la question « que dois-je faire<sup>18</sup> », les commandements moraux de la religion ne sauraient dorénavant plus répondre sans se faire targuer de *superstition* et de *fanatisme* : « Plus les sciences progressent, plus elles découvrent les véritables causes de la vie, de l'action humaine, et l'origine de l'univers; mais plus elles découvrent ces causes, plus elles supportent le matérialisme, le déterminisme et l'athéisme<sup>19</sup> ». La seule chose qui demeure pertinente à la conscience pour guider ses actions, celle qui possède le plus haut niveau d'actualité et de vérité pour elle, ce sont ses désirs :

[Jacobi, faisant ici parler Spinoza dans un dialogue :] Ce qui correspond au désir de l'individu, il l'appelle *bien*, et ce qui est contraire au désir, il l'appelle *mal*. C'est donc du désir que nous vient la connaissance du bien et du mal, et c'est une absurdité palpable que d'imaginer le contraire en dérivant la cause de son effet<sup>20</sup>.

Ce n'est évidemment pas là la visée explicite du projet des Lumières : leur but est de départager le savoir vrai et objectif du monde de la superstition et de la croyance, qui méprennent leurs fantasmes pour des réalités, pour ainsi émanciper les masses des dogmes religieux. La posture de Jacobi consiste à affirmer que par

---

<sup>18</sup> Kant, E. (2014), *Critique de la raison pure*, p. 543. Cette thématisation autour de ces questions formulées par Kant est la nôtre et non celle de Jacobi.

<sup>19</sup> Beiser, F. (1987), *The Fate of Reason*, p. 85 [ma traduction].

<sup>20</sup> Jacobi (1995), « Lettres à Moses Mendelssohn », p. 91.

son nihilisme inavoué, les Lumières répondent à la question « que dois-je faire? » par « fais ce qui te plaît » ; les Lumières en viennent donc à faire la promotion de l'individualisme, de l'égoïsme, au détriment de l'ordre social moral collectif.

Mais plus encore, voilà que l'enjeu du nihilisme ne touche pas seulement la dimension pratique de la vie humaine, mais aussi la possibilité même d'un savoir objectif. Non seulement les Lumières pour Jacobi sabotent-elles la question « que dois-je faire? », elles sabotent aussi le « que puis-je savoir? »<sup>21</sup>. Dans la foulée du scepticisme humien et du *conatus* spinoziste, Jacobi soutient que ce sont nos intérêts et nos désirs qui gouvernent notre raison, tant sur le plan pratique que sur le plan *théorique* : « la tâche de la raison est de contrôler, d'organiser, et de dominer l'environnement, pour ainsi assurer la survie de l'espèce<sup>22</sup> » :

Le principe (ou l'*a priori*) des propositions fondamentales en général est le principe originel qu'a l'être rationnel de conserver sa propre existence particulière, c'est-à-dire sa personne, et de se soumettre ce qui veut porter atteinte à son identité<sup>23</sup>.

L'une des forces de l'argument de Jacobi revient en ce qu'il débusque cette domination jusque dans le langage et la conceptualité mêmes, qu'il conçoit comme de simples outils développés par l'être humain pour survivre :

Parmi les moyens de conserver la vie [...], nous n'en connaissons aucun qui se manifeste plus fortement que le langage. L'étroite union de la raison et du langage est reconnue de chacun, de même que nous n'avons pas idée d'une vie plus haute que celle qui se maintient par la raison. [...] Nous nous approprions l'univers en le mettant en pièce et en créant un monde d'*idées*, d'*images* et de  *mots* qui

---

<sup>21</sup> Kant, E. (2014), *Critique de la raison pure*, p. 543.

<sup>22</sup> Beiser, F. (1987), *The Fate of Reason*, p. 86 [ma traduction].

<sup>23</sup> Jacobi, « Lettres à Moses Mendelssohn », p. 45. Voir aussi Jacobi, (2009) « Appendice I », p. 97.

est à la mesure de nos capacités, mais est tout à fait dissemblable du monde réel<sup>24</sup>.

Ainsi comprise, la Raison n'aurait pas pour but ultime de se conformer à la Nature (ce qui serait l'idéal du savoir objectif), mais de faire conformer la Nature à elle. La Raison *crée* ses standards de vérité pour répondre à ses pulsions fondamentalement animales<sup>25</sup>, tant dans son activité spéculative que dans sa *praxis*.

Ce que vient opérer la critique de Jacobi devient pertinent pour nous dans la mesure où elle met en évidence que la Nature ne se résume pas à être un objet passif d'investigation face à la Raison : au contraire, elle travaille activement au sein de cette Raison, la forge entièrement de part en part. La Raison infinie et objective des Lumières n'élève donc pas l'homme au-dessus de l'animalité, mais l'y ramène : elle détruit toute chance de toucher au vrai, se perd dans une boucle où elle ne fait que valider ses propres pulsions désirantes, se coupant ainsi complètement de l'objectivité, au moment même où elle prétend l'atteindre le plus<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Jacobi (1995), « Appendices aux lettres sur la doctrine de Spinoza », dans Tavoillot, P.-H., *Le crépuscule des Lumières*, p. 382.

<sup>25</sup> Beiser, F. (1987), *The Fate of Reason*, p. 87.

<sup>26</sup> Il est important de préciser que notre analyse, bien qu'elle s'ouvre sur la pensée kantienne, ne prétend nullement réduire platement Kant à la tradition philosophique antérieure à ses *Critiques*. Kant ayant répondu explicitement aux critiques de Jacobi dans différents textes et correspondances – notamment dans son fameux essai « Que signifie s'orienter dans la pensée? », on ne saurait réduire la pensée de l'auteur des *Critiques* à un rationalisme dogmatique. L'idéalisme de Kant ne prétend pas que la Raison soit absolument objective; elle assume au contraire pleinement sa subjectivité, se résignant à n'accéder qu'à la part de pour-soi du monde. C'est pourquoi la conclusion de cet idéalisme subjectiviste est pour Jacobi la même que le matérialisme déterministe de Spinoza : « La raison pure est une perception qui ne perçoit qu'elle-même [...] Le philosophe de la raison pure doit donc être un processus chimique qui transforme en néant tout ce qui est extérieur à celle-ci et la laisse seule subsister [...] » (Cf. Jacobi, *Lettre sur le nihilisme*, p. 55). Pour approfondir la réflexion, voir le texte de Morais, M. (2012), « Jacobi et la querelle du panthéisme ».

## La réconciliation hégélienne

On constate qu'en réalité, l'enjeu de fond opposant les Lumières et la croyance peut se résumer à s'abstraire d'une posture particulière – instable, contingente, éphémère, subjective – pour aspirer à une forme d'universalité – objective, stable durable, en accord avec la vérité. La posture de l'*Aufklärung* vise à démanteler les croyances paroissiales dogmatiques, pour rejoindre les lois universelles de la Raison. Pour une philosophie croyante comme celle de Jacobi, c'est la nature divine révélée à l'homme qui fait figure d'universel, nature divine dans laquelle la nature humaine peut prendre place, permettant à l'humain d'échapper à ses errances animales.

En fait, il s'avère que ces deux positions ne sont pas incompatibles, mais entièrement complémentaires. C'est l'un des éléments névralgiques sur lesquels Hegel reposera sa lecture réconciliatrice de la querelle entre Jacobi et l'*Aufklärung*. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, chacun des partis se retrouve sous la forme de figures conceptuelles, soit la croyance – la posture de Jacobi – et l'intelligence pure – la posture des Lumières<sup>27</sup>.

Hegel décrit la conscience croyante comme étant confiance : « la croyance est confiance parce que sa conscience se *réfère immédiatement* à son objet et qu'elle contemple donc aussi le fait qu'elle est *une* avec lui, en lui<sup>28</sup> ». Contrairement à la conscience des Lumières, la croyance accepte immédiatement la vérité sous forme de révélation divine. La vérité divine lui est révélée du ciel et attribuée au croyant sa juste place dans la communauté religieuse, lui commandant par le fait même quoi faire et comment bien le faire.

Cette obéissance à un commandement étranger venu du ciel est tout simplement inacceptable pour les Lumières, car ce

---

<sup>27</sup> Par souci de concision et de clarté, nous employons ici les concepts tels qu'utilisés majoritairement dans le segment « La croyance et l'intelligence pure » de la section sur la *Bildung*, bien que ceux-ci changent rapidement de noms pour faire place aux Lumières insatisfaites – terme décrivant plus adéquatement la posture de Jacobi – et les Lumières satisfaites. Voir Hegel, G.W.F. (2012), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 474 sq.

<sup>28</sup> Hegel, G. W. F. (2012), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 464.

commandement étranger ne vient en réalité pas du tout d'un au-delà absolu et divin : ce commandement est bel et bien de ce monde, il provient de l'homme. Les Lumières se chargent donc de démontrer que ce qui pour les croyants est la vie éternelle et l'Esprit saint ne sont qu'en réalité choses périssables effectives<sup>29</sup>. En effet, la foi est toute entière constituée d'images du monde terrestre sensible : les qualités de son Dieu absolu sont souvent anthropomorphiques<sup>30</sup>, le caractère éternel du récit divin est ancré dans les récits historiques<sup>31</sup> et sa pratique qui vise à correspondre à l'universel ne fait que le mimer, sous la forme du symbolique<sup>32</sup>. La croyance est confrontée à la dure vérité que ces mots, ces idées qu'elle prenait comme provenant de l'au-delà, n'était en réalité que les siens, projetés en dehors d'elle-même :

La croyance a ainsi perdu le contenu qui remplissait son élément [...]. Dès lors qu'elle est sans contenu et ne peut demeurer dans ce vide, ou encore, que, dépassant le fini [le monde terrestre] qui est le seul contenu, elle ne trouve que le vide [...] sa vérité est un au-delà vide auquel on ne peut plus trouver de contenu idoine [...]<sup>33</sup>.

Les Lumières n'ont pas tort lorsqu'elles soulèvent que le contenu de la croyance n'est pas extérieur à elle, mais bien à l'intérieur d'elle-même. Néanmoins, quelque chose cloche : les Lumières reprochaient à la croyance de s'en remettre à une autorité externe, « quelque chose d'*étranger* à la conscience de soi<sup>34</sup> », qu'une prêtrise mal intentionnée mettrait en elle pour mieux la dominer.

---

<sup>29</sup> Hegel, G. W. F. (2012), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 467.

<sup>30</sup> « Ce qui lui [les Lumières] fait dire à propos de la croyance, que son essence absolue est un morceau de pierre, un bloc de bois qui a des yeux et qui ne voit pas [...] ou qu'il s'agisse encore d'autres façons dont la croyance anthropomorphise l'essence, en fait pour soi un objet et une représentation ». *Ibid.*, p. 467.

<sup>31</sup> « [S] a certitude se fonderait sur des témoignages historiques singuliers ». *Ibid.*, p. 468.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 469. Par souci de concision, nous n'abordons pas le caractère inadéquat de ces critiques des Lumières à l'encontre de la croyance.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 481.

<sup>34</sup> Hegel, G. W. F. (2012), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 465.

Cependant, voilà que les Lumières démontrent – avec raison – que cette vérité n’est pas externe à la croyance, mais bien *en elle*. Cette vérité est donc bel et bien *la sienne* :

[Les Lumières] en parlent comme si, par quelque abracadabra de prêtres illusionnistes, la conscience se voyait refigurer, en guise d’essence, quelque chose d’absolument *autre* et *étranger*, et dans le même temps déclarent que c’est une essence de la conscience que d’y croire, d’avoir confiance en cette chose étrangère, et d’essayer de l’incliner en sa faveur<sup>35</sup>.

Ironiquement, suivant leurs critères de vérité, les Lumières ne devraient pas être en mesure d’invalider le contenu de la croyance. Au contraire, elles lui démontrent que cette vérité est *sa* vérité, qu’elle est bel et bien celle de sa conscience, de son monde. De plus, en organisant effectivement son monde en une communauté religieuse, en se dotant elle-même de préceptes moraux et en y permettant à l’individu de trouver sa place dans ce monde, la croyance démontre qu’elle est capable de créer son monde, de le transformer à l’aune de *ses* propres critères :

Il y a par là même *pour elle* [l’intelligence pure] dans la pensée cette unité de soi comme unité du *Soi-même* et de l’objet. – Cette conscience-là précisément, la croyance l’est aussi; l’*obéissance* et l’*activité* sont un moment nécessaire par lequel s’instaure la certitude de l’être dans l’essence absolue [...]. Mais l’essence absolue de la croyance, essentiellement, n’est pas l’essence *abstraite* qui serait au-delà de la conscience croyante, mais, au contraire, l’esprit de la communauté [...]<sup>36</sup>.

Ce que Hegel souligne ici, c’est que bien que la communauté religieuse prétende se détacher du monde sensible au profit de l’au-delà divin, elle transforme néanmoins par là ce même monde sensible. Si cet au-delà divin a autant d’impact sur le monde

---

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 464.

immanent sensible, c'est dans la mesure où il en provient totalement. Sa seule erreur fut de croire que ses critères lui provenaient des cieux. En ce sens, les Lumières ramènent le ciel sur terre. Il semble plutôt étrange d'en déduire que la croyance a perdu son monde, alors que plus que jamais elle semble y habiter. À partir de quel critère les Lumières peuvent-elles invalider complètement le contenu de vérité du monde de la croyance?

Pour citer Hegel, « les Lumières ici sont complètement sottes<sup>37</sup> ». En effet, c'est à partir du critère même de la croyance que les Lumières invalident sa vérité. Les Lumières ne nient pas qu'il y ait un au-delà absolu; elles nient seulement que ce que la croyance pose comme étant le contenu de cet au-delà y corresponde vraiment. Les Lumières maintiennent donc la structure métaphysique qui soutend la croyance : elle refuse uniquement la possibilité que l'on puisse en dire quoi que ce soit : « l'essence absolue [c.-à-d. l'au-delà de la croyance] devient pour elles un *vide* auquel ne peuvent être accouplées aucune détermination, aucun prédicat<sup>38</sup> ».

Comment se fait-il que les Lumières refusent d'abandonner l'au-delà absolu? C'est justement dans sa quête d'une vérité objective et universelle que les Lumières le maintiennent : « le débat n'est pas entre une raison qui serait athée et une foi religieuse, mais plutôt entre deux approches rivales de la Pensée dans sa quête pour connaître Dieu en tant que vérité<sup>39</sup> ». En ce sens, l'absolu incarne la garantie d'un critère de vérité objectif indépendant de l'entendement. Sans ce critère, la Raison devrait admettre que la vérité se résume à ce qu'elle en dit, ce qui équivaut à abandonner une vérité objective pour s'en remettre à un relativisme débridé.

Chacune des deux postures manque donc la pertinence de la critique de l'autre, critiques qui révèlent à chacun l'élément de non-vérité au sein de leurs philosophies respectives. Les Lumières mettent de l'avant une Raison absolue et manquent ainsi son caractère incarné dans un corps humain déterminé par des besoins, s'exposant par le fait même à l'erreur décriée par Spinoza dans son *Éthique* :

---

<sup>37</sup> Hegel, G. W. F. (2012), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 465.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 471.

<sup>39</sup> Reid J. (2016), « Insight and the Enlightenment », p. 4 [ma traduction].



En vérité, on dirait qu'ils conçoivent l'homme dans la Nature comme un empire dans un empire. Ils croient, en effet, que l'homme trouble l'ordre de la Nature plutôt qu'il ne le suit, qu'il a sur ses propres actions un pouvoir absolu et ne tire que de lui-même sa détermination<sup>40</sup>.

Inversement, Jacobi s'en remet aux aléas d'une Nature divine dont le contenu n'est pas révélé par un au-delà divin, mais bien par la Raison humaine, telle que le démontrent les Lumières : « La Foi, son objet absolu, son culte, ne constituent pas l'Autre de la Raison, mais c'est la raison humaine qui s'y représente inconsciemment<sup>41</sup> ». Voilà l'enjeu du rapport entre Raison et Nature. La Raison humaine n'est pas « un empire dans un empire » : « substance pensante et substance étendue, c'est une seule et même substance comprise tantôt sous un attribut, tantôt sous l'autre<sup>42</sup> ». La Raison est pleinement incarnée dans la Nature. Cependant, inversement, le contenu conceptuel de cette nature est toujours *notre* contenu conceptuel. Les deux appartiennent au même plan immanent de réalité, sans que l'une transcende l'autre. Ils sont les deux côtés d'une même médaille.

En ramenant à la fois le divin et la pensée humaine au niveau de la Nature, c'est l'au-delà absolu, universel et objectif, indépendant de la pensée, qui est aboli : cet autre de la conscience, son contenu, c'est toujours elle qui le pose. La Nature *en soi* est toujours en soi *pour nous*<sup>43</sup>. Certes, je peux conclure qu'une partie de l'objet devant moi m'échappe, ne m'appartient pas; ceci dit, c'est la Raison elle-même qui établit cette limite de son propre savoir.

### **Le travail effectif de l'histoire**

L'autre élément que manquent autant Jacobi que les penseurs de l'*Aufklärung* concerne le travail effectif de l'*histoire*. En réalité, cet

---

<sup>40</sup> Spinoza, B. (1965). *Œuvres III : Éthique*, p. 133.

<sup>41</sup> Hyppolite, J. (1946) *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, p. 422.

<sup>42</sup> Spinoza, B. (1965). *Œuvres III : Éthique*, p. 76.

<sup>43</sup> Hegel, G. W. F. (2012), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 123.

oubli de l'histoire, on le retrouve déjà en puissance dans les attaques de Jacobi contre Moses Mendelssohn et l'*Aufklärung*. Selon Jacobi, la philosophie rationaliste confond injustement « connexion conceptuelle » avec « connexion réelle »; les relations sujet-prédicat ne se retrouvent pas *de facto* dans l'ordre des causes et des effets de l'existence réelle. De procéder ainsi en vient à ignorer la temporalité de l'existence :

Jacobi en conclut que la vraie succession, la connexion des choses dans le temps, est incompréhensible pour [cette raison telle que dépeinte par Mendelssohn] [...]. Pour pouvoir assumer que *tout* est compréhensible pour la raison, il faut nier la réalité du temps dans son entièreté, tout comme Spinoza l'a fait avec son *Éthique*<sup>44</sup>.

Pour reformuler le tout : une raison objective, un savoir universel et absolu, ne trouve sa condition de possibilité que dans un monde immobile aux lois immuables; une nature *figée*. On prendrait alors une photographie de la Nature, pour bien l'immobiliser et permettre ensuite de l'analyser. Malheureusement, la Nature étant en constant mouvement, elle ne demeure jamais bien longtemps identique à elle-même. Rien ne se perd, rien ne se crée, mais tout se *transforme* continuellement.

Si Jacobi a eu l'intelligence de relever ce problème dans la philosophie de son époque, en soutenant avant Hegel lui-même que la philosophie n'était toujours en fait que l'enfant de son temps<sup>45</sup>, il

---

<sup>44</sup> Beiser, F. (1987), *The Fate of Reason*, p. 95 [ma traduction]. Pour l'argument de Jacobi, on se référera à son *David Hume*, lors de l'exposition de cette thèse qu'il attribue à Mendelssohn : « Et il en va de même partout où nous percevons un lien de principe à conséquence; nous ne faisons que prendre conscience de la diversité que renferme une représentation. [...] Ce concept de la raison est tiré de la relation de prédicat à sujet, de la partie au tout, et ne contient absolument rien d'une production ou d'un résultat qui existeraient objectivement ou hors du concept ». Jacobi (2000), *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 201-202.

<sup>45</sup> « La philosophie ne peut créer sa matière; celle-ci réside toujours dans l'histoire présente ou passée [...]. Et de cette manière chaque époque possède à la fois sa propre vérité, dont le contenu est comme le contenu des expériences, et sa propre philosophie vivante, qui représente la manière

échoue cependant à reconnaître que le même problème est présent dans sa propre pensée. Tel que nous venons de le voir, la Nature divine n'est pas l'éternel transcendant, mais la Raison humaine se projetant toujours elle-même à partir de la Nature en tant qu'elle est temporelle; elle aussi s'en retrouve sujette à l'histoire.

La raison humaine ne serait donc pas l'apanage d'une nature humaine fixe et éternelle. L'humain et sa raison sont un seul et même processus, certes naturel, mais aussi *historique*, donc en transformation progressive. Pour le mettre en termes d'enjeux de survie, en admettant que la raison soit un outil de survie pour l'espèce humaine, on ne peut que reconnaître que les défis, les problématiques reliées à la survie ne sont jamais les mêmes : ils changent au fil de l'*histoire* humaine. Même en admettant que ma capacité de raisonner me serve à survivre dans le monde, il est certain que je ne raisonne pas à survivre comme mon ancêtre européen il y a six siècles, tout comme ce dernier raisonnait tout aussi différemment que son ancêtre du néolithique.

Inversement, la nature n'est pas une belle totalité fixe : elle est un ensemble de *processus* qui adviennent dans *le temps*, dans l'*histoire*. Plus encore, l'activité humaine contribue activement à ce processus de transformation : l'humain transforme la nature aussi, la façonne, et par là transforme cet environnement qui lui donne ses défis de survie. Hegel le soulignait bien dans son analyse de la communauté religieuse évoquée ci-haut : en transformant la Nature à partir de ses idées, l'humain fait advenir la vérité de ses idées dans le monde, amenant lui-même l'adéquation entre la Raison et la Nature.

La Raison façonne la Nature, tout comme la Nature façonne la Raison. La Nature, le monde physique, peut aussi porter la marque de la Raison. L'humanité peut modifier le monde et se donner celui qu'il veut : se donner une communauté, des institutions, des outils

---

d'agir dominante de ce siècle dans sa progression. [...] il en résulte que l'on ne peut pas tant déduire les actions des hommes de leur philosophie que leur philosophie de leurs actions, que leur histoire ne naît pas de leur manière de penser, mais leur manière de penser de leur histoire ». Jacobi (1995), « Lettres à Moses Mendelssohn », p. 125-126.

pour répondre à ses besoins<sup>46</sup>. Pour Hegel, ce processus historique effectif mène l'homme d'un état de survie précaire en lutte avec la nature à un monde pleinement humain, où les besoins des humains sont des besoins pleinement socialisés :

Attendu que, dans le besoin social – en tant que liaison du besoin immédiat et naturel et du besoin spirituel de la *représentation* – c'est ce dernier qui, en tant qu'il est universel, se rend prépondérant, l'aspect de la *libération* réside dans ce moment social, en ce que la stricte nécessité naturelle du besoin est dissimulée, et que l'homme se tient en rapport avec *son opinion* [...] avec une nécessité faite seulement par lui, avec une contingence interne, avec son *arbitre*, au lieu que ce soit seulement avec une contingence extérieure<sup>47</sup>.

La Raison, formée et éduquée par une Nature transformée par cette première, gagne ainsi sa pleine liberté et son savoir absolu, non seulement dans la sphère pratique et sociale, mais aussi sur le plan de la connaissance théorique, alors que son cheminement par la négation déterminée est celui de la conscience vers la vérité : « La série des configurations de soi que la conscience parcourt sur cette voie est au contraire l'histoire exhaustive de la *culture* de la conscience elle-même s'éduquant à la science<sup>48</sup> ».

### **Marx contre Hegel : de l'idéalisme au matérialisme**

On se voit fort heureux d'être sorti du nihilisme. La vérité n'étant pas à trouver dans un au-delà de l'histoire qui serait absolu, mais bien dans l'histoire en mouvement en tant qu'elle est un travail effectif de la dialectique Raison-Nature, il nous est maintenant permis de penser quelque chose comme le progrès historique de la Raison. Après tout, l'une des caractéristiques fondamentales de la

---

<sup>46</sup> Il est intéressant de souligner que Kant, en suggérant que la raison comme pratique se donne son propre critère d'agir, pointait déjà en cette direction, à cette exception près qu'en maintenant l'en-soi comme inaccessible, il demeure en deçà du geste hégélien et donc vulnérable à la critique de Jacobi.

<sup>47</sup> Hegel, G. W. F. (2016), *Principes de la philosophie du droit*, p. 361.

<sup>48</sup> Hegel, G. W. F. (2012), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 120.

pensée humaine est sa capacité de réflexivité, de retour sur soi : en cela, elle est capable d'apprendre, de changer, de *se* transformer.

Pour Hegel, ce progrès consiste en une réalisation des potentialités données par l'histoire – et donc de potentialités renouvelées par le travail effectif de l'histoire, qui « reconfigure » pour ainsi dire le monde mouvant qu'est la Nature historique. Le progrès ainsi compris se pose comme une tâche aspirant à réaliser historiquement la Raison, entendue comme Esprit absolu et pleinement libre.

Cependant, voilà que Hegel suppose de ce progrès historique de la Raison deux choses : la première est que ce progrès est en réalité un projet qui aspire à une réalisation complète et pleine dans l'histoire, dans laquelle la Raison et le monde seront alors entièrement identiques; c'est la posture de l'esprit absolu défendue à la fin de la *Phénoménologie*. La seconde – point d'autant plus important – est que Hegel soutient que cette posture de savoir absolu est maintenant atteinte avec son projet philosophique : la raison est maintenant libre et maîtrise pleinement son monde. Les institutions de l'État prussien, telles que décrites dans sa philosophie du droit, portent la marque de la raison effective dans le monde.

Pour Marx, cette conception aboutie et harmonisée du savoir chez Hegel révèle son caractère tragiquement idéaliste. Marx ne rejette pas le mouvement de la pensée décrit dans la *Phénoménologie*. Au contraire, le Marx des *Manuscrits de 1844* s'y réfère expressément :

L'homme est le produit d'un processus d'enfantement qui est l'histoire [...] Étant donné que l'histoire est *consciente* [...], il se supprime lui-même en tant que processus naturel. La véritable histoire naturelle de l'homme est l'histoire<sup>49</sup>.

Avec sa pensée, nous dit Marx : « Hegel a trouvé l'expression abstraite, logique, spéculative du mouvement de l'histoire, *mais* cette

---

<sup>49</sup> Marx, K. (1996), *Manuscrits de 1844*, p. 172.

histoire-là n'est pas encore l'histoire réelle de l'homme<sup>50</sup> ». Le fait que Hegel arrive à penser ce monde où l'humain se retrouve tout entier chez lui n'implique pas *de facto* que ce monde soit advenu dans le monde effectif. Mais Hegel conclut que le savoir absolu est *déjà* advenu et que l'Esprit culmine déjà à son époque.

L'erreur est fatale. D'abord, Hegel commet la même erreur que les Lumières ont commise : l'ordre de la pure pensée conceptuelle n'est pas en mesure d'exiger quoi que ce soit de l'existence concrète. Pour paraphraser Marx, comprendre le monde n'est pas équivalent à le transformer.

Dans son introduction à sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Marx souligne à juste titre que c'est

la tâche de l'histoire, une fois l'au-delà de la vérité disparue, d'établir une vérité de l'ici-bas [...] la critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique<sup>51</sup>.

La *Phénoménologie de l'esprit* aura révélé que l'être humain est en mesure de se doter de son propre monde. Les implications d'une telle vérité pour Marx sont claires :

La critique de la religion s'achève par la leçon que *l'homme est pour l'homme l'être suprême*, donc par *l'impératif catégorique de bouleverser toutes les conditions* où l'homme est un être humilié, asservi, abandonné, méprisable<sup>52</sup>.

Si l'être humain se donne son propre monde, il n'y a absolument aucune excuse justifiant que celui-ci souffre inutilement. Seulement, cette tâche de l'histoire pour Hegel est déjà accomplie. La science hégélienne a déjà triomphé. C'est donc d'affirmer que le *statu quo* de son époque ne nécessite pas de transformations. L'être humain est déjà pleinement chez lui.

---

<sup>50</sup> Marx, K. (1996), *Manuscrits de 1844*, p. 161 [je souligne].

<sup>51</sup> Marx, K. (1982), « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », dans *Philosophie*, p. 90-91.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 99

Le constat de Marx est « légèrement différent » : les travailleurs de l'époque se tuent littéralement à l'ouvrage pour une bouchée de pain, les gens dans les villes meurent de maladies propagées par une absence totale d'installations publiques salubres. L'être humain est aliéné de son monde : l'ordre social politique n'est pas encore pleinement émancipé.

Cette « erreur » de la part de Hegel peut-être notamment attribuée au glissement subtilement opéré dans la *Phénoménologie* au stade de la *Bildung*. Dans le monde de la Culture, la conscience de soi se retrouve aliénée d'elle-même; elle ne se reconnaît pas dans son monde. Pour Hegel, elle cherchera tour à tour son essence d'abord dans l'État puis dans la richesse individuelle<sup>53</sup>. Venant à réaliser que ni un ni l'autre ne renferme la possibilité de la pleine réalisation d'elle-même, que les valeurs de son monde n'ont pas de fondement inébranlable, la conscience de soi opère alors une fuite du monde effectif vers le monde des idées, en quête d'un critère de vérité certain. Ce geste, Hegel le retrouve justement chez Jacobi (fuite vers la croyance) et chez les Lumières (fuite vers la certitude de soi et de la Raison).

De là – et c'est là le moment charnière –, la conscience de soi et tout le projet hégélien pour Marx ne quitteront plus le monde de l'idéalité. Si la conscience de soi devait en venir à réaliser qu'elle peut se donner son propre monde – c'est le passage du monde de la culture à la moralité kantienne dans la *Phénoménologie* –, chez Hegel elle en vient plutôt à réaliser qu'elle se le donne déjà *toujours*. L'aliénation de la conscience de soi est donc résorbée chez Hegel dans un geste idéal et non une transformation active de son monde. En ce sens, Hegel donne un portrait juste de l'humain aliéné, mais n'opère aucun geste pour en sortir *effectivement* :

Le philosophe – lui-même forme abstraite de l'homme aliéné – se donne lui-même pour la mesure du monde aliéné [...] Le caractère humain de la nature et de la nature engendrée par l'histoire, le caractère humain des produits de l'homme apparaît en ceci qu'ils sont des produits de

---

<sup>53</sup> Voir Hegel, G. W. F. (2012), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 424 sq.

l'esprit, des moments de l'Esprit, des entités créées par la pensée<sup>54</sup>.

Malgré lui, Hegel reconduit un idéal de la Raison objective, déliée des contraintes de la nature. L'être humain n'est alors qu'un être pensant, abstrait, une conscience de soi qui se donne le savoir absolu dans le confort des salons. Ironiquement, Hegel ne quitte pas tout à fait la bêtise des Lumières, une bêtise qui « participe bien encore à ce monde de la culture et contribue à le conserver en cherchant à briller à ses dépens<sup>55</sup> », en oubliant complètement le caractère pleinement incarné de la raison révélé par la dialectique Nature-Raison.

En supportant de façon injustifiée le *statu quo* social politique en Allemagne, Hegel fait la promotion d'un ordre social qui n'est pas encore pleinement maîtrisé par l'être humain, qui ne lui appartient pas pleinement. En attribuant à l'ordre social actuel faussement un caractère raisonné, Hegel voile ce qui demeure irréflecti, non raisonné, dans l'organisation sociale. Le problème est encore plus insidieux qu'avant : l'être humain se croit déterminé par certains motifs idéels (politiques, religieux, etc.) alors que c'est aussi son environnement effectif qui est responsable de ses idées : « Aussi longtemps que l'activité humaine n'est pas divisée volontairement, mais du fait de la nature, l'action propre de l'homme se transforme pour lui en puissance étrangère et le domine<sup>56</sup> ».

Mais qu'est-ce de dire que l'activité humaine est divisée non pas volontairement, « mais du fait de la nature »? L'ordre social, étant organisé par l'être humain, n'est-il pas justement un exemple de Nature portant la marque de la Raison? La réponse de Marx, comme celle de Hegel à ce sujet, est « pas tout à fait ». Lorsque la Raison transforme la Nature pour la rendre conforme à un ordre social de sa création, elle se doit aussi de transformer la Nature en tant qu'elle est aussi être humain; un ordre social fonctionnel exige des individus se comportant conformément à cet ordre. C'est là la fonction de l'éducation :

---

<sup>54</sup> Marx, K. (1996), *Manuscrits de 1844*, p. 164-165.

<sup>55</sup> Hyppolite, J. (1946) *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 415.

<sup>56</sup> Marx, K., Engels, F. (1982). *L'Idéologie allemande : extraits*, p. 93-94.



La pédagogie est l'art de rendre les hommes [conformes à] l'éthique : elle examine l'homme en tant qu'être naturel et montre la voie [qui permet] de le mettre de nouveau au monde, de métamorphoser sa première nature en une deuxième [nature], spirituelle, de telle sorte que cet élément spirituel devient en lui une *habitude*<sup>57</sup>.

La seconde nature n'est pas en soi un problème : on ne saurait critiquer la capacité proprement humaine de se doter d'un ordre d'habitudes et de conventions. C'est en fait justement ce qui nous permettait plus tôt de nous abstraire de l'ordre des exigences animales et ainsi d'aspirer à un monde humain. L'habitude donc, en tant qu'elle est seconde nature, porte effectivement dans son instigation initiale la marque de la Raison.

Le danger de la seconde nature réside justement dans son caractère éventuellement irréfléchi. Une pratique ou une idée humaine peut lors de son apparition répondre à un contexte historique et matériel bien précis. La vérité et le progrès s'étant révélés comme la réalisation de possibilités données par l'histoire, il s'ensuit qu'une telle définition de la *praxis* va de soi. Seulement, quand les exigences de ce contexte historique disparaissent, la reconduction de cette pratique revêt alors un caractère anachronique et inadéquat par rapport au réel. Cette seconde nature apparaît alors à la Raison comme une première et véritable nature : en reconduisant sans réfléchir des habitudes qu'elle a développées sous prétexte « qu'elle a toujours agi ainsi » et que « cela va de soi », la seconde nature en tant qu'elle est irréfléchie vient à dominer l'être humain. La nature ne porte alors *plus* la marque de la Raison et de sa volonté :

L'homme meurt aussi par habitude, c'est-à-dire lorsqu'il s'est complètement installé dans la vie, lorsqu'il est devenu spirituellement et physiquement abruti [...]. L'homme n'est actif que dans la mesure où il n'a pas atteint quelque chose et où il veut se produire et se faire valoir eu égard à [ce

---

<sup>57</sup> Gans, E. « Addition au § 151 », dans Hegel, G. W. F. (2016), *Principes de la philosophie du droit*, p. 665.

but]. Lorsque ceci est accompli, l'activité et la vitalité disparaissent, et l'absence d'intérêt qui fait alors son entrée est une mort, spirituelle ou physique<sup>58</sup>.

L'ironie de cette réflexion d'Eduard Gans sur la philosophie de son maître est qu'elle scelle avec précision le destin de la pensée hégélienne; arrivée à sa « complétion », l'esprit absolu perd de sa vitalité et se sclérose, spirituellement et physiquement<sup>59</sup>. Lorsque Marx parle d'une activité humaine divisée du fait de la nature, il n'est pas uniquement question d'une nature originelle qui serait demeurée irréfléchie par la Raison, mais bien plutôt de ce qui a été oublié par la Raison, reprenant ainsi les traits de la Nature dominant l'homme. Si, comme Hegel, les concepts ne touchent plus le sol de l'histoire effective et incarnée, ces concepts sont alors idéologiques; de l'ordre des idées pures et non de l'effectivité historico-naturelle.

Les risques d'une telle sclérose de la pensée sont très concrets : on ne peut espérer gérer un état en 2018 de la même manière qu'on gérait un état en 1950. Plus encore, imaginez ce qui arrive lorsqu'une humanité figée au stade de la mentalité du lance-pierre se retrouve avec la bombe atomique.

## Conclusion

Nous avons constaté comment, des Lumières à Jacobi, nous sommes passés d'une conception de la Nature que l'on peut comprendre et maîtriser à une Nature qui nous maîtrise déjà d'abord et toujours. La force de l'analyse dialectique de Hegel fut de réconcilier ces deux conceptions, en démontrant que non seulement elles sont compatibles, mais que c'est de leur compatibilité même qu'elles tirent leur effectivité. C'est par ailleurs via une analyse prenant en compte l'historicité de la Nature que Hegel en vient à penser la possibilité de la Raison et de la vérité en tant qu'entéléchie se réalisant dans l'histoire.

À la lumière de la critique marxienne de Hegel, nous avons vu comment cette compréhension de la Nature, en tant qu'elle n'est

---

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Cela correspond aussi, comble de l'ironie, à la définition de la superstition donnée par Kant et citée en début de cette analyse.

qu'une compréhension idéelle, ne suffit pas à établir l'être humain en tant que maître libre et dominateur de la Nature. Bien au contraire, la domination de la Nature, tel qu'elle s'exerce sous le capitalisme globalisé, prend plutôt la forme de la Nature nous dominant. La tâche de la philosophie à ce moment consiste à débusquer ces discours idéologiques, pour ramener ainsi une Raison à la dérive sur la terre ferme, là où les humains souffrent encore inutilement de par sa faute, pour réaliser les potentialités propres à notre temps et permettre quelque chose comme le progrès.

### **Bibliographie**

- Horkheimer, M. et T. W. Adorno (1974), *La dialectique de la Raison : fragments philosophiques*, Paris, Gallimard.
- Horkheimer, M. et T. W. Adorno (2002), *Dialectic of Enlightenment : Philosophical fragments*, éd. G.S. Noerr, trad. E. Jephcott, Stanford, SUP.
- Beiser, F. (1993), *The fate of reason : German philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press.
- Hegel, G. W. F. (2016), *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF.
- Hegel, G. W. F. (2012), *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Flammarion.
- Hyppolite, J. (1946), *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Jacobi, F. H. (2009), *Lettre sur le nihilisme et autres textes*, trad. I., Radrizzani, Paris, Flammarion.
- Jacobi, F. H. (2000), *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin.
- Kant, E. (2014), *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF.
- Kant, I. (2006), *Vers la paix perpétuelle ; (suivi de) Que signifie s'orienter dans la pensée? ; (suivi de) Qu'est-ce que les Lumières? : et autres textes*, Paris, Flammarion.
- Marx, K. (1996), *Manuscrits de 1844*, Paris, Flammarion.
- Marx, K., Engels, F. (1982), *L'Idéologie allemande : extraits*, Paris, Éditions sociales.

- Marx, K (1982), *Philosophie*, éd. M. Rubel, Paris, Gallimard.
- Morais, M. (2012), « Jacobi et la querelle du panthéisme. Le rationalisme et la philosophie en question », dans *Science et Esprit*, 64/3, p. 365-277.
- Reid, J. (2016), « Insight and the Enlightenment : Why *Einsicht* in Chapter six of Hegel's *Phenomenology of Spirit* ? » dans *Hegel Bulletin of The Hegel Society of Great Britain*, doi:10.1017/hgl.2016.61.
- Schmidt, A. (1994), *Le concept de nature chez Marx*, Paris, Presses universitaires de France.
- Spinoza, B. (1965), *Œuvres III : Éthique*, trad. C. Appuhn, Paris, Flammarion.
- Tavoillot, P.-H. (1995), *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, Paris, CERF.

## **Pour soumettre une proposition aux Cahiers d'Ithaque**

La maison d'édition « Les Cahiers d'Ithaque » de la Société Philosophique Ithaque (SPI) est fière d'offrir aux étudiants de cycles supérieurs l'opportunité de publier des actes de colloque, des recueils d'articles révisés par les pairs ou des monographies. Les propositions de projets peuvent être présentées en tout temps, en français ou en anglais. Elles seront soumises à l'appréciation du comité scientifique des Cahiers.

Grâce aux Cahiers d'Ithaque, de jeunes chercheurs pourront profiter de l'expertise de la SPI dans le domaine de l'édition, au moyen d'une collaboration entre auteurs, directeurs de publication et membres du comité scientifique des Cahiers.

Pour soumettre une proposition aux Cahiers d'Ithaque, ou pour avoir plus de détails concernant ses activités et sa politique éditoriale, vous pouvez consulter notre site internet : [www.revueithaque.org/cahiers](http://www.revueithaque.org/cahiers).