Éthique, politique, religions

2020 – 1, nº 16

Éthique, politique, religions

Mythes de l'intériorité, du métaphysique au politique ?

Revue semestrielle éditée par l'Institut
de recherches philosophiques de Lyon (IRPhiL)

Numéro coordonné par Isabelle Delpla

PARIS
CLASSIQUES GARNIER
2020

RÉDACTEUR EN CHEF

Thierry Gontier

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

Romain Carnevali

COMITÉ DE RÉDACTION

Frédéric Brahami (Centre Raymond Aron – EHESS), Philippe Büttgen (Université Paris 1), Isabelle Delpla (Université Lyon 3), Hugues Fulchiron (Université Lyon 3), Mai Lequan (Université Lyon 3), Thierry Ménissier (Université de Grenoble 3), Corine Pelluchon (Université Paris Est – Marne-la-Vallée), Jean-Philippe Pierron (Université Lyon 3), Bruno Pinchard (Université Lyon 3), Michel Senellart (ENS de Lyon, Lyon)

COMITÉ DE LECTURE

Makram Abbès (ENS de Lyon, Lyon), Florence Caeymaex (Université de Liège), Michaël Fœssel (École Polytechnique), Luc Foisneau (Centre Raymond Aron, CNRS/EHESS), Claude Gautier (ENS-LSH, Lyon), Charles Girard (Université Lyon 3), Marie Goupy (Institut Catholique de Paris), Nadia Yala Kisukidi (Université Paris 8), Stéphane Madelrieux (Université Lyon 3), Jean-Claude Monod (Archives Husserl, CNRS), Lionel Obadia (Université Lyon 2), Pierre-Yves Quiviger (Université de Nice-Sophia Antipolis)

COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Francesco Adorno (Université de Salerne), Lazare Benaroyo (Université de Lausanne), Thomas Berns (Université libre de Bruxelles), Marc-Antoine Dilhac (Université de Montréal), Jocelyn Maclure (Université de Laval), Mathias Riedl (Central European University, Budapest), David Walsh (Catholic University of America, Washington), Ghilain Waterlot (Université de Genève)

© 2020. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

ISBN 978-2-406-10572-5
ISSN 2265-0156

SOMMAIRE

Isabelle Delpla
Introduction. Mythes de l'intériorité,
de la critique d'un mythe à celle d'un autre ? /
Introduction. Myths of interiority,
from the critique of one myth to that of another? 9

Isabelle Delpla, Emmanuel Pasquier, Olivier de Frouville,
Bruno Gnassounou et Benjamin Bourcier
Dialogue avec Jacques Bouveresse /
A conversation with Jacques Bouveresse 25

Benjamin Bourcier
L'international comme système de coopération minimale ?
De la démystification du langage à la critique du « mythe
de l'intériorité politique » chez Jeremy Bentham /
The international as a system of minimal cooperation?
From the demystification of language to the critique
of the 'myth of political interiority' in Jeremy Bentham 71

Clotilde Nouët
Critiques du solipsisme
et critique de l'État-nation chez Habermas /
Critiques of solipsism and critique of the nation state in Habermas . . . 91

Bruno Gnassounou
Groupe, règle et politique. Réflexions /
Group, rule, and politics. Reflections 109

Corentin Lelong
MacIntyre critique du mythe de l'intériorité.
Une citadelle face aux barbares et aux cosmopolites /
"MacIntyre's critique of the myth of interiority.
A fortress in the face of barbarians and cosmopolitans" 123

Blondine Desbiolles
Altruisme, solidarité et État-nation selon Thomas Nagel.
Les limites de la rationalité comme limites de la justice ? /
Altruism, solidarity, and the nation state according to Thomas Nagel.
The limits of rationality as the limits of justice? 141

Résumés/*Abstracts* 161

INTRODUCTION

Mythes de l'intériorité, de la critique d'un mythe à celle d'un autre ?

La philosophie du langage a ouvert des voies originales dans la critique du solipsisme épistémique et sémantique. Wittgenstein a attaqué l'idée même d'un langage privé, réduisant ainsi le solipsiste au silence. Le livre de Jacques Bouveresse *Le mythe de l'intériorité* sur la signification et le langage privé chez Wittgenstein a fait date[1]. Quarante plus tard, son ouvrage sur Karl Kraus et la guerre lui offre un lointain écho[2]. Kraus y dénonce le nationalisme et le solipsisme, notamment allemand et autrichien, qui ont conduit à la Première Guerre mondiale ou ont ensuite miné la paix. Une telle critique le conduisait à défendre un internationalisme humaniste et juridique. Quelle est la portée de cette référence, moins usuelle, au solipsisme en politique ? Peut-on parler de solipsisme politique sur le modèle du solipsisme subjectif ? Peut-il être critiqué sur les mêmes bases que le solipsisme métaphysique ? À la même époque, ce pas est franchi par Hans Kelsen : il voit dans le dogme de la souveraineté de l'État une forme de solipsisme découlant d'une conception subjectiviste du droit : l'État souverain est l'analogue du moi solipsiste, centre du monde, ne voyant dans ce monde qu'un objet de sa volonté et de sa représentation[3]. Avec ou sans référence explicite au solipsisme, Jeremy Bentham ou Herbert Hart ont également défendu le droit international par une critique de la personnification d'un État doué des pouvoirs exorbitants du sujet solipsiste souverain (B. Bourcier sur Bentham)[4]. La philosophie du langage leur sert alors à

1 *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Collection « Critique », Paris, Éditions de Minuit, 1976.

2 Jacques Bouveresse, *Les premiers jours de l'inhumanité. Karl Kraus, la propagande, le nationalisme et la guerre*, Hors d'atteinte, coll. « Faits & idées », 2019, 245 p.

3 H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, trad. H. Thévenaz, Neuchatel, Édition de la Baconnière, 1953, p. 187.

4 Les noms entre parenthèses renvoient aux articles ou à l'entretien de ce volume : sur la position de Bentham, voir l'article de Benjamin Bourcier ; pour Herbert, Hart, *Le concept*

attaquer les fictions nuisibles ou les illusions de ce super sujet étatique. Un tel recours à la philosophie du langage ou à des modèles linguistiques n'est pas isolé : à des degrés divers, on le retrouve négativement pour critiquer l'enfermement national ou la souveraineté étatique, positivement pour défendre des formes d'internationalisme ou de cosmopolitisme dans les réflexions de Walzer sur les guerres justes[5], dans le modèle d'espace public cosmopolitique d'Habermas ou dans la déconstruction de Derrida et sa défense de l'hospitalité et du cosmopolitisme. On peut aussi chercher des modèles cosmopolitiques dans la critique de l'internalisme sémantique et la traduction radicale de Quine[6].

Un air de famille se dégage de ces positions. A-t-il une portée théorique ? Faut-il thématiser un solipsisme politique sur le modèle du solipsisme subjectif ? Peut-on passer de la critique d'un solipsisme métaphysique du sujet à la critique de sa version politique ? Quelles ressources la première offre-t-elle à la seconde ? Pourquoi et comment un tel passage est-il refusé ou recherché ? Un tel passage est-il futile ? Pertinent ? Fertile ? La philosophie du langage peut-elle jouer pour la critique du solipsisme politique un rôle comparable à celui joué dans la critique du mythe de l'intériorité subjective ? Que peut-on attendre de l'analyse linguistique en la matière ? Un fondement ? Un modèle ? Une méthode ? Une analogie ? Une simple inspiration ?

Ces interrogations sont l'objet de ce numéro d'*Éthique, Politique et Religion* qui a une fonction exploratoire. Car elles ne vont pas de soi : le passage du solipsisme métaphysique au solipsisme politique ou celui de la critique de l'un à celle de l'autre ne relèvent pas de la déduction logique, mais plutôt du paradoxe. Critiquer le solipsisme métaphysique ne s'avère en effet ni nécessaire, ni suffisant pour critiquer sa forme politique. L'isolement du sujet peut certes conduire à son isolement politique[7], mais, dans l'histoire de la philosophie, il conduit plus souvent

de droit, chapitre sur le droit international, Facultés Universitaires Saint-Louis Bruxelles, 2006.

5 L'idée d'une réalité morale de la guerre s'ancre dans les significations d'un langage ordinaire et partagé, Michael Walzer, *Guerres justes et injustes*, Belin, 1977.

6 J'ai consacré plusieurs publications à ce modèle dont *La justice des gens, Enquêtes sur les nouvelles après-guerre*, chapitre 7, PUR, 2014 ; « Du pays vide : traduction radicale et cosmopolitisme », in Martine Pécharman, Philippe de Rouilhan. *Le Philosophe et le langage : études offertes à Jean-Claude Pariente*, Librairie philosophique J. Vrin, p. 319-346, 2017 et l'ouvrage à paraître *Du pays vide. Réfutation du solipsisme politique.*

7 Question discutée pour Max Stirner ou Sonren Kierkegaard, voir Vilfrido Pareto, « L'individuel et le social », *Congrès international de Philosophie*, 1905, p. 125-131 ; G Palante,

à l'inverse. Le sujet solipsiste, cartésien ou lockéen, se trouve ainsi au fondement du libéralisme, voire du cosmopolitisme (B. Gnassounou). Russell, l'un des rares philosophes à revendiquer les vertus du solipsisme épistémique, défendait un internationalisme politique et juridique[8]. Ses critiques du nationalisme guerrier durant la Première Guerre mondiale doivent d'ailleurs davantage à l'utilitarisme politique qu'à sa théorie de la connaissance[9].

À l'inverse, la critique du mythe de l'intériorité subjective appuie la défense par Kelsen du primat du droit international, mais elle peut conduire à refuser l'internationalisme ou le cosmopolitisme. Par des voies différentes, tel est le cas de Thomas Nagel et d'Alasdair MacIntyre, dans des positions inspirées par Wittgenstein (articles de Blondine Desbiolles et Corentin Lelong).

DÉFINITIONS

Les expressions employées ne vont pas de soi non plus. Parler de solipsisme en politique n'est pas rare dans la presse, cet usage s'accroissant avec les évolutions politiques contemporaines. Le solipsisme désigne alors de manière lâche les tendances égoïstes et narcissiques d'une « génération moi-moi-moi » ou la mégalomanie des dirigeants[10]. Suivant un usage philosophiquement plus rigoureux, le solipsisme désigne également la fermeture des frontières et celle de l'État au monde extérieur[11], notamment

Anarchisme et individualisme, *La République des Lettres*, 2012 ; Narve Strand, « Political Solipsism and Its Risks : Kierkegaard, a Case-Study », présentation au 6th International Kierkegaard Conference, July 2010.

8 Voir Benjamin R. Barber, « Solipsistic Politics : Russell's Empiricist Liberalism », *Political Studies*, vol. 23, n° 1, p. 12-28. Cet article traite des implications politiques du solipsisme de Russell, notamment de sa conception du pouvoir et du libéralisme, mais guère de son internationalisme.

9 Voir « Ethics of war », *The International Journal of Ethics*, vol. 25, n° 2, Janv. 1915, p. 127-142.

10 Voir David Rothkopf, « The Soul-Sucking, Attention-Eating Black Hole of the Trump Presidency », *Foreign Policy*, 24 Mars, 2017 ; Normand Lester, « Urgence : la santé mentale de Trump », *Le Journal de Montréal*, Lundi 13 janvier 2020.

11 Voir William Saletan, « National Solipsism. Donald Trump has a foreign policy of self-glorification and nothing else. », Slate, 17 Janvier 17, 2017 ; Rana Dasgupta, « The Demise of the Nation State », The Guardian, 5 april 2018.

avec le Brexit[12]. Il vise aussi le déni de la réalité, en particulier dans le climato-scepticisme[13].

Dans des écrits académiques, parler de solipsisme étatique[14], de « solipsisme national[15] », ou de « solipsisme politique[16] » n'est pas nouveau. Pourtant le solipsisme politique n'a pas de définition canonique ou de référence standard en théorie politique, ni d'entrée dans les dictionnaires ou encyclopédies philosophiques. Son usage théorique reste rare et non systématique. Sa signification fluctue, désignant le repli sur soi de l'individu, coupé de la société politique[17], ou le repli d'une communauté nationale ou d'un État, coupés des pays étrangers et d'une société internationale[18], voire les deux[19]. Quant à l'expression « mythe de l'intériorité politique », elle est plus rare encore, et employée en référence à Wittgenstein[20].

La référence à Wittgenstein et à sa critique du solipsisme est à cet égard complexe. Comme le rappelle Jacques Bouveresse dans le dialogue qui suit, Wittgenstein ne tire pas lui-même de conséquences politiques de ses analyses de la signification, mais d'autres l'ont fait à sa suite. Deux niveaux d'analyse doivent alors être distingués, selon le sens donné au

12 Voir Marc Porée, « Brexit, l'impossibilité d'une île », *Slate*, 18 janvier 2019 ; Sam Byers, « Britain Is Drowning Itself in Nostalgia. Brexit has exposed my country as a solipsistic backwater », *New York Times*, 23 Mars, 2019 ; « Theresa May's Brexit will bring about a diminished Britain. The prime minister has bowed to the logic of solipsism », *Financial Times*, 18 Janvier 2017 ; Hussein Kassim, « Brexit delay : what it would take for the EU to agree article 50 extension », *The Conversation*, 1 mars 2019.

13 See « Seeking truth among 'alternative facts' », *The Conversation*, 27 Février 2017 ; Jack Holmes, « Someday, They'll Be Amazed We Didn't Impeach Trump Over the Climate Crisis », *Esquire*, oct 25, 2019.

14 H. Kelsen, référence précitée (première publication en 1934).

15 Franz Neumann, *Behemoth : The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944*, Ivan R Dee, Inc 2009, p. 136 (première publication 1942)

16 Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Littlefield, Adams & Company, Harvester Press, 1983, p. 40.

17 A.M. Jaggar, *op. cit.* ; Rosemarie Tong and Tina Fernandez Botts, *Feminist Thought : A More Comprehensive Introduction*, Routledge, 2017.

18 H. Kelsen, *op. cit.*

19 K.M. Fierke « Whereof we can speak, thereof we must be silent : trauma, political solipsism and war », *Review of International Studies*, 30, 2004, p. 471-491.

20 Francis Sanseigne, GREPH-LEPS, Université de Lyon 2, Compte rendu de Nicolas Mariot, *C'est en marchant qu'on devient président. La République et ses chefs de l'État, 1848-2007*, Paris, Aux Lieux d'Être, 2007. Je laisse de côté mes propres usages de ces termes dans les publications précitées et dans « Cosmopolitisme ou internationalisme méthodologique », *Raisons politiques, vol. 54, nº 2*, p. 87-102.

solipsisme politique. La critique wittgensteinienne du solipsisme métaphysique contribue clairement à la critique du solipsisme politique pris comme isolement de l'individu. Des anthropologues comme Veena Das s'y sont référés pour montrer le caractère social de nos émotions les plus intimes, comme la douleur. Alasdair MacIntyre, Vincent Descombes et Bruno Gnassounou partent de la conception wittgensteinienne des formes de vie et des règles pour penser l'homme comme animal social et politique. Dans un débat déjà ancien entre libéraux et communautariens, ces derniers opposent la socialité des formes de vie, des traditions et des institutions à une conception libérale de l'individu, atomique et isolé, vu comme un prolongement de l'individualité solipsiste[21]. La critique de ce solipsisme politique subjectiviste et individualiste découle de la critique du solipsisme métaphysique par le biais d'une philosophie du langage : le(s) sujet(s) cartésien(s) sont dépourvus de langage, de la capacité à former une société ou un groupe politique (B. Gnassounou ; C. Lelong sur MacIntyre).

Peut-on répliquer cette analyse à un degré supérieur, en passant de l'individu au groupe ? Peut-on tirer de Wittgenstein une critique du solipsisme politique, pris comme isolement d'une entité politique vis-à-vis des autres ? À cet égard, les analyses diffèrent, tant dans les réponses que dans les définitions et la manière de poser les problèmes. Commençons d'abord par des définitions. À ce second stade, celui du groupe, le solipsisme politique correspond au solipsisme national, au solipsisme étatique, ou au solipsisme juridique en droit international. Il désigne la conception d'une entité ou groupe politique, cité, royaume, empire, nation ou État, coupée du reste du monde, ignorant ou négligeant son existence[22]. Quoique peu thématisé, un tel solipsisme politique n'est pas une chimère ou une exception, mais une tendance récurrente en philosophie politique. À des degrés divers, l'insularité, l'effacement ou l'ignorance des étrangers et des pays étrangers ou leur mise entre parenthèses sont des modèles politiques majeurs dans la *République* de Platon et son Atlantide, dans *L'Utopie* de More, *La Nouvelle Atlandide* de Bacon, *La cité du Soleil* de Campanella, ou la position originale de Rawls

21 Voir A.M. Jaggar, *op. cit.*

22 Signalons une différence importante : le solipsiste métaphysique est singulier, tandis que les solipsistes politiques sont plusieurs. Ils doivent être plusieurs pour avoir une organisation politique, mais ils considèrent leur pays comme le seul au monde.

dans la *Théorie de la justice*. Comme dans le *Contrat social* de Rousseau, on n'envisage les relations externes qu'*in fine*, pour dire qu'on en traitera plus tard : même s'il ne s'agit que d'un moment de la réflexion, ce moment suppose que le contrat social s'instaure dans l'effacement de l'étranger.

ANALOGIE ENTRE LES SOLIPSISMES

Ces tendances ou moments de la réflexion politiques restent le plus souvent implicites et diffus. Personne ne se revendique d'un solipsisme politique. Pour les expliciter, esquissons un parallèle entre le solipsisme métaphysique et le solipsisme politique. Le solipsisme métaphysique est fondé sur une opposition entre apparence et réalité. L'objet de mes représentations étant incertain, seules mes pensées subjectives sont certaines. Ce solipsisme a trois caractéristiques. Premièrement, j'ai un accès privilégié à mes pensées qui sont privées, inaliénables et incommunicables : je suis le seul à les avoir et à les connaître. Mon expérience privée et intérieure est infaillible et incorrigible. C'est un critère de certitude et de sens. Deuxièmement, il existe un dualisme entre un monde subjectif, connu directement, et le monde physique, connu indirectement, entre intériorité et extériorité. Troisièmement, il y a une asymétrie entre la relation à soi et aux autres. L'existence des autres est doublement douteuse : leur corps n'est connu qu'indirectement et leur esprit s'il existe, est inaccessible.

Ces degrés de doute nous conduisent à distinguer un mythe de l'intériorité du solipsisme radical. Le mythe de l'intériorité correspond à un dualisme entre une intériorité subjective, privée, assurée et une extériorité objective, publique, incertaine. Dans une version radicale où je suis le/la seul/e à exister, je n'ai ni limites, ni extériorité. Les limites de ma conscience sont les limites du monde. Le monde est mon monde. La métaphore de l'intériorité devient inutile.

Par analogie avec le solipsisme métaphysique, définissons le solipsisme politique comme la tendance à concevoir sa société politique comme seule au monde, comme si les pays étrangers et les étrangers n'existaient pas. La politique étrangère et les normes internationales sont ignorées, au

mieux, secondaires. La Cité ou l'État est une personne, un sujet, existant en et par soi, indépendant et souverain. Il est doué d'une volonté propre et est source de ses normes, infaillible et incorrigible : sans norme supérieure ou extérieure, personne ne peut le contredire. Le sujet étatique est aussi souverain que le sujet individuel (B. Bourcier sur Bentham et E. Pasquier sur Kelsen). Ses membres sont les seuls à posséder les propriétés qui font d'eux des citoyens de ce pays, les seuls à pouvoir les connaître et les comprendre (B. Gnassounou). Cet entre-soi est sûr et assuré, source de certitude. La modernité politique de l'État souverain se construit d'ailleurs par l'emboitement d'une double intériorité, celle de l'individu pouvant se replier sur son for intérieur, et celle de l'État, séparant son for intérieur de l'extériorité des autres États (C. Nouët). Il y a donc une asymétrie fondamentale entre la relation aux compatriotes et celle aux étrangers (s'ils existent). Le « nous » est un royaume secret et nous assure une compréhension interne et immédiate, inaccessible aux autres. (J. Bouveresse ; C. Lelong).

Comme dans le solipsisme métaphysique, on peut en discerner plusieurs degrés, conduisant à distinguer un mythe de l'intériorité politique d'un solipsisme radical. En un premier sens, il y a une opposition entre intériorité et extériorité. Une telle conception peut recouper l'autarcie, le protectionnisme, l'isolationnisme et le nationalisme prônant le confinement à l'intérieur des frontières. C'est une version faible du solipsisme car elle admet l'existence d'une extériorité.

Selon une deuxième version de ce dualisme, compatible avec la première, la séparation nette entre intérieur et extérieur est plus importante que leur opposition. Nous sommes souverains et l'extérieur n'impose ni norme, ni contrainte décisive à l'intérieur. Cette vision englobe les conceptions des relations internationales comme un état de nature anarchique, sans normes. Le droit international n'est qu'un droit secondaire, externe et non contraignant ; ce n'est même pas un vrai droit (voir le dialogue avec Jacques Bouveresse). Nous pouvons alors supprimer le monde extérieur et le droit international, sans affecter l'organisation politique nationale et interne.

Enfin, dans une version radicale du solipsisme, les pays étrangers et les étrangers n'existent pas, l'opposition entre intériorité et extériorité disparaît. Notre État gouverne comme si les limites de notre monde, de notre population et de nos principes politiques n'étaient que celles du

monde. Pour l'État, seul son droit est du droit et a vocation à devenir le droit mondial. Le monisme juridique étatiste est un impérialisme radical (Kelsen). Un État mondial serait-il alors solipsiste ? Sans poser la question en ces termes, MacIntyre formule une objection similaire contre un cosmopolitisme hégémonique : il y voit une assimilation globale des cultures, niant toute forme d'altérité (C. Lelong).

SPÉCIFICITÉ DU SOLIPSISME POLITIQUE

Ces définitions du solipsisme politique permettent de répondre à une objection contre sa thématisation : pourquoi parler de mythe de l'intériorité politique ou de solipsisme politique plutôt que de nationalisme, d'isolationnisme ou de stato-centrisme, notions proches et bien plus courantes en théorie politique ?

En premier lieu, la critique du solipsisme met au premier plan la question de la vérité (entretien avec J. Bouveresse). D'une part, comme dans le solipsisme métaphysique, le problème posé par le solipsisme politique est bien celui de la réalité et de l'illusion : il s'agit de déterminer ce qui est réel. Et le mythe de l'intériorité est construit sur des erreurs, des pseudo-entités et des illusions comme celui de « race pure » que critique Kraus. L'opposition entre étatistes et internationalistes porte aussi sur la réalité du droit international. D'autre part, il s'agit de reconnaître la norme du vrai en politique contre l'emprise de la propagande, des fausses nouvelles ou des faits alternatifs. L'entretien avec J. Bouveresse fait ressortir la complémentarité de cette norme du vrai et de la norme du droit chez Kraus.

En second lieu, le déni ou ignorance de l'étranger, caractéristique du solipsisme politique, est un problème spécifique qui doit être traité en tant que tel. L'autarcie, l'isolationnisme, le nationalisme, le protectionnisme ou le stato-centrisme n'impliquent pas nécessairement un tel déni ou une ignorance de l'étranger. Ils peuvent être fondés sur le désir de se protéger, la peur ou le refus de l'autre, tous sentiments impossibles pour un solipsiste cohérent. Un nationaliste obsidional ou agressif a même besoin de l'autre pour exister. Le nationalisme recoupe le solipsisme lorsqu'il conduit

à chosifier les autres, à les déshumaniser et à considérer leurs intérêts ou leur existence comme négligeables. Toutefois, on peut aussi défendre une conception non solipsiste de la nation, lorsqu'on y voit une construction internationale, faite d'échanges, à l'instar de Mauss (conception reprise par B. Gnassounou). Il y a donc des recoupements entre le solipsisme et le nationalisme et le stato-centrisme[23], mais non synonymie. L'utilisation de ces termes pour désigner l'effacement de l'étranger est trompeuse.

En troisième lieu, poser la question du solipsisme politique, c'est poser une question spécifique : peut-on être une entité politique, un État seul ? De même que Wittgenstein opposait au solipsiste qu'il ne peut avoir un langage seul, Kelsen oppose au solipsiste étatique qu'un État ne peut exister seul, sans droit international. Le jeu de langage de l'entité politique et de l'État ne peut se jouer seul (E. Pasquier, dialogue avec Jacques Bouveresse). Le terme « État » implique une pluralité d'États. Critiquer le solipsisme politique c'est donc critiquer la conception d'un État isolé du monde, à l'instar d'un État sorti d'un état de nature dans les théories contractualistes. Mais pas seulement. C'est aussi contester que la question de la pluralité des États ne soit pas posée d'emblée, que l'on parle d'États, de nations, de groupes politiques, en ne se préoccupant que de leur intérieur, de leur structure interne, sans poser la question de leur extériorité. Cette pluralité est aussi celle des peuples (Kraus).

Allons plus loin : il ne suffit pas alors pour échapper au solipsisme politique de concéder une pluralité des entités politiques. Il ne suffit pas d'accorder que d'autres États existent en dehors du nôtre, que de loin on aperçoit leurs drapeaux, leurs chapeaux et leurs manteaux, probablement forts exotiques. Encore faut-il établir les principes de communication et d'une grammaire internationale (B. Bourcier), d'une inter-souveraineté (E. Pasquier). Parler d'État, c'est supposer des découpages territoriaux, une organisation minimale, des droits et obligations internationaux. L'État ne peut avoir son statut seul. Il n'y a pas de grammaire nationale sans grammaire internationale. Y a-t-il un primat de l'international ? Si le jeu de langage de l'État ne se joue pas seul, c'est notre manière de concevoir la souveraineté politique qui doit être repensée. Ces questions

23 Le stato-centrisme n'est pas non plus équivalent au solipsisme politique. Il désigne deux idées différentes, soit la prévalence de l'État sur la société, soit la prévalence de l'État dans les relations internationales. Dans le premier sens, on peut s'opposer au stato-centrisme tout en restant un solipsiste politique étudiant la société dans un cadre uniquement national, dans le second sens, le stato-centrisme reconnaît la pluralité des États.

sont pourtant largement ignorées dans la philosophie du droit et la philosophie de l'État, comme si le solipsisme y allait de soi et que n'y étaient advenus ni la critique du sujet, ni le questionnement sur l'intersubjectivité (E. Pasquier).

UN OU DEUX SOLIPSISMES POLITIQUES ?

On comprend mieux comment une référence commune à Wittgenstein peut conduire à des positions contraires sur le droit international ou le cosmopolitisme. Car les questions posées ne sont pas les mêmes. D'une part, la critique des significations privées conduit à l'idée d'une nécessaire socialité du langage : les catégories politiques n'ont de sens que lorsqu'elles s'enracinent dans des formes culturelles et pratiques sociales. Ces pratiques sociales étant celles de communautés, les catégories politiques ont un sens pour autant qu'elles s'inscrivent dans des communautés.

Le cosmopolitisme prétendant dépasser les communautés étatiques et culturelles se trouve vide de sens et de contenu politique[24]. C'est donc la même critique qui est adressée à l'individu libéral et au cosmopolitisme vu comme le règne de l'individualisme. Le sujet cosmopolite sans attachement national n'est que la réplique globalisée du sujet libéral et tombe sous la même critique. C'est plutôt ce cosmopolite qui est menacé par le solipsisme politique en raison de sa négation de toute altérité culturelle et de sa prétention à pouvoir tout englober (MacIntyre). S'il faut critiquer un solipsisme politique, c'est celui de l'individu pré ou post social et culturel, tant au plan national qu'international.

Il ne s'agit pas pour autant de défendre un enfermement national, et MacIntyre défend l'idée de traditions ouvertes à d'autres (C. Lelong). Mais, dans cette première approche, la question d'une grammaire internationale, des traditions et institutions internationales n'est pas traitée, pas plus que leur articulation avec les formes nationales.

D'autre part, la critique d'un langage privé ne s'arrête pas à celui de l'individu, mais s'étend à celui de l'État. La philosophie du langage qui

24 Tel est la critique de MacIntyre, de Descombes ou de B. Gnassounou contre le cosmopolitisme.

a permis de désenclaver le sujet ou l'individu solipsiste peut désenclaver l'État-nation. Ils peuvent tous procéder de processus intersubjectifs d'entente (C. Nouët sur Habermas). La question posée n'est pas d'abord celle du dépassement de l'État, mais de savoir si on peut le penser seul. Un État seul pourrait-il avoir un statut, des frontières, des normes, un droit ? La question de l'internationalisme ou du cosmopolitisme ne se réduit pas à un individualisme globalisé. Il faut poser la question de la pluralité des sociétés politiques, mais aussi celle de leurs relations et d'une organisation internationale. Comment penser les institutions inter ou supra nationales ? Il faut aussi articuler grammaire étatique et internationale. C'est la tâche poursuivie par Walzer pour les langages et traditions de la guerre, par Bentham, Kelsen ou Habermas pour le droit public et la notion de souveraineté.

À cet égard, l'opposition précédemment citée entre libéraux et communautariens devient secondaire : ils peuvent tous être des solipsistes politiques qui trouvent parfaitement normal d'analyser les sociétés politiques sans traiter ni de politique étrangère, ni de droit international, comme si leur pays vivait dans une bulle avec des frontières miraculeusement tombées du ciel et dont l'extérieur serait sans conséquence sur l'intérieur. Rawls et MacIntyre se trouveraient dans une catégorie commune les opposant à Bentham, Kelsen ou Habermas. Secondaire, cette opposition peut donc se rejouer au plan international entre les internationalistes fondant une grammaire internationale sur les droits des communautés et les cosmopolites la fondant sur les droits des individus.

LA CRITIQUE DU SOLIPSISME NATIONAL ET ÉTATIQUE PAR LA PHILOSOPHIE DU LANGAGE

Les contributions de ce numéro éclairent l'intérêt de la philosophie du langage, en particulier celle de Wittgenstein, pour critiquer ce mythe de l'intériorité politique, *i.e.* national ou étatique. La critique par Wittgenstein de la réification des significations a été largement utilisée par les anthropologues pour refuser la réification des cultures, des ethnies

et des identités[25], contribuant ainsi à la critique d'un solipsisme national. La critique par Bentham de la personnification ou réification de la fiction de l'État, la manière dont elle produit un mythe de l'intériorité politique et l'illusion d'une communauté unie et exclusive des autres va dans le même sens (B. Bourcier). Il en est de même de celle par Kraus d'un entre-soi national à la fois fictif, fondé sur une propagande mensongère, et déshumanisant (entretien avec J. Bouveresse).

La comparaison entre la critique du langage privé par Wittgenstein et celle du solipsisme national par Kraus offre d'ailleurs de nouvelles pistes de réflexion. Jacques Bouveresse tire un fil original du rapprochement entre Wittgenstein et Kraus. Kraus contestait le privilège de l'expérience intérieure de l'Allemagne, celle des Allemands restés en Allemagne, excluant les exilés[26]. Dans l'Allemagne nouvelle, celle de la révolution nationale, avec son nouveau langage, les membres ne pourraient se comprendre réellement qu'entre eux, sur la base d'une expérience vécue qu'ils ont en commun et qui est d'une espèce unique en son genre. Mais comme Wittgenstein l'a montré, ce n'est pas l'expérience vécue qui décide du sens. Cette critique de la privatisation des concepts politiques vaudrait aussi pour les concepts d'ami et d'ennemi que Carl Schmitt fonde sur une participation existentielle (J. Bouveresse).

Kraus apporte également un argument original contre la prétention à être un État seul. Analysant la dérive du nazisme, il constate que le droit qui s'affranchit de tout droit international, de toute norme internationale s'abolit lui-même. Soumis aux impératifs d'une politique qui lui dicte ses lois, le droit ne suit finalement que les intérêts subjectifs de la nation et de ses dirigeants. Ainsi, le droit national, sans boussole, devient flexible : tout ce qui semblera juste aux dirigeants politiques sera juste. Il n'y a plus qu'une illusion de règle juridique. Privé du droit international et de ses normes de références, le droit national devient aussi chimérique que le langage privé. L'État solipsiste et ultranationaliste ne pourra pas être un État juridique (I. Delpla, dialogue avec Jacques Bouveresse)[27].

---

25 Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo (dir.), *Au cœur de l'ethnie ; Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La découverte, 1985, notamment l'article de Jean Bazin, « A chacun son Bambara », p. 87-128 ; Alban Bensa, *La fin de l'exotisme : Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis, 2006.

26 Kraus vise là Gottfried Benn.

27 Dans un ouvrage à paraître, poursuivant cet argument, je tente de montrer que les solipsistes politiques ne pourraient pas avoir de langage politique (*Du pays vide. Réfutation du solipsisme politique*).

Que peut-on espérer d'une telle critique ? Si l'on suit Wittgenstein, on en tirera seulement ce qu'il ne faut pas dire, mais guère ce qu'il faut dire. C'est l'intérêt et les limites de son approche thérapeutique. Au mieux, Wittgenstein préviendra de l'illusion d'une compétence spéciale du philosophe en matière politique (J. Bouveresse).

CONSTRUCTION DU NUMÉRO

Ce numéro *d'Éthique, Politique et Religion* vise à ouvrir des pistes de réflexion et à donner des coups de sonde sur des positions possibles. Il ne prétend pas à l'exhaustivité. La position de Kelsen, abordée par Emmanuel Pasquier dans le dialogue avec Jacques Bouveresse, ne fait pas l'objet d'un article spécifique. Il n'y a pas non plus d'article sur Bertrand Russell, sur Herbert Hart, sur Michael Walzer, sur Jacques Derrida ou sur les théories féministes et leurs critiques de différents aspects du solipsisme politique ou juridique, leur internationalisme ou leur cosmopolitisme.

Ce numéro est centré sur un long entretien avec Jacques Bouveresse. En réponse à Isabelle Delpla, J. Bouveresse revient d'abord sur les implications politiques possibles de l'œuvre de Wittgenstein, l'apport de la philosophie à la politique et le rapport des philosophes – souvent désastreux – à la politique. Concernant la pertinence d'une analogie entre mythes de l'intériorité épistémique et politique, il souligne l'importance de la distinction entre apparence et illusion et éclaire les apports de Kraus à la critique du nationalisme et d'un mythe de l'intériorité. Emmanuel Pasquier ensuite rappelle la position de Kelsen sur le droit international et interroge J. Bouveresse sur un possible parallèle avec la démarche de Wittgenstein. Olivier de Frouville (juriste internationaliste) replace la pensée de Kelsen et sa critique du monisme juridique étatique dans les grands courants du droit international. B. Bourcier interroge J. Bouveresse sur la critique du solipsisme par Musil.

Ce dialogue est suivi d'articles qui explorent une variété de réponses aux questions initiales. Benjamin Bourcier analyse la position de Bentham. Quoique Bentham reste tributaire d'une conception subjective de la

signification, il s'attaque à un mythe de l'intériorité politique par sa démystification du langage et une critique des fictions. Bentham s'oppose au stato-centrisme de Vattel qui personnifie l'État à l'instar d'un sujet politique solipsiste. Bentham critique cette substantialisation de l'État à la fois parce qu'elle est une entité fictive, parce qu'elle favorise la confusion entre intérêt de l'État et intérêt personnel des gouvernants, parce qu'elle favorise aussi l'illusion d'une intériorité nationale et des sentiments nationaux de gloire, qui poussent au bellicisme. Critiquer ce mythe de l'intériorité politique, c'est montrer qu'il s'oppose au plus grand bonheur du plus grand nombre. C'est aussi proposer une nouvelle grammaire de l'international qui n'est plus fondée ontologiquement sur une société des nations, mais sur des institutions : un congrès européen et un tribunal pour la paix assurent un contrôle des gouvernants par les peuples. Bentham plaide donc pour un cosmopolitisme fondé sur les responsabilités cosmopolitiques des gouvernants.

La contribution de Clotilde Nouët permet de comprendre l'émergence d'un mythe de l'intériorité politique à travers les critiques nuancées de l'État nation par Habermas et Koselleck. Habermas s'inscrit résolument dans le tournant linguistique à partir duquel il critique le mentalisme solipsiste au profit d'une intersubjectivité constitutive. Cette entente dialogique s'oppose à l'anthropologie égoïste, atomiste et solipsiste de Hobbes et offre un fondement alternatif à sa conception du contrat social. Refusant l'analogie entre individu et État, Habermas ne passe pas de la critique d'un solipsisme à celle d'un autre, mais utilise le même paradigme, celui de l'entente, pour les éviter. Sa conception de l'entente, impliquant la constitution d'espaces publics, ouvre la voie de son cosmopolitisme, la communauté politique n'étant pas limitée à sa forme historique nationale. Cet espace public cosmopolitique doit être régi par des dispositifs constitutionnels et des normes supra-étatiques à l'instar de ceux garantis par l'Union européenne. Habermas produit ainsi une critique du solipsisme épistémique, du solipsisme anthropologique et du solipsisme ethnocentrique.

Les trois articles suivants traitent du chemin inverse ou comment la critique du solipsisme épistémique et moral ne conduit pas à des positions cosmopolitiques – voire conduit à leur refus. À la différence de Bentham, Kelsen ou Habermas, le cosmopolitisme est envisagé comme une abolition des frontières, de la diversité des cultures, voire des États, et une unification morale et non politique du genre humain.

Dans son article « Groupe, règle et politique : réflexions », Bruno Gnassounou conteste les termes du problème posé. D'une part, il souligne que le sujet cartésien est l'origine de l'individu libéral et universel, ouvrant au cosmopolitisme. D'autre part, du tournant linguistique anti-cartésien on ne peut inférer aucune conclusion sur le politique. Toutefois, Gnassounou considère que la notion d'institution selon Wittgenstein permet de trancher la question de la constitution des groupes politiques, dans un sens non cosmopolitique. Dans cette voie, il retrace la manière dont la philosophie sociale est un préalable à la philosophie politique. Il oppose ainsi une conception individualiste (possiblement mentaliste) à une conception « institutionnaliste » de la propriété. Il n'y a de sens à attribuer des droits et des devoirs de justice à un individu que dans le cadre d'une socialité des règles, *i.e.* une institution. Que peut-on en déduire sur l'existence d'individus collectifs ? Un groupe politique ne peut se constituer que par une structuration interne, par la définition d'une autorité et par contraste avec d'autres groupes. Le cosmopolitisme ne serait qu'une communauté morale et non politique.

Cette position se rapproche de celle défendue par Alasdair MacIntyre, présentée et critiquée par Corentin Lelong. MacIntyre, en référence à Wittgenstein, défend la nature sociale de la rationalité, inscrite dans des formes de vie et des traditions, pour critiquer un solipsisme moral. Sa cible est un émotivisme subjectiviste, voué à l'égoïsme, ou l'individualisme libéral ou nietzschéen, qui croit pouvoir transcender le monde social. Cette défense des communautés ne le conduit pas pour autant à un solipsisme politique ou communautaire. Il conteste en effet l'État nation comme communauté illusoire et plaide en faveur de traditions ouvertes. C. Lelong conteste donc les tentatives de tirer de MacIntyre un quasi-séparatisme dans des communautés religieuses. En défendant des intraduisibles, MacIntyre refuse toutefois le cosmopolitisme prétendant à la transparence de toutes les significations. Sa critique du cosmopolitisme réplique donc celle de la modernité libérale, comme point de vue neutre, impartial. Loin d'être un sujet suprasocial, le cosmopolite reproduit la culture anglo-saxonne dominante. MacIntyre, toutefois, ne s'attaque qu'à des formes limitées et caricaturales du cosmopolitisme.

Thomas Nagel refuse également le cosmopolitisme et l'internationalisme, mais défend ce point de vue de nulle part que conteste MacIntyre. Un tel refus ne découle pas de ses principes initiaux (article

de Blondine Desbiolles). Thomas Nagel réfute le solipsisme épistémique et le solipsisme moral ou pratique avec des arguments originaux. Privé d'une distinction entre points de vue objectif et subjectif, le solipsiste ne peut être rationnel. Il se trouve donc dépourvu de raisons d'agir, requérant un « souci interpersonnel impartial » et la reconnaissance des raisons d'agir d'autrui. À partir de cette critique de la partialité morale, Nagel limite sa réflexion sur l'impartialité et la solidarité au cadre démocratique de l'État, refusant une impartialité politique internationaliste ou cosmopolitique. B. Desbiolles analyse donc le paradoxe et les faiblesses de la position de Nagel : cette limitation étatique n'est pas cohérente avec sa théorisation de la délibération rationnelle et des rapports entre morale, droit et politique. Elle repose aussi sur des constats empiriques pessimistes et discutables.

Les critiques de B. Desbiolles contre Nagel ou celles de C. Lelong contre MacIntyre convergent : ces auteurs visent d'abord les versions anglo-saxonnes du cosmopolitisme, sans envisager un cosmopolitisme enraciné dans les cultures ou dans des formes institutionnelles, comme l'Union européenne. Ils délaissent aussi les traditions de l'internationalisme inspirées de Durkheim.

Ce numéro est issu d'une journée d'étude « Mythes de l'intériorité : de la critique d'un mythe à un autre ? » qui a eu lieu le 8 février 2019 à l'Université Lyon 3 dans le cadre du programme « Justice globale, droit international et constitution de l'État » dirigé par I. Delpla dans le cadre du Labex COMOD. Cette journée n'aurait pas été possible sans le soutien de l'IRPhiL et du Labex COMOD.

Isabelle Delpla
Université de Lyon
Institut de recherches
philosophiques de Lyon (IRPhiL)

DIALOGUE AVEC JACQUES BOUVERESSE

Isabelle Delpla : Merci beaucoup d'avoir accepté cette invitation. Nous vous poserons d'abord des questions à partir de Wittgenstein sur les possibles implications politiques de sa critique du mythe de l'intériorité linguistique. Ces questions porteront aussi sur votre dernier ouvrage *Les premiers jours de l'inhumanité, Karl Kraus et la guerre* (chez Hors d'Atteinte, collection « Faits et idées », paru fin 2019) qui traite notamment de la critique par Kraus du solipsisme nationaliste et, de manière plus originale, du solipsisme juridique. Emmanuel Pasquier poursuivra sur Kelsen pour voir dans quelle mesure on peut rapprocher la critique du solipsisme par Kelsen – du solipsisme étatique – et la critique du solipsisme individuel par Wittgenstein. Nous finirons par des questions de Benjamin Bourcier sur vos travaux consacrés à Musil.

Je voudrais commencer par une première question très générale. Quelles implications politiques pensez-vous que l'on peut tirer, ou que Wittgenstein ou vous-même pouvez tirer de vos analyses du mythe de l'intériorité ? Et dans quelle mesure Wittgenstein peut-il ou non apporter un appui à la critique du solipsisme nationaliste par Kraus ? Pour préciser ma question, quelle analogie pourrait-on établir entre ces deux mythes de l'intériorité, métaphysique et politique ? Et quel en est l'intérêt ? On pourrait certainement reprendre les métaphores de Wittgenstein et les transposer au domaine politique et international ; comme celle du journal intime, du journal du matin acheté plusieurs fois, du don d'une main à une autre, de la chambre privée ou du manomètre. Mais ne pourrait-on pas objecter au rapprochement entre ces deux mythes – et là je me réfère à votre conférence inaugurale au collège de France[1] – que l'un métaphysique, le solipsisme subjectif, porte sur la croyance en des entités métaphysiques et sur l'opposition entre l'apparence

1 Jacques Bouveresse, « Philosophie du langage et de la connaissance », *Leçon inaugurale au Collège de France*, 6 Octobre 1995, accessible à https://books.openedition.org/cdf/660

et la réalité, ce qui n'est pas forcément le cas – ou seulement de manière dérivée – du solipsisme politique, ou du mythe de l'intériorité politique, où l'opposition est d'abord entre eux et nous, entre amis et ennemis, et moins directement entre la réalité et l'apparence, même si bien sûr il peut aussi y avoir des illusions.

Ou bien faut-il considérer que la proximité entre les deux mythes tient à ce qu'il y a aussi une réalité métaphysique dans le mythe de l'intériorité politique, celle notamment que Kraus analyse quand il critique le langage nazi, c'est-à-dire la croyance en une « race pure », en une patrie au-dessus de tout et au-dessus de l'humanité ? Est-ce que ce serait cela des réalités métaphysiques que l'analyse du langage pourrait évacuer ?

La deuxième différence importante, me semble-t-il, tient à ce qu'on peut attendre de l'analyse du langage. Dans le mythe de l'intériorité métaphysique, on attend de l'analyse du langage qu'elle nous défasse d'une fausse réalité, qu'elle dénoue un certain nombre de crampes métaphysiques et nous permette un retour à l'ordinaire qui a une fonction thérapeutique. En l'occurrence, je ne suis pas sûre que le retour au langage ordinaire nous défasse des crampes politiques et que le retour à l'ordinaire ne nous enracine pas, au contraire, dans des visions nationales. Est-ce que l'on pourrait avoir un ordinaire de l'international, que justement l'analyse du langage nous permettrait de voir – en montrant que le droit international tisse aussi la vie quotidienne nationale.

De plus, je m'étais déjà posée une question en lisant *Le mythe de l'intériorité*, et plus récemment votre texte sur Kraus – à titre de possibilité, et non d'implication toujours valide –, est ce qu'on ne peut pas tirer un internationalisme fort de votre lecture de Wittgenstein et de Kraus sur l'idée de suivre une règle ? Dans la critique du langage privé, je ne peux pas avoir un langage seul, parce que seul, je ne peux pas faire la différence entre suivre une règle et ne pas la suivre, donc j'ai une illusion de langage : tout ce qui me semble vrai sera vrai. Donc il faut une communauté de correction possible, pour que je puisse appliquer véritablement la règle. Est-ce que l'on peut monter d'un cran, et appliquer ce raisonnement au sujet étatique ? Une première étape serait de dire l'État n'existe que par l'ordre juridique international, ce serait la version Kelsen. Mais allons plus loin avec Kraus : ne pourrait-on pas considérer que sans droit international, il n'y a pas non plus de droit national, car

tout ce qui semblera juste sera juste et le droit sombrera en tant que droit dans la subjectivité des intérêts politiques ? La critique de Kraus de la politisation du droit par le nazisme et sa critique de l'abolition de toute autonomie du droit par rapport à la politique, pourrait ouvrir la voie non pas nécessairement d'une réfutation du solipsisme politique, mais tout au moins du solipsisme juridique. C'est-à-dire : sans droit international, et sans la correction que le droit international peut donner à nos illusions de suivre une règle juridique, on ne suit finalement que les intérêts de la nation tels qu'un certain nombre de personnes les ont écrits subjectivement ; sans droit international, on n'a pas plus de droit national que le solipsiste n'avait de langage privé.

C'est la question que je voudrais vous poser sur la philosophie du langage. On peut prendre la critique du langage en un sens assez général : Klemperer l'a fait, Kraus le fait, c'est-à-dire qu'il y a une critique du langage nazi, de leur usage du langage – la critique de la propagande –, qui est utile politiquement, mais qui ne requiert pas nécessairement des outils conceptuels extrêmement élaborés. Un certain bon sens et une honnêteté minimale suffisent. En revanche, les outils de Wittgenstein pour la critique du langage privé sont relativement sophistiqués. Donc, pour critiquer ce langage trompeur en politique, a-t-on besoin d'une philosophie du langage, relevant finalement du bon sens et de l'honnêteté ? Jusqu'à quel point les critiques de Wittgenstein avec leur sophistication peuvent porter plus loin une critique du solipsisme juridique, voire du solipsisme politique ?

Jacques Bouveresse : Oui, cela fait beaucoup de questions ! Des questions difficiles. Avant tout, je vous remercie de m'avoir fait l'honneur de m'inviter, et de m'avoir donné l'impression que le travail que j'avais consacré à la rédaction du « Mythe de l'intériorité » avait pu être utile, et qui plus est utile dans un domaine auquel je ne m'attendais pas tellement à ce qu'il le soit, à savoir celui de la réflexion *sur le droit et la politique*. Honnêtement, je dois vous dire que quand j'ai écrit le livre, je ne pensais pas tellement à une application de ce genre – cela m'est peut-être venu à l'esprit, mais vraiment de façon très lointaine et très indirecte. Donc je suis vraiment agréablement surpris de tout le travail qui a déjà été fait par vous et par les gens qui vous entourent dans ce domaine qui me semble du plus haut intérêt.

Cela dit, il y a effectivement une question de principe, une question primordiale qui se pose : jusqu'à quel point peut-on aller dans l'usage de cette analogie entre le mythe de l'intériorité, ce que vous avez appelé le mythe de l'intériorité sémantique, et le mythe de l'intériorité politique ? Il va sans dire qu'il ne peut s'agir, dans le meilleur des cas, que d'une analogie, pour des raisons qui ont été soulignées d'ailleurs de différentes façons ce matin ; et la question avec une analogie, c'est toujours : jusqu'à quel point est-elle utile et éclairante ? À partir de quel moment devient-elle nuisible ? C'est ce que Wittgenstein dit et répète, puisqu'on a affaire, généralement, avec l'analogie, à un instrument qui peut se révéler partiellement et temporairement utile, mais qui peut rapidement devenir néfaste en philosophie toutes les fois que l'analogie est utilisée de façon complètement générale et pour ainsi dire absolue. Donc il y a cette difficulté. D'ailleurs, à ce propos-là, comme je me suis permis de photocopier les dernières pages de la *Théorie pure du droit* de Kelsen, on voit, simplement en lisant le début, en quoi consiste la difficulté : si vous me permettez de citer juste quelques lignes « il existe un parallélisme frappant entre l'antithèse qui oppose les deux constructions monistes du rapport entre droit international et droit étatique, c'est-à-dire les deux voies qui aboutissent l'une comme l'autre à l'unité sur le plan de la connaissance de tout droit valable ». Donc vous voyez que Kelsen se situe clairement sur le plan cognitif. Je le cite :

> De même que les conceptions du monde subjectiviste partent du moi propre posé comme souverain pour saisir et concevoir le monde extérieur et que par suite elles ne conçoivent pas celui-ci en réalité comme un monde extérieur mais bien comme un monde purement intérieur au sujet – donc le monde extérieur est intériorisé au sujet comme une représentation et une volonté du moi [il n'est, comme vous le voyez, rien de plus que cela et n'a donc pas d'extériorité ni de réalité dans cette mesure-là] –, de même, la construction que nous avons appelé primauté de l'ordre juridique étatique part de l'État national du juriste posé comme souverain pour saisir le monde juridique extérieur, le droit international et les autres ordres juridiques étatiques, et par suite, elle ne peut concevoir ce droit extérieur que comme un droit interne, comme une partie de l'ordre juridique national d'où elle est partie (*Théorie pure du droit*, p. 459-450 de la traduction française).

C'est donc bien essentiellement comme un problème de connaissance qu'est envisagée la question de l'intériorité et de l'extériorité. Dans ce cas, il y a au moins les deux problèmes qu'a rappelés notre ami Bruno

Gnassounou dans son exposé, c'est-à-dire qu'il y a la question du caractère privé de la possession, et celle du caractère privé de la connaissance, qui ne sont pas nécessairement identiques. Déjà, de ce point de vue-là, il se pourrait qu'il y ait un problème si on tenait à établir un rapport absolument étroit et complet entre ces deux choses.

Il y a encore une chose que je voulais dire, pour justifier la référence que vous avez faites à Karl Kraus : une chose qui m'a frappé après coup, à propos des « Premiers jours de l'inhumanité », et dont j'avais peut-être sous-estimé l'importance, est l'omniprésence du droit et de la question du droit chez Kraus (c'est un point qui a été souligné notamment par Walter Benjamin). Presque toute la réflexion de Kraus est de nature juridique au sens large, c'est-à-dire que la question qu'il pose, c'est toujours « de quel droit ? », est-ce qu'il n'y a pas eu à un moment quelconque un droit qui a été violé, donc un abus qui a été commis et qui devrait être sanctionné ? Cela n'est pas moins vrai dans l'usage que l'on fait du langage – qui a en quelque sorte, lui aussi, sa propre légalité et ses droits qui doivent être respectés, un point auquel Kraus accorde une importance particulière – que dans n'importe quel autre domaine. Je signale à ce propos une remarque de Walter Benjamin, qui date de mars 1931, dans un article qui a été publié par la *Frankfurter Zeitung* : « On ne comprend rien de cet homme tant qu'on ne reconnaît pas que tout, sans exception, le langage et la cause à défendre (*Sprache und Sache*) se passe nécessairement pour lui dans la sphère du droit. » J'ai l'impression que Benjamin a retiré de la lecture de Kraus l'impression qu'il y a, chez lui une espèce de juridicisation, si on peut s'exprimer ainsi, de tous les problèmes vraiment sérieux – en tout cas des problèmes auxquels il s'attaque lui-même. Et en tant que satiriste, ce qui semble l'avoir préoccupé jusqu'à l'obsession, c'est cette idée du droit et de la justice qui doit être respectée à tout prix aussi bien dans ce que l'on dit que dans ce que l'on fait.

[Wittgenstein et la politique] Concernant la question d'une éventuelle application de ce que dit Wittgenstein au traitement de questions politiques, j'ai toujours été *pour le moins* sceptique dans ce domaine. Néanmoins, j'éprouve une certaine sympathie pour tous ceux qui prennent le risque de s'attaquer à ce type de problèmes. Dans les années 1970, il est paru un livre d'Anna Fenichel Pitkin sur Wittgenstein et la politique : *Wittgenstein and Justice* (University of California Press, Berkeley, 1972 ; ce

devait être à peu près le premier du genre), qui avait analysé de près la possibilité d'une transposition, d'une application plus ou moins directe, de ce que Wittgenstein dit au traitement des questions politiques, et depuis, il y a eu une multitude de tentatives dans ce genre, qui me laissent généralement très dubitatif (c'est particulièrement vrai de ce que font à présent avec Wittgenstein des philosophes comme Chantal Mouffe, qui me donnent l'impression de ne pas l'avoir lu ou de n'avoir pas compris grand-chose à ce qu'il dit). Je reviendrai tout à l'heure sur la question de l'ordinaire. En ce qui concerne Wittgenstein lui-même, il y a une chose qui évidemment est frappante, c'est son refus à peu près absolu de parler de politique. C'est un domaine dans lequel il n'intervient jamais, au moins directement. Il a dit une fois dans un cours – c'est tout à fait étonnant – « il faudra que je fasse un jour une leçon pour expliquer pourquoi je ne parle pas de politique ». Mais malheureusement il ne l'a jamais fait … Sur ce point, l'éthique, bien qu'il en ait très peu parlé, se distingue tout de même de la politique. Il a fini par donner une « Leçon sur l'éthique », qui est à peu près le seul texte véritablement rédigé et suivi qu'il ait produit sur l'éthique. Et comme par hasard, elle n'était pas du tout destinée à un public de philosophes ! Mais à un public composé de gens tout à fait ordinaires. Il pensait que, s'il se décidait à parler de l'éthique c'est devant des gens de cette sorte qu'un philosophe dans son genre se devait de le faire. Il aurait peut-être dit la même chose de la politique, pour parler de laquelle il était certainement encore beaucoup moins motivé et, en tout cas, il aurait à coup sûr probablement évité d'en parler devant un public constitué principalement de philosophes politiques. Il vaut mieux à coup sûr ne pas penser à ce qu'il aurait pu dire de l'espèce de politisation systématique, radicale et obligatoire de la philosophie qui a été pendant des décennies une des caractéristiques distinctives de la philosophie française contemporaine.

J'essaie de donner maintenant un commencement de réponse à la troisième des questions que vous m'avez posées : une difficulté à laquelle on se heurte ici est ce que Wittgenstein dit à un moment donné à propos de la réflexion et du travail philosophiques, à savoir qu'ils permettent *quelquefois* de savoir ce qu'il ne faut pas dire, mais à peu près jamais de savoir réellement ce qu'il faut dire. Je me suis dit souvent que l'on aurait peut-être intérêt à appliquer aussi ce principe à d'autres domaines, et tout particulièrement à la politique. Cela veut dire en gros : en utilisant ce

que Wittgenstein nous dit en tant que philosophe, on peut peut-être espérer au moins comprendre un peu mieux ce qu'il ne faut pas dire et pourquoi, mais pas nécessairement beaucoup plus que cela. Je dois avouer que, personnellement, le rapport que j'ai avec la politique est tel que j'éprouve le sentiment que presque tout ce que j'entends en politique – plus que jamais, du reste, en ce moment – fait partie des choses qu'il faudrait plutôt éviter de dire ! Pour une multitude de raisons, la première d'entre elles étant que c'est en général complètement creux, et parfois à peu près dénué de sens. Mais cela n'est malheureusement pas la seule, il y a des défauts beaucoup plus graves, comme par exemple la tolérance apparemment à peu près illimitée du discours politique au mensonge, y compris les plus grossiers, qui semblent d'ailleurs réussir assez souvent à se faire accepter plus facilement que les petits. Je voulais simplement rappeler que Wittgenstein lui-même n'attendait sans doute pas qu'on tire des conséquences plus ou moins précises de ce qu'il a essayé de faire en philosophie pour ce qui concerne la pensée et l'action politiques proprement dites, en dehors de ce que l'on pourrait appeler un effet « thérapeutique », que l'on aurait, il est vrai, tout à fait tort de considérer comme négligeable.

C'est une chose qui est à mettre en rapport avec ce dont on a pris conscience de façon relativement tardive (et sur quoi depuis on a commencé à insister de façon beaucoup trop unilatérale et même parfois exclusive) : Wittgenstein souligne que la philosophie est d'abord un travail que l'on effectue sur soi-même et qui vise à une transformation de soi-même. Par conséquent, à ses yeux, la philosophie devrait avoir principalement des effets individuels. Il n'est pas du tout évident qu'on puisse en attendre énormément pour la transformation de la société elle-même. Pour la transformation de l'individu : oui. Et d'une certaine manière, il pense que chaque individu doit reprendre les choses complètement à zéro en ce qui le concerne. Il ne suffit pas, pour effectuer sur soi-même le genre de transformation souhaitable, de lire simplement les grands philosophes. Il faut en quelque sorte accepter de faire l'effort de philosopher *réellement* par soi-même. Et cela vaut, bien entendu, en premier lieu pour l'utilisation que l'on peut faire de ce qu'il dit lui-même …

Sur ce point, Wittgenstein fait une distinction qui à ses yeux est absolument cruciale entre ce qui constitue un matériau pour la philosophie et ce qui est véritablement de la philosophie. Par exemple il n'avait

pas beaucoup d'estime pour le genre de philosophie que produisent la plupart du temps les mathématiciens sur leur discipline quand ils se décident à philosopher sur elle. Il considérait que ce qu'un mathématicien est enclin à dire quand il se met à faire de la philosophie sur son objet le plus proche, c'est-à-dire sur les mathématiques, est ce qu'il appelle « raw material », du matériau brut pour le travail philosophique. C'est seulement après qu'on peut commencer à faire de la philosophie en partant de ce matériau, puisqu'en philosophie, il faut toujours partir d'un matériau qui n'est pas seulement brut, mais qui est quelquefois constitué par de la sottise ou du non-sens. Wittgenstein dit effectivement : si vous avez envie de dire une chose qui est peut-être stupide, n'hésitez pas à la dire, cela peut toujours être utile, on peut commencer à réfléchir à partir de cela. Donc ce que j'appréhenderais si Wittgenstein se trouvait obligé de participer à une discussion avec des philosophes politiques, c'est qu'il dise d'eux un peu la même chose que ce qu'il dit à propos des mathématiciens.

Je ne voudrais pas me risquer à parler à sa place, mais je pense qu'il avait un problème avec la politique et peut-être encore plus avec la prétention qu'affiche fréquemment la philosophie de disposer d'une compétence tout à fait particulière sur ce genre de sujet. Cela ne signifie pas qu'il ait été apolitique ou qu'il se soit désintéressé complètement de la politique. Il a bel et bien fait à certains moments des choix politiques. Il n'était sûrement pas non plus, en politique, aussi conservateur qu'on le dit souvent, car dans ce cas il serait pour le moins difficile de comprendre la position qu'il a adoptée à l'égard de la Russie soviétique et le fait qu'il ait à un moment donné envisagé sérieusement d'aller y vivre. Quand il était instituteur en Autriche, il a dit une fois du parti social-démocrate – qui, bien que Kraus lui ait reproché violemment d'avoir trahi ses idéaux au profit de la bourgeoisie, était tout de même probablement plus à gauche que la part des partis sociaux-démocrates actuels – que c'était le seul parti honnête et respectable. Et quand il était à Cambridge, le journal qu'il lisait, d'après Georg Henrik von Wright, c'était le *New Statesman and Nation*, qui était un journal de gauche. En outre, en 1945, il a voté contre Churchill, pour le parti travailliste. Mais il ne se sentait visiblement pas qualifié pour parler, en tant que philosophe, de la politique. C'est une chose qu'on peut avoir des difficultés à comprendre, parce qu'on a l'habitude de considérer qu'un

(vrai) philosophe doit se considérer comme capable et comme tenu de s'exprimer à peu près sur n'importe espèce de sujet. Wittgenstein ne ressentait aucune obligation de cette sorte. Il y a un bon nombre de questions, jugées souvent primordiales en philosophie, sur lesquelles il s'est volontairement abstenu de parler, parce qu'il ne se sentait pas le droit de le faire et qu'il estimait, pour reprendre une formule qu'il a utilisée lui-même, qu'il y a des cas dans lesquels il est difficile de dire quelque chose qui soit aussi bon que : ne rien dire du tout. Je pense que la philosophie ne perdrait pas grand-chose si elle acceptait de temps à autre de regarder les choses de cette façon. Cela ne répond que très partiellement à votre question, puisqu'on peut tout à fait se sentir autorisé à faire malgré tout un usage politique de ce qu'il a dit en philosophie. Cela me semble tout à fait légitime, mais à la condition de commencer par le lire réellement et de ne pas s'empresser de lui faire dire essentiellement ce que l'on a envie d'entendre

[Apparence et réalité] Il y a deux aspects de la question que vous avez évoquée : il y a la question de la différence entre l'apparence et la réalité et puis il y a la question du retour à l'ordinaire. Sur le rapport entre l'apparence et la réalité, ce qui est en question, c'est exactement de savoir dans quelle mesure, entre les gens qui prennent des positions différentes et même opposées – par exemple les deux positions que distingue Kelsen – lequel parle de l'apparence et lequel parle de la réalité ? Est-ce que c'est à cela que vous pensez ou à quelque chose d'autre ? Parce qu'il y aurait ici un travail philosophique à faire, et même métaphysique pour le coup, dans la mesure où vous vous êtes servi à un moment donné de l'expression « réalité métaphysique ». Je ne pense pas que Wittgenstein aurait été enchanté de voir utiliser une expression de cette sorte, étant donné l'usage qu'il fait, de façon générale, du nom « Métaphysique » et du qualificatif « métaphysique ». Néanmoins, une question qui reste bel et bien posée est celle du rapport à la réalité, parce qu'à chaque fois, la question posée est bien : qu'est ce qui a le plus de réalité ? Ou : qu'est-ce qui devrait en avoir le plus ? Est-ce que c'est, par exemple, le droit international, qui du coup se trouverait pourvu de la capacité d'exercer éventuellement un contrôle sur l'usage qui est fait du droit interne – du droit étatique, au sens du droit qui est subordonné à et dépendant de la politique d'un État donné ? Autrement dit, est-ce que c'est le droit international qui est le plus réel, ou au contraire

est-ce le droit étatique qui peut prétendre posséder le plus haut degré de réalité ou même, comme le pensent certains, être le seul à posséder une véritable réalité ? Et sur quoi repose au juste le sentiment que la réalité dont il est question n'est pas une création plus ou moins arbitraire et doit nécessairement comporter quelque chose d'objectif ?

Isabelle Delpla : Le terme « réalité métaphysique », sauf erreur de ma part, je l'avais pris dans votre leçon inaugurale au collège de France à propos des types d'illusion que peut créer le langage. Donc la question serait de savoir si, en matière politique, on a des pseudos entités, des réalités métaphysiques analogues, qu'une analyse du langage pourrait critiquer ; et effectivement, vous répondez par la question qui se pose : quel droit est le plus réel ? L'opposition que je peux avoir par exemple avec Bruno Gnassounou porte aussi sur l'effectivité et la réalité du droit international. Lui considère que c'est un droit secondaire qui ne vient qu'après le droit national, et avec Olivier de Frouville, nous avons tendance à penser que le droit international est toujours déjà là. Que sans droit international, de toute manière, il n'y a pas de reconnaissance des États, il n'y a pas de frontières reconnues, il n'y a pas d'État parce qu'il n'y a pas de territoire. L'État est déjà pris dans le droit international pour pouvoir exister. Donc vous répondez à la question, en disant qu'on peut traiter de la question du point de vue du degré de réalité, et donc effectivement du point de vue de l'apparence et de la réalité.

Jacques Bouveresse : D'accord. Je pense qu'on peut faire de même, quand il s'agit de dénoncer de pseudo-entités qui sont exclusivement le produit du langage et de l'usage rhétorique que l'on en fait, exercice dans lequel Wittgenstein excelle – là-dessus nous sommes du même avis, vous et moi. On est confronté constamment à ce type de problème, et d'ailleurs les représentants du monde politique pratiquent régulièrement ce genre d'exercice et s'accusent les uns les autres de parler de choses qui n'existent pas, ou à peu près pas. À commencer par l'Europe par exemple : il y a des gens pour qui l'Europe possède une certaine réalité – je reconnais qu'elle est, surtout en ce moment, plutôt exsangue – et ceux pour qui l'Europe n'a jamais possédé une réalité d'aucune sorte. Vous avez raison. Là, il y a une contribution tout à fait possible de la philosophie. C'est le genre d'exercice que j'aime bien personnellement, donc ce n'est pas moi qui vais contester l'idée de s'en servir à propos

du langage politique. Si l'on en croit Jules Vuillemin, la distinction entre l'apparence et la réalité est justement la question fondamentale à laquelle les systèmes philosophiques, pour ce qui concerne la philosophie théorique en tout cas, donnent des réponses divergentes et souvent inconciliables. Mais s'il y a, comme il le pense, une pluralité irréductible des réponses, qui n'est pas accidentelle, mais intrinsèque, de quel secours peut être exactement la philosophie, quand il faut faire un choix, en l'occurrence un choix entre différentes façons de tracer la ligne de démarcation entre l'apparence et la réalité ? La réponse qui vient le plus naturellement à l'esprit est que la philosophie peut nous aider justement à choisir. Mais, d'une part, je ne trouve pas que les philosophes se soient, de façon générale, illustrés particulièrement par leur capacité de discernement dans les choix politiques qu'ils ont fait. D'autre part, si mieux choisir veut dire notamment choisir en fonction de (bonnes) raisons et sur la base d'arguments sérieux, il est pour le moins décourageant de constater que c'est plus que jamais l'émotion et la passion, et non la raison et les arguments, qui décident en politique et que même la notion de vérité semble avoir désormais (d'après ce que l'on entend dire en tout cas) perdu à peu près toute importance (il y a même des philosophes qui réussissent à considérer cela comme un progrès). On est tenté de dire, à ce sujet, dans le langage de Julien Benda, que les « clercs » cèdent malheureusement beaucoup trop facilement et trop fréquemment à la tentation de trahir leur mission en se laissant emporter eux-mêmes, à peu près comme tout le monde, essentiellement par l'émotion et la passion politiques, au lieu d'essayer justement de raisonner un peu plus. Il faudrait donc, pour pouvoir être réellement utiles, qu'ils commencent par effectuer un travail sérieux sur eux-mêmes et sur leur propre cas.

[Les philosophes et la politique] Ce que je crains, c'est qu'une fois qu'on a fait le travail philosophique qui était possible et nécessaire, les choix à faire restent à peu près toujours aussi difficiles, et la philosophie aussi peu susceptible d'aider réellement à choisir le meilleur. Elle semble bien être une activité qui peut s'exercer de façon relativement, et même fâcheusement neutre à l'égard de presque tous les types de discours politiques. Est-ce qu'elle donne réellement des moyens plus sérieux de choisir entre les différentes options qui se présentent, surtout si l'on doit considérer à peu près comme acquis que la raison et

les arguments ne jouent, en l'occurrence, qu'un rôle pour le moins très secondaire, pour ne pas dire à peu près négligeable ? Autrement dit, si elle réussit à faire elle-même des choix qui pourraient être justifiés philosophiquement et par conséquent qualifiés de « philosophiques », quelles chances a-t-elle d'être écoutée si elle cherche à les proposer à d'autres ? Je ne suis, naturellement, pas en train de dire que les philosophes devraient s'abstenir de parler de politique, mais seulement qu'ils devraient, sur des questions comme celles dont il s'agit, essayer de faire preuve d'un peu plus de modestie et même d'humilité. Je suis donc tout à fait convaincu de l'utilité de la philosophie au sens où vous l'entendez, mais j'aurais tendance à m'en tenir à une idée plus modeste de ce que peut être exactement son rôle. Là, je reconnais que j'ai peut-être un point de vue très subjectif, parce que depuis les années 1960 – c'est le moment où j'ai commencé à faire de la philosophie sérieusement – j'ai entendu tellement de sottises et d'énormités, venues des philosophes, sur les questions politiques que j'hésite vraiment à les créditer d'une capacité spéciale d'intervention dans ce domaine. C'est d'ailleurs une chose qui m'étonne : qu'est ce qui permet aux philosophes d'être à ce point convaincus qu'ils sont plus compétents que les autres pour donner un avis sur les questions politiques ? Alors qu'ils donnent généralement ou en tout cas trop souvent l'exemple du contraire. Il m'arrive souvent d'être tenté de dire qu'ils tiennent en l'occurrence un discours qui se développe de façon parallèle à la réalité dont il est censé traiter et ne la rencontre presque jamais, sans que, apparemment, cela les gêne en aucune façon.

Et donc une question qu'on peut poser en réponse à votre propre question, c'est : pourquoi les philosophes (en France en tout cas, c'est loin d'être toujours aussi vrai ailleurs) considèrent-ils à ce point la politique comme un objet essentiel et primordial pour leur réflexion ? Parce que dans ma jeunesse, c'était vraiment un objet de cette sorte. Une philosophie se jugeait sur ses implications politiques, ce qui a produit souvent des résultats absolument extravagants. Althusser a même réussi à convaincre un bon nombre de gens de ma génération que la philosophie devait être considérée tout simplement comme de la « lutte de classe dans la théorie ». Déjà à cette époque-là, je me disais qu'il valait mieux ne pas penser à la façon dont auraient dû être traités des philosophes comme Heidegger et Nietzsche si l'on avait essayé de faire preuve d'un peu de

cohérence et de sérieux. Donc la question demeure, parce qu'il subsiste encore aujourd'hui quelque chose de cela. Les philosophes continuent à être convaincus largement de disposer d'une compétence spéciale pour éclairer les gens ordinaires sur la façon dont ils devraient essayer de conduire leur vie, et par conséquent sur les choix moraux et politiques qu'ils devraient faire. Je n'ai jamais eu, je l'avoue, ce genre d'ambition et, sans être disposé à aller sur ce point aussi loin que Clément Rosset, qui se réfère du reste, lui aussi, à Wittgenstein, je pense que l'on peut également se rendre utile en essayant de clarifier et de dénoncer la confusion et le non-sens que les philosophes contribuent, eux aussi, à produire, notamment dans le discours qu'ils tiennent sur la politique …

Isabelle Delpla : Je reviens sur un point : si on joint la critique de Wittgenstein et celle de Kraus, on pourrait arriver à une critique du solipsisme juridique, c'est-à-dire à l'idée que finalement, sans droit international, il n'y a pas de droit national sur ce modèle : on n'a pas de langage parce qu'on ne peut pas suivre une règle, seul, et pour l'État, on ne peut pas avoir un droit national, seul, puisque sans le droit international, finalement, le droit interne devient trop facilement le jouet d'une politique subjective, comme Kraus le souligne … Je trouve que c'est une idée assez forte et intéressante. Est-ce que c'est une voie que vous défendriez ? Est-ce que, selon vous, Kraus la défend ? Pourrait-on la tirer de l'analogie entre la critique de Kraus et celle de Wittgenstein, ou est-ce que je vais trop loin ?

Jacques Bouveresse : [Karl Kraus et la propagande nazie] Non, je pense que vous avez tout à fait raison : dans le but que vous décrivez et que je partage, on peut tout à fait se servir de Wittgenstein, avec ou sans son accord – je ne suis pas sûr qu'il serait d'accord, parce qu'il n'avait aucune prétention et aucune envie d'être utilisé de façon politique, sauf peut-être éventuellement de la façon négative que j'ai essayé de caractériser – mais on n'a pas nécessairement à demander l'avis d'un philosophe pour utiliser ses œuvres – et cela vaut, bien entendu, également pour Kraus. Une différence entre Kraus et Wittgenstein, c'est que Kraus est un moraliste et un politique ; c'est quelqu'un qui n'éprouve aucune gêne dans le fait d'adopter un point de vue ouvertement moral – ce qui est du reste tout à fait normal pour un satiriste. Il est en outre,

évidemment, bien plus politique que Wittgenstein. Il est même *à certains moments* très, très politique. Donc j'approuve entièrement votre idée, et du même coup le genre de travail que vous suggérez de faire. Mais je ne suis pas certain de pouvoir vous aider beaucoup, pour le moment du moins, car je viens malheureusement à peine de me replonger dans la philosophie du droit (en grande partie à cause de Kraus) – ce dont je vous prie de m'excuser – et tous ceux d'entre vous que j'ai écouté en savent manifestement beaucoup plus que moi sur ces sujets-là. Et même probablement, ils ont une connaissance plus précise du *Mythe de l'intériorité* que le souvenir que j'ai gardé de ce livre, écrit il y a maintenant plus de quarante ans !

Il y a une chose encore à laquelle je voulais faire allusion, brièvement si possible : il y a un moment où chez Kraus, on se rapproche assez nettement, bien que ce soit de façon indirecte, de ces problèmes du langage privé. C'est à propos de Carl Schmitt. Quand celui-ci parle de la distinction qu'il présente comme la distinction politique par excellence, celle de l'ami et de l'ennemi, il se rapproche sensiblement d'une espèce de privatisation du concept de l'ami et de l'ennemi. Il y a un passage où il dit : « la possibilité de connaître et de juger correctement et du même coup l'habilitation à parler avec les autres et à juger n'est donnée que par le fait d'avoir partie liée, et de participer ». Donc si vous voulez pouvoir parler avec ceux qui défendent à un moment donné une conception précise de « qui est l'ennemi, qui est l'ami », comme cela a été le cas en Allemagne, il faut participer. Seul celui qui participe peut comprendre de quoi il s'agit, parce que la décision comporte un caractère existentiel – je crois qu'il prononce ce terme.

Dans *Troisième nuit de Walpurgis*, il y a une critique en règle de ce que Kraus appelle les « Worthelfer der Gewalt » : ce sont les gens qui mettent la parole au service de la violence, qui ont choisi de mettre le discours au service de la force, et même de la violence pure et simple. Kraus procède d'une façon qui est assez étonnante, c'est-à-dire qu'il absout Nietzche et Wagner, envers lesquels il se montre, à mon avis, trop indulgent, surtout Wagner, étant donné son antisémitisme virulent ; mais Kraus a trouvé – dans la correspondance avec Louis II de Bavière – un passage où Wagner dit pis que pendre des Allemands, comme le fait Nietzsche aussi, et fréquemment, à partir d'un certain moment ; Kraus fait remarquer avec pertinence que des gloires nationales

comme Nietzsche et Wagner, qui sont utilisés comme des références par les nazis, auraient à présent toutes les chances de se trouver du jour au lendemain dans un camp de concentration à cause de la façon dont ils se sont permis de parler des Allemands. Il n'avait d'ailleurs pas oublié non plus, à l'époque de la Première Guerre mondiale, de rappeler que Hölderlin lui-même s'était exprimé avec une sévérité particulière et de façon extrêmement négative sur l'Allemagne et les Allemands. Pour ce qui concerne Nietzsche, on peut constater effectivement qu'à partir d'un certain moment, il dit régulièrement du bien et parfois même, comme dans le cas de son traducteur danois, Georg Brandes, le plus grand bien des Juifs, ne serait-ce que par envie de provoquer les Allemands, mais il semble que dans sa jeunesse il ait été pour le moins un peu plus ambigu. Ce qui est intéressant, c'est la façon dont Kraus choisit les intellectuels à qui il impute une responsabilité véritable dans l'espèce de désastre absolu que représente pour lui le nazisme. Il y a Heidegger, il y a Spengler et il y a Gottfried Benn. Je passe sur ce qu'il dit de Heidegger et de Spengler, qui ne nous intéressent pas directement, mais en ce qui concerne Gottfried Benn, une chose qu'on ne sait généralement pas, c'est qu'il était très lié avec Carl Schmitt, et a été influencé fortement par lui.

Kraus s'en prend donc à Benn, parce qu'il a coopéré avec le nazisme – l'intéressé a reconnu du reste après coup que c'était une faute, à la différence de Heidegger, qui ne l'a jamais réellement fait –, mais pas seulement. Une des raisons les plus sérieuses pour lesquelles Kraus s'en prend à lui, c'est que Benn critique ouvertement l'attitude des émigrés, qu'il va jusqu'à qualifier de « fuyards » et presque de déserteurs, en soutenant que les seuls qui ont droit à la parole sont ceux qui sont restés. Ce qui était réellement difficile et courageux aurait été effectivement, soutient-il, de rester en Allemagne et d'accepter de participer à la révolution qui était en train de la transformer de façon radicale. Heidegger, qui est, lui aussi, assez proche de Schmitt et a d'ailleurs participé avec lui à une Commission sur le droit et la philosophie du droit qui a siégé de 1934 à 1943 et dont le président était Hans Frank – auquel Kraus, qui pour sa part, savait parfaitement à quoi s'en tenir sur ce qui était en train de se passer, a réservé un traitement spécial dans *Troisième Nuit de Walpurgis* – a tenu, lui aussi, un discours assez proche de celui de Benn quand il a essayé de se justifier. Si l'on pense, comme Schmitt, qu'un

État doit disposer de la capacité et du droit de décider souverainement qui est son ami et qui est son ennemi et de traiter en conséquence les autres nations, il n'est pas surprenant que le principe en vienne très rapidement à être appliqué aussi quand c'est de l'« ennemi intérieur » qu'il est question. Benn dit ceci :

> Je dois vous dire, d'abord, qu'on ne peut parler sur les processus allemands qu'avec ceux qui les vivent eux-mêmes à l'intérieur de l'Allemagne. Seuls ceux qui sont passés par les tensions de ces derniers mois […], avec tous ceux-là, on peut parler. Mais avec les fuyards, qui sont partis en voyage à l'étranger, on ne le peut pas. Ceux-ci ont en effet négligé l'occasion de sentir croître en eux, non pas intellectuellement, mais sous la forme de l'expérience vécue, non pas abstraitement, mais en eux, dans sa nature de poussée qui s'exerce, le concept qui leur est si étranger du peuple.

Là, pour le coup, vous avez cette idée qu'à partir d'un certain moment, il y a un langage qui se tient en Allemagne et que seuls peuvent comprendre réellement ceux qui sont restés. Les autres ne le peuvent pas, parce qu'ils sont privés de l'expérience vécue dont on a besoin pour cela, c'est-à-dire celle de l'émergence de la nouvelle Allemagne et de l'apparition simultanée d'un type d'homme nouveau qui en train de naître, peut-être effectivement dans la douleur, mais avec un avenir complètement transformé devant lui.

On comprend aisément l'indignation que suscite chez Kraus la façon dont Benn parle des émigrés qui, selon lui, « ont préféré la faim à Paris plutôt que la belle vie à Berlin » (c'est Kraus qui exprime et résume de cette façon la pensée de Benn). Mais je dois avouer que je trouve, pour ma part, à peu près aussi déshonorante, la façon dont Heidegger parle à un moment donné de Carnap comme de « l'américain Carnap », autrement dit, en suggérant implicitement qu'il était au fond normal que des gens comme lui soient obligés de quitter l'Allemagne, parce que ce n'étaient pas des vrais Allemands. Soit dit en passant, je crois aussi que Schmitt et Heidegger ont été, dans les faits, avant tout plus rusés et plus malins, mais sûrement pas moins coupables, que beaucoup d'autres intellectuels auxquels on ne pardonne tout simplement rien. On peut dire en tout cas que leur stratégie défensive a agi, surtout en ce qui concerne Heidegger, de façon remarquablement efficace sur leurs disciples français.

Dans des passages comme ceux de Benn que cite Kraus, on a un peu l'impression que le problème de la privatisation des concepts et du

langage apparaît au moins implicitement. L'Allemagne nouvelle, celle de la révolution nationale, parle en quelque sorte un langage que ceux qui sont partis ne peuvent pas comprendre ou plus exactement qu'ils ne comprenaient déjà plus au moment où ils sont partis. C'étaient en fin de compte déjà des étrangers, dont il était, somme toute, logique qu'ils choisissent (contrairement à ce que l'on raconte, sans y être réellement contraints) de partir effectivement à l'étranger. Dans cet ordre d'idées, Kraus souligne également que Benn, quand il invoque *le* peuple, semble oublier que le mot « peuple » a aussi un pluriel. Il y a en réalité *de*s peuples, qu'il vaudrait mieux encourager à essayer de se comprendre un peu mieux entre eux, au lieu de fortifier le désir qu'a plus ou moins chacun d'entre eux de se considérer comme le peuple élu, dont les membres ne peuvent se comprendre réellement qu'entre eux, sur la base d'une expérience vécue qu'ils ont en commun et qui est d'une espèce unique en son genre. Il peut être utile de rappeler à ce propos que, pour Wittgenstein, la signification n'est pas du tout de la nature d'une expérience psychologique et surtout pas d'une expérience privée. Ce n'est pas l'expérience vécue qui décide du sens.

À cela s'ajoute évidemment aussi la façon révoltante dont Benn suggère que les émigrés, qui ont renoncé délibérément à participer à une aventure exaltante, semblent avoir oublié qu'ils ne risquaient en réalité à peu près rien. C'est d'ailleurs le discours que tient Hitler lui-même : il serait évidemment content de voir les Juifs quitter volontairement l'Allemagne, mais s'ils tiennent à rester, ils peuvent être certains qu'ils seront bien traités. Prétendre le contraire relève tout simplement de la propagande mensongère des ennemis de l'Allemagne, À cela Kraus, comme on pouvait s'y attendre, répond de façon absolument féroce. Il souligne que Benn, étant donné qu'il est resté en Allemagne, aurait dû être le premier à se rendre compte que bon nombre de ceux qui sont partis, s'ils étaient restés un jour de plus, étaient certains soit d'être massacrés, soit au minimum de se retrouver en camp de concentration. J'ai aussi, dans ma jeunesse, travaillé d'un peu près sur Gottfried Benn et par conséquent j'avais eu l'occasion de regarder de près la façon dont il s'était comporté – qui est à la fois attristante, et même consternante, et (relativement) respectable, parce qu'il a eu, comme je l'ai dit, au moins la décence de reconnaître clairement qu'il avait commis une erreur majeure –, et il a mis en garde la jeunesse contre le risque de commettre

à nouveau une erreur du même genre. Ce qui a quelque chose de monstrueux dans le nazisme, en plus de tout le reste, c'est l'aveuglement incroyable dont ont fait preuve les intellectuels à son sujet. Mais il faut dire que Kraus ne s'était jamais fait beaucoup d'illusions sur eux et j'ai tendance, je l'avoue, à considérer qu'il avait raison.

Bruno Gnassounou me pose la question de savoir si l'incompréhension que les philosophes sont capables de manifester quand ils parlent de la politique ne serait pas, tout compte fait, comparable à celles dont ils font preuve également, par exemple, l'égard des mathématiques, et le traitement *philosophique* qu'il convient de lui appliquer à peu près du même genre. Il y a au moins, me semble-t-il, une différence qui est importante. L'incompréhension philosophique, dans le premier cas et dans un bon nombre d'autres, est heureusement à peu près sans conséquences. Wittgenstein dit que le discours qu'il tient à propos des mathématiques n'a pas du tout pour but de changer quelque chose à la pratique des mathématiques et même pas non plus d'espoir réel de réussir à changer quelque chose à la façon dont les mathématiciens comprennent ce qu'ils font. La situation est évidemment bien différente dans le premier cas. L'incompréhension peut avoir évidemment des conséquences, et des conséquences qui sont parfois catastrophiques.

Emmanuel Pasquier : [Kelsen et le droit international] Je voudrais revenir sur le terrain du droit international, qui était un peu notre point de départ. C'était une discussion que nous avions eue en amont, en réfléchissant sur la notion d'« inter-souveraineté ». Dans la théorie du droit, on a parfois l'impression de la persistance du discours sur la souveraineté, ce concept très prégnant. Comme si ce qui était advenu en philosophie, dans la philosophie du sujet, en particulier avec le développement de la notion d''intersubjectivité', dans la phénoménologie, n'était pas advenu sur le terrain de la philosophie du droit, et en particulier pas dans la philosophie de l'État. On continue à considérer l'État comme un sujet réel, une « grande personne », et l'on a beaucoup de mal à le penser dans des termes plus complexes. Ce qui induit un certain nombre de conceptions et de représentations des relations internationales, comme relations nécessairement conflictuelles, toujours rapportées à un état de nature hobbesien. Ce serait intéressant de revenir, sous cet angle, sur la suggestion d'Isabelle Delpla, de réfléchir sur un parallèle entre Kelsen et Wittgenstein.

Pour entamer cette réflexion, je me propose simplement de parler très brièvement de la conception de Kelsen, que vous avez vous-même évoqué, Jacques Bouveresse. Quelle est la particularité de la conception de Kelsen concernant le droit international ? Pour le rappeler très rapidement, pour les étudiants ici présents, Hans Kelsen (1881-1973) est l'auteur de la *Théorie pure du droit*[2], qui est issu du mouvement du positivisme juridique, mais qui entretient un rapport critique avec celui-ci, précisément parce que le positivisme juridique – tel qu'il se développe au XIX^e^ siècle – est directement lié à une conception volontariste de l'État. Le positivisme juridique construit une conception conventionnaliste des traités, contre le jusnaturalisme, c'est-à-dire contre une conception naturaliste des États, une conception substantialiste des États, comme si ceux-ci étaient doués d'une volonté propre. Les positivistes juridiques disent : on va isoler l'État et le droit, on va considérer l'État strictement du point de vue du droit, en tant que sujet de production du droit. Kelsen prend ses distances par rapport à cela en disant que, dans le fond, cette conception est dangereuse parce qu'elle est directement liée au développement de la conception souverainiste, dans laquelle il n'est pas le seul à voir une responsabilité importante dans les discours bellicistes de la Première Guerre mondiale. C'est pourquoi, au lendemain de la Première guerre mondiale, en 1920, il écrit un gros livre qui s'appelle *Das Problem der Souveränität*[3] – le problème de la souveraineté – dans lequel il dit littéralement : « Il faut en finir radicalement avec la notion de souveraineté ». Donc il veut vraiment dépasser cette notion de souveraineté. Cela l'amène à réfléchir sur le fondement du droit international, dans des problématiques qui sont liées aussi à la création de la SDN, et à l'espoir d'une entité juridique "supranationale", ou au moins internationale, qui permette *a minima* une meilleure coordination entre les États. Dans la *Théorie pure du droit*, il propose trois hypothèses concernant la construction du droit international. Vous en avez rappelé deux ici, mais au départ il y en a trois. Il y a ce qu'il appelle le dualisme – (qui correspond à la doctrine de Heinrich Triepel) ; il y a le monisme avec primat du droit étatique, dont vous parliez tout à

2 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1^re^ éd. 1934), trad. Charles Eisenmann, Paris, Éditions Bruylant/Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, 1999.

3 Hans Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu Einer Reinen Rechtslehre*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1920, 1928, réimpr. Aalen, Scientia Verlag, 1960.

l'heure (qui correspond notamment à des doctrines néo-hégéliennes) ; mais il y a aussi le monisme avec primat du droit international, qui est celle qui a la préférence de Kelsen.

Le dualisme, c'est l'idée qu'il y a deux ordres juridiques qui coexistent : l'ordre du droit international et l'ordre du droit étatique, et qu'au fond, le fonctionnement du droit international advient dans une articulation entre l'un et l'autre. C'est-à-dire qu'il y a des normes de droit international qui sont issues de traités entre les États, et qui ensuite doivent être éventuellement incorporées dans le droit interne pour pouvoir être valides. Il ne suffit pas qu'elles soient inscrites dans un traité – je parle sous le contrôle de notre juriste internationaliste [Olivier de Frouville] – elles doivent être ensuite validées à l'intérieur même du droit interne de chaque État. C'est une conception très intéressante aussi, et dans le fond, dans une partie de ma thèse qui portait notamment sur le droit international chez Kelsen, il me semble que Triepel a gagné finalement dans les représentations dominantes du droit international – c'est-à-dire qu'aujourd'hui ce dualisme est encore le langage que l'on parle. Il y a bien, comme cela, des normes internationales, des normes internes de l'État, et il faut penser la redescente, ou l'intégration, du droit international dans le droit interne.

L'autre conception, c'est le monisme, dont vous parliez tout à l'heure. C'est une conception qui consiste à dire qu'en fait, on ne peut pas penser deux fondements du droit différents, hétérogènes l'un par rapport à l'autre. Ce n'est pas juste une question d'élégance systémique, mais c'est aussi une question de cohérence logique ; c'est-à-dire que si l'on parle d'un seul et même objet, qui est le droit, on ne peut pas dissocier un droit international et un droit étatique, qui serait hétérogènes l'un à l'autre – puisque, à ce moment-là, la question que pose Kelsen, c'est : si ces deux ordres sont hétérogènes, comment est-ce qu'ils peuvent communiquer l'un avec l'autre ? Donc au fond, pour Kelsen, le dualisme est illusoire et il n'est qu'une manière complexe d'exposer ce qui à un niveau logique plus cohérent, est en fait un monisme. Donc il y a un monisme juridique, il y a une même, ce qu'il appelle une même « norme fondamentale » de l'édifice juridique. Mais il y a deux options. Il y a l'option qui consiste à valoriser le droit de mon État, le droit d'un seul État – mais en général le mien. Ou alors il y a l'option qui consiste à dire : non, la norme originaire, c'est celle du droit international.

Kelsen dit, au fond : le nationalisme prétend dire que mon État est la vraie et unique source du droit. Mais Kelsen objecte : c'est possible, d'un point de vue logique, dans la théorie pure du droit, mais il faut comprendre les conséquences juridiques et politiques que cela implique. Si l'on choisit cette option, cela veut dire que l'on place son propre État à l'origine de tout le droit. Par exemple, dans le contexte des années 1930, ce serait l'Allemagne impérialiste contaminant le droit mondial : C'est une conception conquérante du droit. C'est ce que dit Kelsen, il faut comprendre que ce monisme étatiste est un impérialisme radical. Je ne reconnais comme source du droit que mon propre droit, et donc c'est mon propre droit qui a vocation à devenir le droit mondial. On pourrait réfléchir aujourd'hui sur les États-Unis, sur la place du droit anglo-saxon, le primat d'une certaine conception du droit, et d'un certain impérialisme, « soft power », qui passerait par le contrôle ou le monopole des concepts juridiques. Je laisse cela de côté.

Troisième option, qui est celle que va défendre Kelsen : le monisme avec le primat du droit international. Mais cela suppose un certain nombre d'énoncés qui, eux aussi, ne vont pas sans paradoxe et ne vont pas sans choquer le sens commun, en particulier le sens commun des gens établis dans leur propre État nation. C'est dans cette doctrine qu'il y a vraiment, je crois, une théorie de ce que j'appellerais une inter-souveraineté, c'est-à-dire d'une souveraineté qui ne peut plus être pensée dans sa pureté celle, disons, d'un pouvoir qui n'admettrait vraiment aucun pouvoir au-dessus de lui-même, à part le pouvoir divin. Il y a une sorte d'effacement, non pas des frontières, mais des souverainetés, qui est assez frappante. Je vais, juste pour finir, proposer quelques passages de Kelsen, pour se demander si éventuellement on pourrait les confronter avec la critique de la philosophie du sujet chez Wittgenstein.

Un des éléments importants, pour Kelsen – ce que tu rappelais, Isabelle, tout à l'heure – c'est que le droit international fonde l'existence même des États : ce ne sont pas les États qui préexistent au droit international et qui se donnent, par traités, un droit international qui leur permettrait de se coordonner – cela concerne aussi une certaine ontologie des groupes, dont parlait tout à l'heure Bruno Gnassounou. C'est pour cela que je parlais tout à l'heure d'un fondement logico-transcendantal en employant le vocabulaire kelsénien. Pour Kelsen, il faut que le droit international existe déjà, en quelque sorte, pour que les États puissent se

penser comme États, comme entités, y compris dans leur détermination territoriale, matérielle et temporelle. À titre d'exemple, je cite Kelsen : « L'énoncé selon lequel le droit international repose sur le consentement mutuel des États à ce que leurs relations réciproques soient régies par un corps de règles de droit, équivaut à une fiction ; dans la mesure où il est impossible de prouver l'existence de ce consentement mutuel. La théorie voulant que le droit international se fonde sur le consentement mutuel des États – sur une sorte de contrat, tacite, passé entre les États – est en tout point semblable à la doctrine du droit naturel relative au fondement des États ou de l'ordre juridique étatique ». Nous retrouvons ici la doctrine du contrat social, critiquée par Kelsen, qui ajoute : « Il ne fait aucun doute que les États sont considérés comme liés par le droit international malgré eux. Ou même contre leur volonté[4] ». Entrer dans la famille des nations, c'est se donner un certain nombre de droits, mais aussi s'obliger, avoir un certain nombre de devoirs, au point que Kelsen va jusque défendre l'idée que l'on peut être lié par un traité que l'on n'a pas signé. Il y a une force obligatoire d'un certain nombre de conventions internationales, qui peuvent obliger les États qui n'y ont pas particulièrement souscrit.

Un des arguments donnés par Kelsen, qui n'est pas très convaincant mais qui a du sens dans le contexte de la SDN et de sa structure, c'est le vote à la majorité, la possibilité d'avoir des institutions internationales qui prennent des décisions collectives par vote à la majorité ; dès lors que l'on a consenti au principe du vote à la majorité, certaines décisions obligent des États, *a posteriori* sur des décisions auxquelles ils ne donneraient pas leur aval sur le moment, mais par lesquelles ils sont tenus quand même par le principe auquel ils ont souscrit dans un premier temps. Un autre exemple est celui de la création de nouveaux États : la reconnaissance elle-même n'est pas le critère décisif, mais un traité permettant l'avènement de nouveaux États, ou de nouvelles frontières par exemple, va avoir une force obligatoire, y compris pour des États qui n'ont pas particulièrement souscrit à ce nouveau découpage.

Il y a une cohésion structurelle des États les uns par rapport aux autres à partir du moment où le mot même d'« État » est partagé comme concept commun pour penser la communauté politique et

4 Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'État* (1945), trad. Béatrice Laroche, Paris, Bruylant/LGDJ, 1997, p. 300.

son mode d'organisation. Le simple mot « État » induit des effets de coercition, même s'il n'y a pas une institution verticale qui imposerait des comportements avec des sanctions directes, sur le modèle étatique. Pour nuancer un peu, ce qui était dit tout à l'heure, à partir du moment même où il y a communauté internationale – ou, je vais aller plus loin, à partir du moment où il y a le simple mot « État » – le mot État lui-même, et le partage du nom « État », impliquent un certain découpage international, qui implique l'existence d'une forme de communauté internationale, fût-elle conflictuelle, qui déjà, d'une certaine manière, crée des effets possibles de coercition, d'ajustements, des nécessités d'alliances, etc. Ce qui est déjà de l'ordre d'une certaine forme de régulation ; cette « régulation » peut être difficile à distinguer du pur conflit, mais elle n'est pas réductible à un pur état de non droit. C'est ce que dit Kelsen, là aussi dans un texte des années 1920. Il ne dit pas qu'il existe un État mondial, mais reprend la formule de Wolff, parle de la « Civitas Maxima », et dit : elle est déjà là, elle existe déjà[5], en quelque sorte, indépendamment même de la question de savoir s'il existe une organisation internationale comme organe supplémentaire de sa régulation.

Pour finir, je voudrais aller un peu plus loin encore sur le thème d'une « inter-souveraineté » – en suivant toujours le modèle de la sortie du solipsisme avec le concept d'« intersubjectivité ». Il me semble que cela va de pair aussi avec une réflexion sur la responsabilité des États. Là c'est un peu au-delà peut-être de Kelsen, mais il me semble intéressant de penser la responsabilité de chaque État *pour* la communauté internationale. Je ne parle pas d'une responsabilité juridique *devant* la communauté internationale – ce qui est important, bien sûr – mais plutôt d'une responsabilité éthique *pour* la communauté.

Dépasser le solipsisme étatique, dépasser le mythe de la souveraineté, ce serait dire que tous les États sont responsables du bon fonctionnement de la communauté internationale dans son ensemble. Pour reprendre la phrase de Dostoïevski, commentée par Levinas : « je suis responsable de

5 « L'ordre juridique international est en effet, selon un qualificatif qu'on lui a autrefois occasionnellement appliqué, une *civitas maxima ;* il l'est dès aujourd'hui. », Hans Kelsen, *Les rapports de système entre le droit interne et le droit international public*, Recueil des Cours de l'Académie de Droit international de La Haye, 1926, tome 14, Paris, Librairie Hachette, 1927.

tout devant tous et moi plus que les autres » : cela c'est Ivan Karamazov sur le plan individuel, mais je me demande si l'on ne pourrait pas penser une sorte de responsabilité des États, les uns pour les autres, et pas seulement les uns devant les autres.

Voilà, un certain nombre de suggestions que je voulais faire et que je vous soumets. En particulier, peut-être, dans la perspective d'une possible comparaison avec Wittgenstein …

Jacques Bouveresse : Merci de tout cœur pour votre intervention. Je vous suis très reconnaissant, parce que, comme je vous l'ai dit, si je n'ai pas réussi à lire jusqu'au bout votre livre[6] avant d'arriver, c'est seulement faute de temps, et certainement pas parce que j'ai été déçu de ce que je lisais, bien au contraire. Cela m'a incité fortement à recommencer à lire Kelsen (j'avais commencé une première fois à le lire dans le milieu des années soixante et je m'étais déjà rendu compte que la position qu'il défend soulevait, elle aussi, un bon nombre de problèmes). J'ai eu, en lisant votre livre, une confirmation remarquablement bien documentée et argumentée de ce qui n'était guère chez moi, qu'un pressentiment assez confus. Une question cruciale qui se pose, quand on lit ou relit Kelsen, est effectivement celle de savoir si, pour réussir à défendre, comme vous avez montré qu'on peut avoir des raisons de le faire, une espèce de primauté du droit international, puisqu'il faut, semble-t-il, pour qu'il soit en mesure d'exister réellement, que son existence puisse préexister à celle des nations, Kelsen n'est pas obligé de se mettre à défendre également des positions jusnaturalistes, c'est-à-dire à réhabiliter implicitement l'idée de l'existence de droits naturels et de faire par conséquent une entorse sérieuse à ce que le positivisme juridique est censé affirmer ou en tout cas impliquer. Est-ce que cela ne serait pas finalement la seule façon sérieuse de donner une réalité à cette idée de droits internationaux dont il semblerait qu'ils doivent pouvoir reposer en dernier ressort sur une base naturelle qui leur permette d'être indépendants des États et des choix politiques « individuels » qu'ils font. Sans cela, on pourrait craindre fortement que l'existence des droits en question ne soit pour le moins précaire et constamment menacée, comme cela été effectivement souvent le cas, par la volonté des États d'adapter le droit lui-même

6 Emmanuel Pasquier, *De Genève à Nuremberg. Carl Schmitt, Hans Kelsen et le droit international*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

aux exigences de leur politique. La mise en question de la réalité, de l'autonomie et de la continuité du droit par les détenteurs momentanés du pouvoir politique est ce que Kraus redoute et dénonce particulièrement. Ce qui se passe en Allemagne à partir de 1933 (et qui était déjà depuis un certain temps en préparation) est exactement ce à quoi on peut s'attendre « *wenn Ungesetz gesetzlich waltet* » (quand l'absence de loi règne légalement). Un autre point commun qu'il y a entre Kraus et Kelsen est la conviction qu'un état de droit, aussi imparfait et éloigné de la justice véritable qu'il puisse être, vaut toujours encore mieux que le simple règne de la force et de l'oppression. Mais, bien entendu, si on veut défendre l'autonomie du droit, il faut se donner les moyens de lui procurer un fondement et il ne va pas de soi que la réponse jusnaturaliste, aussi « naturelle » – si l'on peut dire – qu'elle puisse être, soit en mesure de satisfaire réellement cette demande.

Emmanuel Pasquier : Pour répondre juste sur ce point, Kelsen se garde bien de ce type de réponse, puisque sa construction, qui est plutôt d'ordre, on va dire, logiciste, est très nettement distincte d'une quelconque conception jusnaturaliste, parce que pour lui il n'y a pas d'existence naturelle des États. Il y a un ordre au-dessus des États, mais ce n'est pas un ordre « naturel » – puisque les États eux-mêmes ne sont pas des êtres naturels.

Jacques Bouveresse : Tout à fait. C'est sûr que c'est une solution à laquelle il ne peut pas recourir, mais du coup il est obligé, me semble-t-il, d'adopter ce qu'un philosophe appellerait une sorte de point de vue transcendantal, ou logico-transcendantal, qui explique d'ailleurs la révérence qu'il manifeste à l'égard de Kant et qui est encore un point qu'il a en commun avec Kraus. Ce qui, évidemment, dans ce qu'il propose, pourrait difficilement satisfaire Carl Schmitt.

Emmanuel Pasquier : Oui, on pourrait aller sur ce terrain-là aussi. Comme vous savez, cette confrontation entre Kelsen et Schmitt était l'objet de mon livre, *De Genève à Nuremberg*, et les lignes de fracture entre les deux ne sont pas toujours simples à identifier, car Schmitt aussi est critique du jusnaturalisme.

Mais je me permets de vous relancer sur Wittgenstein …

Jacques Bouveresse : Disons que le parallèle de Kelsen avec Kant et la présence d'une influence kantienne me semblent plus évidents que le parallélisme avec Wittgenstein. À partir du moment où Kelsen a vécu aux États-Unis, il pourrait difficilement ne pas avoir entendu parler de Wittgenstein. Il en a sûrement entendu parler. Est ce qu'il l'a lu ? Est-ce qu'il aurait pu éventuellement s'en inspirer ? J'ai essayé de regarder cela d'un peu près avant de venir, mais pour le moment je n'ai pas réussi à trouver une réponse convaincante à cette question.

Bruno Gnassounou : Je voulais simplement préciser que je trouvais cela très intéressant. Je sais qu'il y a une théorie de la souveraineté anglaise, qui était très courante à une époque, qui se conformait une image moniste du droit international, qui disait qu'au fond, il y aurait une contradiction à ce qu'il y ait deux sources des normes, et donc l'Angleterre avait une autorité sur le monde entier. Dans ce cadre, si, à Paris, on prend telle décision, cela fait partie du droit anglais ! C'est tout à fait étonnant ! Cela me fait rebondir sur un autre point : tu parles beaucoup de Kelsen, mais je pensais à l'autre grand positiviste juridique qui est Hart. Et Hart, lui, a des rapports très étroits avec Wittgenstein, et toute sa philosophie du droit, il le dit lui-même : il est complètement influencé par Austin, d'une part, mais aussi par Wittgenstein, et peut-être que de ce côté-là, il y a des choses à creuser. La norme, que Hart n'appelle pas « norme fondamentale », mais « règle de reconnaissance », dans un État, n'est pas du tout une norme qui a un statut logico-transcendantal, ce qui paraît totalement abstrait, mais est en fait une *coutume*. Il y a des coutumes à l'intérieur des communautés, y compris de la communauté internationale. Il y a toute une réflexion sur le droit international, et Hart emprunte ce concept à la notion de « règle » de Wittgenstein – une règle qui d'abord doit avoir une fonction, en quelque sorte, pratique, qui doit être appliquée par des acteurs pour qu'elle soit en cours

Emmanuel Pasquier : Oui c'est très intéressant, et pas loin de la pensée de Kelsen. Car il y a des variations, chez Kelsen, sur le statut exact de la « norme fondamentale ». Et dans un ouvrage un peu plus tardif, la *Théorie générale du droit et de l'État*, il cite Austin d'une part, et par ailleurs, il revient sur le caractère un peu abstrait, kantien, logico-transcendantal de sa conception pour affirmer que, finalement, la norme fondamentale,

c'est la coutume. Donc la norme qui fonde la coutume c'est : « les États doivent se conduire comme ils ont accoutumé de se conduire[7] », voilà… Ce qui est un petit peu décevant, je trouve … Mais voilà, on finit sur cette tautologie.

Isabelle Delpla : Est-ce que cela pourrait être du décevant « wittgensteinien » ? Lorsque Wittgenstein en vient à dire « C'est comme cela qu'on fait » !

Jacques Bouveresse : Oui, c'est assez wittgensteinien, cette référence à la coutume, suivre une règle est une coutume … L'existence du droit, c'est l'existence de règles de droit, et les règles sont instituées, d'une certaine façon. Mais cela ne veut pas du tout dire qu'elles sont le produit de décisions subjectives et individuelles. Là, il faudrait peut-être réfléchir, un peu plus qu'on ne le fait d'ordinaire, sur le sens que Wittgenstein donne au mot « naturel », qu'il utilise assez souvent. C'est-à-dire que quand il parle de règles qui sont « naturelles », ce ne sont pas des règles qui sont des produits de la nature, pas du tout ! Ce serait, en ce qui concerne le droit, la position jusnaturaliste usuelle, qui consiste à dire : la nature nous fournit des règles, nous n'avons en quelque sorte qu'à les lire dans la nature elle-même, et à les appliquer ensuite. Quand Wittgenstein parle de règles « naturelles », c'est tout à fait autre chose. Une règle peut être plus ou moins naturelle, parce qu'il y a une quantité de règles différentes, y compris de règles bizarres ou même franchement aberrantes, que nous pourrions aussi très bien en théorie adopter à sa place, mais qui seraient sans intérêt, parce qu'elles seraient à peu près inapplicables, parce qu'elles comporteraient par exemple constamment des exceptions, qu'il faudrait trouver le moyen d'accommoder avec la règle, etc. Il y a en réalité relativement peu de règles dont on puisse dire qu'il n'y avait véritablement aucune raison de les adopter, de préférence à d'autres. Wittgenstein souligne que la nature a aussi son mot à dire ici, ne serait-ce qu'en ce sens que, s'il y avait, des changements qui se produisent constamment de façon imprévisible dans les faits de la nature, s'il y avait par exemple sans arrêt des objets qui disparaissent subitement, ou qui apparaissent subitement, on ne pourrait tout simplement plus avoir d'arithmétique, ou seulement une arithmétique qui

7 Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'État*, *op. cit.*, p. 415.

serait suffisamment compliquée pour être complètement non naturelle. L'arithmétique perdrait toute utilité parce qu'elle deviendrait artificielle au dernier degré. Elle pourrait peut-être encore constituer un jeu, excitant ou non (même un jeu a besoin aussi de comporter quelque chose de « naturel »). Or, quand on applique cela au droit, ce que cela veut dire, c'est qu'il y a bel et bien des règles de droit qui sont plus ou moins naturelles, en ce sens-là. Et il ne faut pas oublier – Dieu sait si Kelsen le rappelle – que la normativité ne peut pas être séparée de l'efficacité : une règle de droit qui deviendrait inefficace et inapplicable n'aurait plus aucun caractère normatif.

Donc ce problème-là, chez Wittgenstein, est tout à fait présent. Il a une position qui est assez proche, sur certains points, de celle d'Aristote. C'est-à-dire : il n'y a pas uniquement deux choses, le nécessaire et l'accidentel, il y a le nécessaire, le naturel, et l'accidentel. Entre le nécessaire et l'accidentel, il y a un troisième terme important : le naturel, c'est-à-dire ce qui s'accorde davantage avec les faits, mais ne le fait pas forcément dans tous les cas. On pourrait dire en simplifiant un peu que la nature ne peut pas rendre les règles nécessaires, mais peut les rendre à la limite impossibles et a en tout cas le pouvoir de les rendre plus ou moins naturelles, au sens indiqué. La façon dont elle intervient dans le choix des règles que nous sommes amenés à adopter et contribue faire d'elles ce qu'elles sont est donc plus indirecte qu'on ne le croit souvent, mais elle n'en est pas moins bien réelle. Encore une fois, ce n'est parce que *nous* choisissons de conférer à une proposition le statut de règle que la nature n'est pour rien dans ce que nous faisons. Je ne sais pas si Kelsen serait disposé à s'exprimer lui-même exactement de cette façon. Mais il me semble qu'il pourrait au moins la trouver acceptable. Emmanuel Pasquier, cependant, en sait sûrement beaucoup plus que moi sur ce genre de question.

Emmanuel Pasquier : Cette catégorie intermédiaire, que vous évoquez ici, peut être comprise comme hybride entre le normatif et le factuel. C'est une articulation souple entre les deux. Ce n'est pas le strictement normatif, avec son exactitude, ni le factuel tel quel. Chez Kelsen, il y a un travail à ce sujet : ce qu'il appelle le « principe d'effectivité[8] ». Au fond, cela va devenir juridique parce que c'est effectif ; mais en même

8 Voir, par exemple, Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'État*, *op. cit.*, p. 414.

temps, comme Kelsen passe son temps à dire que la norme n'est pas le fait, tout à coup lorsqu'il dit que c'est le principe d'effectivité qui sert de principe juridique pour fonder la norme, on ne sait plus très bien ce qu'il veut dire… Il faut comprendre, je crois, que le principe d'effectivité n'est pas un principe ontologique : il ne s'agit pas de dire que le fait devient la norme telle quelle. En revanche, c'est une analyse du discours des juristes, c'est-à-dire que Kelsen dit : lorsque les juristes valident, vont jusqu'à valider un état de fait, lui donnent la valeur d'une norme, ils peuvent se référer à quelque chose qui est l'effectivité. Donc cela devient à ce moment-là un principe normatif. Mais on est alors dans une catégorie intermédiaire, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de dire que c'est le fait lui-même qui devient la norme, mais que la référence à l'effectivité peut valoir comme principe de validation de la norme.

Selon d'autres modalités, Carl Schmitt également pense une catégorie intermédiaire entre le fait et la norme. Dans un héritage plutôt platonicien qu'aristotélicien, et augustinien que thomiste. Vous le rappelez dans votre livre sur Karl Kraus, que Carl Schmitt utilise ce concept de « *nomos* » qui signifie en grec « la loi », mais qui en même temps signifie « la loi concrète », c'est-à-dire la loi en tant qu'elle est un principe effectif de répartition du pouvoir. C'est le titre que Schmitt donne à son livre de droit international *Le Nomos de la terre*[9] ; donc le nomos de la terre, si l'on traduit, cela veut dire au fond : la répartition du pouvoir politique sur la terre. Et c'est la répartition qui a elle-même sa force normative. Le modèle de Carl Schmitt, en fait, c'est l'équilibre des puissances après les traités d'Utrecht : l'Angleterre comme puissance maritime qui joue comme contrepoids dans l'affrontement entre les puissances continentales, en particulier la France et l'Espagne. Schmitt voit là le paradigme de ce qu'il appelle le « *Jus publicum europaeum* » (le droit public européen), dont il fait un modèle, idéalisé sans doute, d'un équilibre des puissances qui a fonctionné. Et pour Schmitt c'est vraiment l'expression d'un droit qui est une norme, mais une norme qui ne prend sa valeur de norme que parce qu'elle est fondée dans un équilibre réel des puissances. C'est pour cela qu'il attaque beaucoup Kelsen – à tort ou à raison – sur son « normativisme abstrait ». Il attaque au passage la SDN, puis l'ONU, en disant qu'il ne suffit pas d'écrire des normes pour qu'elles prennent une

9 Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du* Jus Publicum Europaeum (1950), trad. L. Deroche-Gurcel, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

quelconque effectivité – et, inversement, si on les écrit, si elles sont trop en porte-à-faux avec la réalité politique, elles deviennent des instruments de manipulation politique qui ont des effets beaucoup plus délétères que des effets régulateurs. Donc il faut écrire des normes qui correspondent à un effet, qui correspondent à une réalité de la puissance. On voit bien comment, en même temps, cela se renverse, c'est tout le risque, puisque à ce moment-là on normalise et on donne force de droit à des situations de domination que précisément le droit éventuellement, guidé par un idéal de justice, devrait au contraire servir à empêcher. Donc c'est toute l'ambiguïté de cette catégorie intermédiaire du « nomos », comme catégorie hybride dans laquelle la norme et le fait sont censés coexister.

Olivier de Frouville : Une petite contribution du juriste internationaliste, pour essayer d'avancer peut-être, ou de défendre la thèse – mais avec beaucoup de prudence parce que je ne suis pas du tout connaisseur de Wittgenstein – de la proximité entre Kelsen et Wittgenstein, à peu près à la même époque, il y a trois stratégies qui se mettent en place, de la part des internationalistes, pour essayer de défendre le droit international face aux souverainetés. Il y a la stratégie qui continue à s'appuyer sur le concept de souveraineté, donc c'est Triepel, Anzilotti, qui inventent justement le dualisme, qui, en fait, est un outil de défense du droit international : pour aller un peu rapidement, tout en continuant à faire croire aux États qu'ils sont souverains, au fond, c'est s'appuyer sur le principe du consentement, sur la volonté pour sécuriser le droit international, pour renforcer le caractère obligatoire du droit international.

Les deux autres stratégies passent par la contestation radicale de la souveraineté, la destruction du concept de souveraineté, c'est d'une part celle de George Scelle, dans la continuité de Léon Duguit et de Durkheim – la sociologie durkheimienne. Et en deuxième lieu, celle de Kelsen, avec l'approche normativiste. Si on regarde les trois, il me semble que la troisième, celle de Kelsen, est peut-être celle qui a le plus de liens avec la remise en cause du mythe de l'intériorité, du solipsisme du sujet, de l'individu. Il y a un passage noir sur blanc chez Kelsen : la souveraineté, c'est le solipsisme, et c'est ce qu'il faut détruire. C'est effectivement cette manière qu'a l'État de définir le monde à travers mon ego et à partir de mon ego, notamment à travers le phénomène du monisme à primauté de droit étatique ; c'est exactement le solipsisme.

Une dernière remarque : je me demande s'il ne faut pas aussi aller voir ce que Michel Troper appelait « le dernier Kelsen », celui de la théorie des normes, où Kelsen se penche beaucoup plus sur les effets de volonté, ou ce que l'acteur du droit veut mettre dans la norme à partir d'une texture ouverte de la norme – idée que reprendra Hart. C'est une thèse que Michel Troper a notamment développée avec l'idée de la théorie réaliste de l'interprétation : au fond, les énoncés juridiques sont essentiellement vides et ils sont remplis d'une signification par la volonté de l'interprète. Je me demande s'il n'y a pas aussi quelque chose à creuser à partir de là.

Isabelle Delpla : En lisant votre texte sur Kraus, vous parlez plusieurs fois d'un juriste donc je n'avais jamais entendu parler, je le reconnais, Heinrich Lammasch, qui était juriste pénaliste et internationaliste, et qui a été, si j'ai bien compris, un des derniers chanceliers d'Autriche-Hongrie.

Jacques Bouveresse : [Heinrich Lammasch et l'entre-deux-guerres] Le dernier. Il a été le dernier Premier Ministre nommé par l'Empereur Charles I^er^ si je me souviens bien, qui a été, pour sa part, le dernier Empereur de l'Autriche-Hongrie. C'était en 1918. Il a donc été pendant une brève période, effectivement, *Ministerpresident* de l'Autriche. Mais il a également, ce qui à certains égards est encore plus significatif, été un des négociateurs du traité de Saint Germain en Laye, qui a déterminé les conditions de la paix entre l'Autriche-Hongrie et les puissances de l'Entente. Et il a essayé courageusement d'obtenir une paix honorable pour son pays, mais il n'y est malheureusement pas parvenu.

Isabelle Delpla : Je ne le connais que par les citations que vous en donnez – mais il me semble qu'à la fois lui et Kraus se retrouvent dans une position de primauté du droit international ; mais, qui, dans les termes que vous avez exposés, est présenté comme un droit de l'humanité : la référence à l'humanité est constante, avec une invocation de l'humanité que les patries n'ont pas le droit de détruire – et une conscience assez aigue de la possibilité de la destruction de l'humanité par le nationalisme et les patries. La question s'adresse à la fois à Olivier et à vous : est-ce finalement un discours kantien classique ? Peut-on lui trouver une filiation wittgensteinienne, notamment dans les textes où Wittgenstein dit que si un lion parlait, on ne le comprendrait pas ? Donc le fait d'une

humanité partagée qui est aussi celui de la compréhension d'un langage commun et de la capacité d'apprentissage du langage ?

Jacques Bouveresse : Oui, je pense que, chez Kraus, c'est tout à fait clair ; et chez lui la référence à Kant est explicite et appuyée. Un des poèmes qu'il a écrit pendant la guerre s'intitule justement « Zum ewigen Frieden » (Vers la paix perpétuelle). Et un point commun entre lui et Lammasch est qu'ils ont adopté l'un et l'autre, pendant les années de la guerre, des positions pacifistes et antimilitaristes. Kraus fait, de toute évidence, partie de ces esprits que Schmitt aurait qualifié de naïfs et de sentimentaux, qui pensent que l'on est un être humain avant d'avoir une patrie, et qu'il ne faut l'oublier à aucun moment. Kraus est allé jusqu'à dire qu'un intellectuel, qui, au moment où a éclaté la Première Guerre mondiale, n'a pas pris position contre sa patrie au nom de l'humanité, a commis une faute difficilement pardonnable. À ses yeux, le vrai patriote est quelqu'un qui aurait dû dire non à la guerre, et par conséquent non à son propre État qui la voulait. C'est ce qu'il a fait lui-même. Il y a chez lui cette idée d'une primauté, qui est affirmée explicitement, des droits de l'humanité par rapport aux exigences de la patrie et du droit international par rapport au droit étatique. À partir du moment où la patrie vous demande quelque chose qui contredit une certaine idée de l'humanité, il ne faut pas hésiter à se transformer en critique et même en adversaire de la patrie. Après la guerre, il y a eu un texte très long de Kraus publié dans la *Fackel*, qui s'intitule *Nachruf* – ce qui veut dire oraison funèbre, ou nécrologie –, dans lequel il fait le bilan des désastres qu'elle a causés. Il y dit notamment que ce qui est dramatique, c'est qu'on n'ait pas identifié dès le début les vrais ennemis. Les vrais ennemis (intérieurs), pour lui, c'était à peu près le contraire de ceux qui ont été désignés et stigmatisés comme tels : les défaitistes, les pacifistes, les communistes, les Juifs, etc. Du côté allemand, on s'est, comme vous le savez, efforcé de se convaincre que ce n'était pas l'armée, qui n'a jamais été réellement vaincue, qui avait perdu la guerre, mais essentiellement les gouvernements et les civils. Les gouvernements, cela voulait dire, en l'occurrence, le parti social-démocrate, à qui on a fait endosser la responsabilité de la défaite et du traité de paix humiliant et injuste qui en est résulté. Ceux qui ont été considérés comme les ennemis n'avaient donc pas grand-chose à voir avec les vrais responsables, qu'il s'agissait

avant tout de disculper. Les vrais ennemis pour Kraus, c'étaient les pangermanistes, les bellicistes, les journalistes va-t-en guerre, etc.

Si Lammasch était, semble-t-il, un juriste très important, très réputé et très influent à l'époque dans le domaine du droit international, il avait aussi, en plus de cela, le mérite d'avoir contribué de façon essentielle à la réforme complète de la justice pénale en Autriche – qui, à la fin du XIX^e^ siècle, était dans état d'arriération déplorable. Kraus l'a soutenu résolument dans cette tâche difficile et importante ; et il a mené un bon nombre de batailles sur ce terrain-là. Il a d'ailleurs continué à s'intéresser de près à la question du droit pénal et de la justice pénale ; et il a notamment publié en 1904, dans la *Fackel*, un article très substantiel et assez technique, intitulé « Ethik und Strafgesetz » (Éthique et loi pénale). Une des choses qui le révoltaient particulièrement, à l'époque, était ce que l'on peut appeler les « procès de moralité », dans lesquels il estimait que les tribunaux ont une tendance désastreuse à remplacer la recherche de la justice par le souci de protéger une morale puritaine, hypocrite et désuète. Une chose qui mérite d'être remarquée est que Lammasch et Kraus étaient tous les deux des adversaires déterminés de la peine de mort. Kraus la condamnait dans son principe et l'a qualifiée de « meurtre légal ». Il va sans dire que, quand elle a été rétablie sous le régime de Dollfuss, cela lui a posé un vrai problème.

Pour en revenir à la question du droit international et des moyens dont il devrait être doté pour pouvoir s'appliquer effectivement, tous les deux pensaient que, après la guerre, on aurait dû pouvoir traduire devant un tribunal international non seulement un certain nombre de chefs politiques et militaires, comme il en a été effectivement question, mais également les journalistes et les responsables de journaux qui s'étaient livrés à une propagande intense en faveur de la guerre ! Cela concernait essentiellement Moriz Benedikt qui était le directeur de la *Neue Freie Presse*, le grand journal libéral, mais également un directeur de journal qui s'appelait Friedrich Funder et qui était, lui, le directeur de la *Reichspost*, un journal de droite catholique. Le bellicisme de ce genre de journal était peut-être un peu moins surprenant. Quand j'étais enfant, il y avait chez mes parents des piles d'un journal catholique illustré qui s'appelait « Le Pèlerin ». J'en ai gardé un souvenir impérissable, parce que c'était comme l'illustration de la déshumanisation systématique et répétée de l'ennemi : l'Allemand y était présenté à

chaque fois comme une sorte de brute épaisse inculte et ridicule. C'était absolument sidérant.

Lammasch, je crois, est mort en 1920, un an après la conclusion du traité de Saint Germain. Il semble, d'après ce qu'a raconté sa fille, qu'il soit mort en grande partie du fait du résultat désastreux auquel avaient abouti les négociations, qui ne correspondait en rien à ce qu'il avait souhaité. Ce n'est évidemment pas du tout à une solution de ce genre qu'il avait pensé, bien qu'il ait accepté entièrement l'idée qu'il y avait une responsabilité bien réelle, et même très importante de l'Autriche dans le déclenchement de la Première Guerre mondiale, et que cela exigeait que l'Autriche soit sanctionnée en conséquence, mais, autant que possible, de façon équitable et mesurée. Pour ne rien dire du fait qu'il avait très bien compris que, avec ce qu'était devenu le problème des nationalités en Autriche, celle-ci ne pouvait absolument pas rester ce que qu'elle avait été – c'est-à-dire une espèce d'État plurinational ou supranational, dans lequel on aboutissait à une situation telle que, par exemple, au parlement, on utilisait une douzaine de langues différentes et on ne parvenait ni à se comprendre ni à se mettre d'accord sur quoi que ce soit, ce qui avait pour conséquence qu'il était régulièrement suspendu : il l'était d'ailleurs au moment du déclenchement de la Première Guerre mondiale ! Lammasch, donc, était persuadé qu'il fallait accepter des changements importants, mais pas au point de penser qu'il fallait se résigner aussi pour finir à voir l'Autriche transformée en un État dont on pouvait se demander sérieusement après la guerre, du côté autrichien en tout cas, si c'était encore réellement un État et si celui-ci était viable.

Si bien qu'on a vu un écrivain comme Musil publier en 1919 un article intitulé « Der Anschluß an Deutschland », dans lequel il plaidait pour le rattachement de l'Autriche à l'Allemagne. Kraus est un des rares autrichiens – avec Lammasch – à avoir été strictement et dès le début opposé à l'idée de l'Anschluß. Même le parti social-démocrate était en grande partie partisan du rattachement, en dépit du fait que cette possibilité avait été exclue par le traité de Saint-Germain. Aussi ne faut-il pas être surpris de voir que, après l'entrée des troupes allemandes et la prise du pouvoir par Hitler en Autriche, il y a eu un plébiscite dont le résultat a été une quasi-unanimité en faveur du rattachement.

Je n'ai pas besoin d'insister sur le fait que Lammasch et Kraus auraient certainement approuvé tous les deux dans son principe la création d'un

tribunal comme celui qui a siégé à Nuremberg pour juger les criminels nazis, ce qui signifie que leur point de vue était évidemment à peu près diamétralement opposé à celui de Carl Schmitt. Mais ce qui est remarquable dans leur cas est qu'ils considéraient qu'une instance judiciaire de cette sorte aurait dû déjà siéger après la Première Guerre mondiale pour juger les responsables principaux de la catastrophe. On peut donc dire d'eux qu'ils étaient très en avance sur leur temps et que l'avenir leur a donné, au moins en partie, raison. (On ne peut malheureusement pas dire du présent que nous sommes en train de vivre qu'il le fait aussi.)

Sur Lammasch, je n'en sais malheureusement, je l'avoue, pas autant que je le souhaiterais. J'ai lu avant de venir un livre de lui qui s'intitule *Das Völkerrecht nach dem Krieg*, c'est-à-dire « Le Droit international après la guerre », qui a été écrit en 1916. C'est extrêmement intéressant, parce que, en plein milieu de la guerre, Lammasch s'est demandé, évidemment avec de bonnes raisons, s'il pourrait encore y avoir un droit international après la guerre. Et il a répondu : il faut absolument qu'il y en ait un. Il considère qu'il est absolument indispensable que non seulement le droit international continue à exister, mais qu'il soit renforcé le plus possible. Ce qui est intéressant, c'est qu'à un moment donné, il affirme – en prenant une certaine distance par rapport à Kant – que, pour cela il n'est pas nécessaire qu'il y ait une espèce d'État mondial, voire même pour commencer simplement une Europe unifiée. La création d'une sorte de super-État de type européen, dont certains envisagent la possibilité, ne lui semble pas indispensable. Il suffit, estime-t-il, que le droit international existant déjà soit appliqué correctement, et en particulier que soit observé strictement le principe *pacta sunt servanda*. Vous évoquez le fait qu'une nation puisse être obligée, éventuellement, de se soumettre à des obligations de droit international, sans avoir signé le traité correspondant – mais Dieu sait si l'inverse a été prêché : c'est-à-dire le droit pour un État de rester à chaque instant, en vertu de sa souveraineté, juge de l'opportunité ou de la non-opportunité pour lui d'appliquer un traité international qu'il a bel et bien signé. Il n'y a qu'à voir la façon dont se comporte maintenant Trump qui est capable quelques jours après avoir signé un traité à caractère international de dire : « Non finalement, je ne le respecterai pas, parce que l'intérêt de l'Amérique passe décidément avant tout le reste, y compris avant les engagements que le pays a pris envers le reste du monde ». Lammasch

était, à l'inverse, extrêmement strict sur l'obligation que l'on a de respecter les engagements internationaux que l'on a pris. Et il était même, sur ce sujet, d'un optimisme que l'on peut trouver curieux. Il affirme, en effet, à un moment donné qu'il y a bel et bien eu un progrès, puisque les États supportent désormais beaucoup moins bien qu'auparavant leur mauvaise réputation et sont beaucoup plus enclins à respecter des obligations morales. Quand j'ai abordé cette question dans *Les premiers Jours de l'inhumanité*, je me suis dit que c'était une chose qu'il est vraiment difficile de croire en ce moment.

Puisque ce qui nous intéresse ici est principalement la question de la confrontation entre le point de vue de Carl Schmitt, d'un côté, et celui de Lammasch et Kraus, de l'autre, une dernière chose qu'il est important d'ajouter est que, quand Carl Schmitt est allé jusqu'à affirmer, en reprenant une formule de Proudhon, que « Qui dit humanité, veut tromper », dont la généralité extrême et abusive à réellement de quoi surprendre et scandaliser, il est pour le moins difficile qu'il n'ait pas pensé à Kraus. C'est d'autant plus probable et même quasiment sûr que l'on sait à présent de façon à peu près certaine que le véritable auteur de l'article qui a été consacré à Kraus dans le livre de Franz Blei, *Das grosse Bestiarium der modernen Literatur* (Le grand Bestiaire de la littérature moderne) (1922), et qui s'intitulait « Die Fackelkraus », était Carl Schmitt lui-même. La *Fackelkraus* y est décrite comme un animal parasitaire qui se nourrit essentiellement d'excréments. Kraus a répondu vertement à cette attaque, en considérant que l'article, qui n'était pas signé, était dû à Franz Blei. Mais elle n'a pas dû le surprendre particulièrement, car il avait déjà été auparavant accusé d'être une sorte de coprophage et de faire partie des gens qui apportent en fait eux-mêmes les ordures qu'ils se croient chargés de nettoyer.

Isabelle Delpla : Vous dites qu'ils étaient très naïfs, d'avoir voulu faire juger des journalistes par un tribunal international … Naïfs ou visionnaires, parce que c'est ce qui a été fait au Tribunal Pénal international pour le Rwanda où l'on a jugé des membres de la radio « mille collines ». Streicher a aussi été condamné à Nuremberg.

Jacques Bouveresse : Cela arrive assez rarement, et n'a pas été le cas après la Première Guerre mondiale ; et pourtant cela aurait été

mérité. J'ai lu un bon nombre de choses parmi toutes celles que les journalistes ont été capables de publier avant, pendant et après la Première Guerre mondiale. Une des raisons pour lesquelles Kraus en voulait particulièrement à la presse, c'est le comportement qu'elle eut en l'occurrence. C'était pour lui une véritable infamie, qu'il n'a jamais acceptée, il en parle encore très tardivement. Il est mort en 1936 et il n'a donc pas connu le pire, mais il était convaincu que si, comme on pouvait le craindre, on s'acheminait vers une guerre mondiale encore plus grande, la presse se comporterait à nouveau à peu près de la même façon. Il trouvait que les journaux, à quelques exceptions près, comme l'*Arbeiterzeitung*, s'étaient comportés pendant les années de la Première Guerre mondiale d'une façon absolument indigne, et qui aurait justifié, effectivement, qu'ils aient à rendre des comptes et que des sanctions sévères leur soient appliquées. Il a donné en 1927 une conférence à la Sorbonne, sous le titre « L'oiseau qui souille son propre nid ». L'oiseau qui souille son propre nid, c'était lui, parce qu'il était évidemment considéré le plus souvent comme quelqu'un qui avait passé toutes les années de la guerre et de l'après-guerre à dénigrer sa propre patrie et à la combattre. Ce qui, dans le cas de la presse comme dans celui de la plupart des autres responsables de ce qui avait été à ses yeux une sorte d'assassinat de masse, aggravait encore, de façon insupportable, la faute, est la facilité avec laquelle ils étaient parvenus à échapper à toute espèce de remords et à oublier à peu près immédiatement ce qui venait de se passer. Dans la conférence dont je parle, il s'indigne en particulier du comportement d'un certain nombre d'écrivains et de journalistes qui ont été des va-t-en guerre déclarés et des jusqu'au-boutistes, et puis, immédiatement après, sont allés, sans la moindre gêne, chez l'ennemi d'hier, en France ou ailleurs, jouer les pacifistes.

Sur ce point, j'avoue que je comprends assez bien l'attitude que Kraus a eue à l'égard de la presse. Si j'avais vécu à l'époque de la Première Guerre mondiale, et que j'aie vu ce dont elle était capable à cette époque-là – elle l'est d'ailleurs probablement restée –, je ne suis pas sûr que je n'aurais pas réagi à peu près comme lui, aussi bien à l'heure du bilan que pendant les années de l'horreur. Le problème réside, comme il l'avait déjà constaté, dans le fait que la presse continue à associer strictement sa cause à celle de la démocratie, et à considérer toute attaque contre elle à peu près comme une attaque contre la démocratie elle-même. Je

soutiens personnellement, et je l'ai même écrit, que la presse se rend coupable elle-même fréquemment d'atteintes à la démocratie. Elle n'est pas, loin de là, par essence vouée à la défense de la démocratie. C'est une erreur fâcheuse de croire cela. Mais c'est ce qu'elle-même semble croire de façon à peu près inébranlable.

[La presse et le pouvoir politique] Kraus s'est retrouvé confronté à un problème de collusion entre presse et pouvoir politique à propos d'un journaliste qui était d'origine hongroise et qui s'appelait Bekessy, qu'il a réussi à faire chasser de Vienne. Cela a été une de ses grandes victoires. Parce que Bekessy avait un journal qui s'appelait *Die Stunde* – « L'heure » – grâce auquel il pratiquait à peu près ouvertement le chantage et l'extorsion de fonds. Il trouvait tout à fait normal que les journaux se fassent payer pour publier et surtout pour ne pas publier. Le monde politique hésitait fortement à s'en prendre à lui, à cause des informations réelles ou supposées qu'il détenait sur certains de ses membres et des « révélations » qu'il pouvait les menacer de faire. Il avait même fini par s'attaquer à Friedrich Austerlitz, le rédacteur en chef de l'*Arbeiterzeitung*, qui était un des amis de Kraus, ce qui a particulièrement révolté celui-ci. Mais même le parti social-démocrate, qui aurait dû en l'occurrence réagir fermement, ne l'a pas vraiment fait. Or Kraus, à la suite d'une campagne qui a duré des années, au moins trois ou quatre, a réussi à le faire chasser de Vienne, en restant à peu près seul, dans le combat, sans être aidé réellement par le monde politique ni, cela va sans dire, par la presse. Il a réalisé, en l'occurrence, un véritable exploit. Edward Timms, le biographe de Kraus, compare cela à peu près à ce qui se passerait si un satiriste anglais réussissait à réduire au silence Rupert Murdoch et à le contraindre à émigrer. Il n'y a évidemment à peu près aucune chance pour que cela arrive. Mais la disproportion des forces et l'improbabilité de la victoire, dans la bataille que Kraus a déclenchée et finalement gagnée, n'étaient *a priori* pas nécessairement beaucoup moins élevées. Il faut dire que, dans cette bataille judiciaire, comme dans tous les procès dans lesquels il s'est trouvé impliqués et qu'il n'a que rarement perdus, il a été aidé par un avocat absolument remarquable et entièrement dévoué à sa cause, qui s'appelait Oskar Samek, et qui a également joué un rôle important dans le sauvetage et la préservation de ses papiers et de sa bibliothèque quand le pouvoir, en Autriche, est tombé entre les mains des nazis. Tout cela nous ramène un peu à la

question du droit et à celle des moyens de droit dont, à partir d'un certain moment, il a fait usage sans hésiter et de façon assez systématique pour se faire rendre justice quand il estimait avoir des raisons sérieuses de l'exiger. Il a même, ce qui est assez remarquable, réussi, en 1927, à faire condamner le *Völkischer Beobachter* et son directeur, Adolf Hitler.

[Sur la nation et le patriotisme] Un point aussi sur la nation et le patriotisme. Ni Kraus ni Wittgenstein, bien entendu, ne sont contre l'idée de nation, considérée en tant que telle. Ils sont d'ailleurs patriotes l'un et l'autre. Wittgenstein s'est engagé comme volontaire au début de la Première Guerre mondiale. Dans la famille Wittgenstein, on était même, de façon générale, très patriote. Et on avait, en plus de cela, tendance à accorder une importance considérable – que personnellement j'ai un peu de mal à comprendre – au devoir militaire et à la chose militaire. Le frère Kurt, qui était aux États-Unis, est revenu pour faire la guerre en Autriche. Il s'est suicidé en 1918, si je me souviens bien, parce qu'il commandait un régiment de Hongrois qui ont fait défection. Le moins qu'on puisse dire est qu'en Autriche-Hongrie, les Hongrois ne faisaient pas preuve d'un enthousiasme loyaliste très développé à l'égard de la Double Monarchie. Le fait est, en tout cas, qu'à la fin de la guerre, les trois frères, Ludwig, Paul (qui pourtant avait déjà perdu un bras au début de la guerre) et Kurt, étaient engagés sur le front italien. Ils ont eu évidemment une attitude et un comportement assez différents de ceux de Kraus. Wittgenstein a tenu à faire preuve de solidarité envers son propre pays, alors qu'il ne croyait apparemment pas que l'Allemagne et l'Autriche pouvaient réellement gagner la guerre.

Je ne suis pas en train, naturellement, de dire que Kraus n'était pas capable, pour sa part, de faire preuve, le cas échéant, de patriotisme. Pendant la Première Guerre mondiale, il a dénoncé ce qu'il appelait le « mensonge patriotique ». Mais quand Hitler est arrivé au pouvoir, et même déjà quand il était simplement sur le point d'y arriver, il a considéré que c'était le moment de redevenir, en un certain sens, un Autrichien patriote. On avait seulement été patriote bien trop tôt et à un moment où il aurait certainement mieux valu ne pas l'être. Mais il y a eu aussi, une vingtaine d'années plus tard, un moment où il s'est avéré nécessaire de l'être à nouveau, parce qu'il fallait à tout prix éviter que l'Autriche, qui était devenue en quelque sorte le dernier refuge de la culture allemande, tombe entre les mains de Hitler. Pour cela, il

fallait être prêt à se battre et à utiliser le seul moyen qu'il connaissait lui-même à savoir la force. Et comme Kraus était convaincu qu'en aucun cas les démocraties occidentales ne seraient capables d'opposer à Hitler une résistance digne de ce nom, il était plutôt enclin à croire qu'il aurait fallu probablement accepter d'aller jusqu'à une guerre préventive, à laquelle l'Autriche elle-même aurait pu participer, contre l'Allemagne. Je ne dis pas que c'est la position qu'il fallait adopter, on peut tout à fait considérer qu'il valait mieux compter malgré tout sur les démocraties, même si elles ont tardé de façon coupable à réagir avec la fermeté et l'efficacité nécessaires, plutôt que d'accepter comme il l'a fait le régime de Dollfuss. Par conséquent, il n'y a aucun doute sur le fait que Kraus était certainement tout à fait capable d'aimer, lui aussi, son pays ; mais il n'était tout simplement pas prêt à accepter de lui un certain nombre de choses, en particulier le déclenchement d'une guerre absurde et monstrueuse. Sur ce point, je vois mal, je l'avoue, comment on pourrait ne pas lui donner raison.

Quand on songe à ce qu'a été la guerre de 14, ce qu'on peut lire dans le livre publié récemment par quatre historiens autrichiens, qui s'intitule *Habsburgs schmutziger Krieg* – la Guerre sale des Habsburgs – constitue une véritable abomination. La façon dont les Autrichiens se sont conduits au début de la guerre, lors de l'invasion de la Serbie, est une véritable horreur, dont ils préfèrent évidemment, autant que possible, ne pas entendre parler ! Le nombre de civils qui ont été massacrés ou qui ont été internés sans aucune justification, soupçonnés sans aucune preuve de déloyauté ou de trahison caractérisée, victimes d'exécutions sommaires, etc. est tout bonnement effrayant. Le comportement des Allemands en Belgique, à l'égard de la population civile, n'a pas été plus acceptable : il y a eu 6.500 civils massacrés pendant la traversée de la Belgique – je dis la traversée, alors que c'était en réalité une violation cynique de la neutralité du pays – une chose qui a indigné particulièrement Kraus. J'ai relu par curiosité le texte de Bethmann-Hollweg, le chancelier allemand, dans lequel il justifie le fait d'avoir choisi de passer par la force à travers la Belgique et le Luxembourg. Les Allemands avaient, en effet, commencé par demander au gouvernement belge l'autorisation de faire passer leur armée à travers le pays pour pouvoir envahir la France, parce que c'était essentiel pour eux. Malheureusement – si l'on peut dire – les Belges ont refusé et ont choisi de combattre. Or, en application du plan Schlieffen, il

fallait absolument, pour les Allemands, réussir à vaincre complètement la France le plus rapidement possible, avant que la Russie ait pu trouver le temps et les moyens nécessaires pour mobiliser intégralement ses forces.

L'argumentation de Bethmann-Hollweg est sidérante ! Il dit : « On va traverser la Belgique, même sans l'accord de celle-ci, on sait que c'est contraire au droit, mais on va le faire quand même, parce qu'il y a un intérêt supérieur qui est en cause, à savoir l'existence même de la nation allemande, qui est menacée simultanément sur deux fronts par un ennemi beaucoup plus puissant ». Il précise en même temps que, à la fin, quand elle aura remporté la victoire, l'Allemagne sera disposée à payer des réparations appropriées pour ce qu'elle a été obligée de faire. Des réparations ! Pour les destructions causées, peut-être, mais on ne va pas réparer les dégâts humains et ressusciter tous ceux – militaires et civils confondus –, qui ont été tués ! Kraus a trouvé un nom pour ce genre de démarche et de comportement. Il a appelé cela la mentalité de « l'innocence persécutrice », dont il dit qu'elle est devenue un mode de pensée qui est en train de se généraliser fâcheusement. C'est celui de l'attaquant, qui au moment même où il commet un acte d'agression caractérisé, soutient qu'il n'a jamais rien fait d'autre que de se défendre contre un ennemi ou une coalition d'ennemis beaucoup plus puissants que lui et prêts à utiliser sans scrupule, si on leur en donne la possibilité, des moyens encore bien plus destructeurs et inhumains que ceux de leur victime réelle ou potentielle. Il va sans dire que, pour ceux qui, du côté allemand, raisonnent de cette façon, si l'Allemagne s'est trouvée obligée de faire une guerre sur deux fronts, ce n'est pas parce qu'elle l'a voulu, mais parce qu'elle y a été forcée. Kraus constate à ce propos avec une certaine pertinence que la Première Guerre mondiale a été au fond une guerre sans agresseurs. Tous les pays belligérants ont été convaincus de ne faire en réalité rien d'autre que se défendre. Un poème que Kraus a écrit au cours de ces années-là s'intitule même « Allgemeine Verteidigungskrieg » (Guerre de défense universelle). Il n'est pas nécessaire de souligner que Hitler avait parfaitement compris la leçon et a utilisé le raisonnement de l'innocent persécuteur (et criminel) de façon systématique et avec une efficacité encore beaucoup plus grande. Un des avantages majeurs d'une guerre sans agresseurs est évidemment que c'est aussi une guerre sans coupables et c'est ce qu'a été, pour Kraus, d'une façon qu'il n'a jamais admise, la guerre de 1914-1918.

Il y a eu, bien entendu, comme je l'ai dit, également des abominations du côté autrichien, et pas seulement du côté allemand. On attribuait généralement à cette époque-là – chez les Autrichiens en tout cas – à l'Autriche un visage plus souriant et plus rassurant que celui de l'Allemagne. L'Allemand passait volontiers pour une sorte de brute impitoyable et sanguinaire, tandis que les Autrichiens étaient supposés présenter une apparence plus humaine, plus détendue, plus conciliante et plus aimable. Mais que cela corresponde ou non à une certaine réalité, cela ne semble en tout cas pas, remarque Kraus, avoir fait beaucoup de différence pour ce qui concerne la façon de concevoir et de conduire la guerre. Dans les faits, la guerre du coté autrichien a été aussi impitoyable et le droit bafoué de façon peut-être encore plus inadmissible que du côté allemand. Il semble, en effet, qu'en Autriche, l'emprise des militaires sur le droit et la justice, et le processus de militarisation de ceux-ci qui s'en est suivi, aient pesé encore plus fortement et plus longtemps que dans la plupart des autres pays belligérants. Rien que pour l'Autriche, Kraus mentionne le chiffre effarant de 11.200 potences qui ont été dressées pour l'exécution de citoyens de la Double Monarchie qui avaient été condamnés à mort par les tribunaux militaires, et dont beaucoup étaient des habitants des régions frontalières de l'Empire, soupçonnés simplement de sympathies pro-serbes, pro-russes, pro-italiennes, etc., qui suffisaient déjà à faire d'eux des traitres potentiels et même probablement réels. C'est un sujet extraordinairement intéressant – ce qu'il est advenu du droit pendant les années de la Première Guerre mondiale, c'est-à-dire la façon dont les militaires ont réussi à faire prévaloir une conception du droit et de la justice qui était essentiellement la leur et qui a tendu à faire fonctionner les tribunaux, même une fois la paix revenue, nettement plus qu'il n'était nécessaire et légitime, sur le modèle des cours martiales Kraus n'a pas oublié non plus de protester contre la militarisation dangereuse de la police, qui s'est manifestée notamment, de façon tragique, dans la répression sanglante de la manifestation du 15 juin 1927, sous la responsabilité du Préfet de police Johann Schober, qui a été, en même temps que Bekessy, une des cibles privilégiées du satiriste, mais contre lequel il n'a malheureusement, cette fois-ci, rien pu faire.

On comprend, en outre, très bien que les gens comme Kraus en aient voulu tout particulièrement à tous ceux qui, après la Première Guerre mondiale, ont instauré ce qu'on peut appeler l'industrie de la

commémoration, qui pour lui était en réalité une organisation de l'oubli. On a, en effet, systématiquement mythifié, idéalisé et sacralisé la guerre, essentiellement pour essayer de transformer ceux qui avaient été avant tout des victimes à qui il n'avait été laissé aucun choix en héros qui ont consenti volontairement au sacrifice. Je dis cela simplement pour essayer de faire comprendre un peu mieux la raison du ressentiment particulier qu'il éprouvait à l'égard des journalistes, qui ont joué un rôle beaucoup plus important qu'ils n'ont consenti à le reconnaitre après coup, surtout en Autriche. Kraus dit de celle-ci que la presse était au fond à peu près le seul pouvoir réel qui y existait, le seul qui gouvernait véritablement. Or il est normal et naturel d'imputer à ceux qui ont un pouvoir plus grand une responsabilité qui l'est également. Il dit même de la presse en général qu'elle sera le dernier pouvoir absolu. Ce n'est sans doute pas ce qui est arrivé. Mais la question de savoir s'il y a réellement, dans nos sociétés, un contrepouvoir suffisamment efficace à celui qu'elle détient n'en continue pas moins à se poser.

Benjamin Bourcier : [Pour finir], je vous propose une réflexion générale sur le mythe de l'intériorité politique en regard de votre travail sur Robert Musil. Il faut rappeler que vous avez participé en France à la découverte d'une tradition philosophique assez occultée, notamment par la place accordée à la tradition philosophique allemande, à savoir la tradition philosophique autrichienne. Dans cette tradition autrichienne, vous vous êtes intéressé aux écrits de Robert Musil à une époque où seul, avec Jean-Pierre Cometti et Kevin Mulligan, vous prêtiez attention à cette œuvre littéraire pourtant déjà traduite en français *L'homme sans qualité*. Aujourd'hui, il existe deux livres assez complets de vos travaux sur Musil (Robert Musil, *L'homme probable, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, éditions de l'Éclat, coll. Tiré à part, 1993) ; puis le second qui est un recueil d'articles que vous avez publiés dans des revues et qui ont été rassemblés (*La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, Seuil, Liber, qui est plus récent, celui-ci, de 2001). Avec ces textes, vous avez contribué à faire découvrir la philosophie de Musil, notamment par la nature des relations qu'il entretient avec la tradition philosophique, qui peut notamment nourrir tout à fait légitimement l'idée de cours ou de lecture, « Musil philosophe », de la même manière que peut être on peut avoir des cours sur « la philosophie de Pierre Bourdieu », par exemple.

Musil a clairement écrit sur la morale mais aussi sur certaines questions qui relèvent de l'épistémologie, de la réflexion sur la culture, sur l'époque, etc. Or, comme tel, le politique semble ne pas être au cœur de sa pensée. Aussi, je voudrais tout d'abord revenir à nouveau sur un violon d'Ingres que vous avez défendu et avec constance, je dirais, c'est l'idée selon laquelle une des vertus peut être, une des tâches qu'il faut faire en philosophie politique et en philosophie tout court, consiste à se déprendre des pseudo-entités, à clarifier le langage et cela vaut aussi pour le langage politique et ce dans le but, peut-être, non seulement de mieux comprendre les problèmes politiques, mais aussi peut être de mieux comprendre aussi les erreurs, ou les tragédies politiques et phénomènes graves … Suivant cet angle-là, Musil peut être intéressant pour peut-être réfléchir sur ce mythe de l'intériorité politique, en tant qu'il développe la critique d'une certaine vision de la communauté politique fermée, visant sa glorification et ce qu'il incarne dans l'histoire de ce roman philosophique qu'est l'homme sans qualité, c'est l'Action parallèle. Chez Musil, on trouve du coup une certaine – et vous l'avez développé dans vos livres – problématisation du mythe de l'intériorité politique à partir d'une forme de critique du patriotisme nationaliste. Musil pourrait ainsi être convoqué dans ce chapitre du mythe de l'intériorité politique en tant qu'il s'agit de critiquer certaines fictions ou certains pseudo entités. C'est là ma question : Est-ce que vous pensez que Musil peut nous apprendre des choses justement, à ce niveau-là de la critique, et dans ce sens-là de mythe de l'intériorité politique qui est circonscrit ?

Jacques Bouveresse : Énormément. Un de mes sujets d'étonnement constant, c'est l'absence à peu près totale de Musil dans toute, je dirais, la culture française. La théorie et la critique littéraire se sont très peu intéressées à lui. Les philosophes, à quelques exceptions près, n'en parlent pour ainsi dire jamais. C'est, je l'avoue, une chose que je n'arrive toujours pas à comprendre. Comme il l'avait déjà compris lui-même, il appartient à la catégorie des auteurs qu'on respecte parce qu'à défaut de connaître réellement leur œuvre, on a une certaine idée de leur réputation, mais qu'on ne lit pas. Alors que s'il y a un auteur dont on pourrait faire un usage extrêmement intéressant et éclairant, c'est bien Musil. Je me souviens d'avoir dit une fois dans une conférence – je crois que c'était à Baltimore –, malheureusement devant un public qui comportait un

certain nombre de derridiens et de heideggériens fervents, qu'on pouvait en apprendre considérablement plus, en lisant des auteurs comme Musil et Kraus qu'en lisant Heidegger, sur des phénomènes comme le nazisme et sur le monde moderne en général. C'est, bien entendu, une chose que je continue à penser encore aujourd'hui et même, d'une certaine façon, plus que jamais. Mais vous n'aurez sans doute pas de peine à imaginer ce que j'ai pu entendre quand je l'ai dite ! Il y a, encore maintenant, des heideggériens français qui soutiennent imperturbablement que seul Heidegger a été en mesure de comprendre réellement en profondeur et de nous faire comprendre ce qu'était le nazisme. Je trouve, pour ma part, que c'est surtout une chose qu'il a réussi à faire croire.

Mais il faut dire que j'ai passé énormément de temps à lire Musil, et le plus souvent, autant que possible, en allemand. Quand on le fait, il me semble qu'on trouve dans *L'Homme sans qualités*, par exemple, une mine de renseignements, y compris simplement historiques, extrêmement précieux, sur ce qu'étaient réellement la situation du monde intellectuel et la situation générale en Allemagne, en Autriche et dans le monde contemporain, et une profusion d'analyses qui sont d'une perspicacité étonnante et presque toujours d'une actualité remarquable. C'est un livre qui à chaque instant nous parle de nous et de ce qui est en train de nous arriver. C'est vrai notamment quand on aborde une question comme celle que vous évoquez, qui apparait d'ailleurs presque dès le début dans le roman, à propos d'une mésaventure qui est arrivée à Ulrich quand il était au lycée …

Benjamin Bourcier : Ulrich c'est le personnage principal du livre …

Jacques Bouveresse : C'est le héros. Il a eu la mauvaise idée de rédiger une dissertation dans laquelle il exposait un point de vue qui doit être devenu à un moment donné à peu près celui de Musil, bien qu'il ait été, pour sa part, éduqué dans une école militaire et ait accueilli dans un premier temps avec enthousiasme le déclenchement de la guerre en 1914. En gros, le petit Ulrich s'est permis de suggérer qu'au fond, personne ne devrait se sentir autorisé à éprouver plus de considération et d'admiration pour sa propre patrie que pour celles des autres et à juger la première supérieure aux secondes. Inutile de vous dire de quelle façon la dissertation en question a été reçue. Mais je pense que c'était la

conviction profonde de Musil, qui était spontanément internationaliste. Il était persuadé notamment que la culture est par définition internationale. Quand elle devient nationale, c'est qu'elle décline.

Il peut être utile de signaler à ce propos que Musil a adhéré à peu près immédiatement au mouvement paneuropéen, qui avait été créé par le comte Coudenhove-Kalergi. Il pensait, après la fin de la Première Guerre mondiale, que le seul espoir de réussir à instaurer une paix, sinon perpétuelle, du moins durable, était la création d'une Europe digne de ce nom. Quand je vois ce qui est en train de nous arriver en ce moment, je ne peux pas m'empêcher de penser à ce qu'il dit à propos de la tendance désastreuse qu'a l'humanité à revenir toujours à des solutions anciennes pour résoudre des problèmes nouveaux, qui exigeraient justement des solutions également nouvelles. Au nombre de ces solutions qui n'en sont pas et qui sont comme des uniformes que l'on est toujours prêt, en cas de besoin, à ressortir du placard et à réutiliser avec le même insuccès, pour ne pas dire, le même résultat catastrophique, il mentionne ce qu'il appelle « les fétiches de l'époque » : la nation, la religion et la race. Je n'ai pas besoin d'en dire plus pour que vous compreniez où je veux en venir. Bref, je considère que Musil – pas seulement le Musil de *L'Homme sans qualités*, mais également celui des *Essais* et des *Journaux* – est un auteur qui est sous-utilisé de façon déplorable.

Isabelle Delpla,
Emmanuel Pasquier,
Olivier de Frouville,
Bruno Gnassounou
et Benjamin Bourcier

L'INTERNATIONAL COMME SYSTÈME DE COOPÉRATION MINIMALE ?

De la démystification du langage à la critique du « mythe de l'intériorité politique » chez Jeremy Bentham

On connaît de Jeremy Bentham l'utilitarisme, le panoptique, l'hédonisme, la critique des droits de l'homme, le positivisme juridique, on sait sans doute moins que sa philosophie consacre une place importante au langage et plus précisément à ce que H.L.A. Hart a appelé la « démystification du langage[1] ». La « théorie des fictions[2] » est le nom donné à l'ensemble des écrits benthamiens sur le langage et, malgré la certitude acquise que se joue dans l'examen de celle-ci une dimension fondamentale pour la philosophie de Bentham, celle-ci demeure encore mal comprise.

La première raison de cette difficulté tient naturellement à l'absence du volume *Language and Logic* qui doit rassembler tous les textes de Bentham de la « théorie des fictions » et attend d'être édité à Londres pour figurer dans la nouvelle édition *The Collected Works of Jeremy Bentham*. La seconde raison tient au rapport qu'a entretenu l'histoire de la philosophie analytique avec Bentham[3]. En effet, Quine[4] a été le premier à présenter Bentham comme le précurseur du « principe contextuel » et,

1 H.L.A. Hart, *Bentham and the demystification of the law*, in *Modern Law Review*, Vol. 36, Issue 1, January 1973, p. 2-17.

2 L'expression « théorie des fictions » trouve sa source dans le titre du livre éponyme édité par C. K. Odgen rassemblant l'ensemble des textes issues de l'édition complète des œuvres de Bentham établies par John Bowring en 1843. Comme tel, l'expression « théorie des fictions » n'est pas utilisée par Jeremy Bentham. *La Théorie des Fictions*, Jeremy Bentham, trad. Gérard Michaut (édition bilingue), Paris, Éditions de l'Association freudienne internationale, 1996.

3 S. Bronzo, *Bentham's Contextualism and Its Relation to Analytic Philosophy*, in *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 2014, vol. 2, n° 8, p. 1-42.

4 W. Quine, *Five Milestones of Empiricism, in, Theories and Things*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1981, p. 67-73.

de là, un récit généalogique s'est peu à peu imposé avec Bentham en figure tutélaire d'une tradition rassemblant des philosophes du langage aussi différents que Frege, Russell et Wittgenstein. Cette attention portée par Quine a pu conduire à plusieurs méprises qui persistent encore dans l'interprétation de la « théorie des fictions ». Toutefois, ce jugement de Quine a sans doute aussi impulsé, au début des années 1990, les études menées par plusieurs commentateurs et philosophes – dont notamment J. Bouveresse[5] – sur la « théorie des fictions ». Ces nouveaux travaux ont contribué à comprendre plus en profondeur l'originalité de la sémantique benthamienne et son application du principe contextuel où ce n'est pas le mot mais la proposition qui est l'unité minimale de la signification. Ces textes ont aussi, plus largement, souligné la grande préoccupation de Bentham pour les illusions que peut créer le pouvoir du langage et, ce notamment, dans les champ juridique et politique qui sont très largement investis par le philosophe londonien.

Au-delà de ce bref rappel, cet article propose de penser en regard de l'analogie discutée dans ce dossier entre le mythe de l'intériorité sémantique et épistémique wittgensteinien et le mythe de l'intériorité politique comment, dans la philosophie benthamienne, cette analogie se trouve problématisée dans le rapport existant chez Bentham entre sa philosophie du langage et sa pensée politique. Plus précisément, il s'agit de démontrer que Bentham opère bien une critique du « mythe de l'intériorité politique » qui procède par l'articulation de sa pensée utilitariste de l'impartialité avec l'examen critique des fictions conduisant à une compréhension renouvelée de l'international et de l'État.

Dans un premier moment, j'explique comment la « théorie des fictions » de Bentham est un empirisme radical qui, s'il n'échappe pas à la critique wittgensteinienne du mythe de l'intériorité sémantique et épistémique, pense le langage comme un pouvoir des fictions articulant pouvoir de représentation et pouvoir de « faire croire » et de motivation. Dans un second moment, je montre pourquoi, dans la philosophie utilitariste benthamienne, la critique d'un « mythe de l'intériorité politique » procède pour partie de la « théorie des fictions » et se déploie comme critique de la conception classique de l'ordre international suivant une

5 Jacques Bouveresse, *La théorie des fictions chez Bentham*, p. 87-98, *Regards sur Bentham et l'utilitarisme*, Actes du Colloque organisé à Genève les 23 et 24 novembre 1990, publiés par Kevin Mulligan et Robert Roth, Libraire Droz, Genève, 1993.

double dimension. Bentham s'oppose à une conception de l'État comprise comme un sujet politique solipsiste et cela le conduit à repenser l'action de l'État et la conduite du souverain à l'international. Cette nouvelle conception de l'international le porte ultimement à réordonner autrement l'international en associant un système de coopération international minimal composé des États et d'institutions internationales à un modèle de responsabilités cosmopolitiques des gouvernants des États. Le programme de déconstruction des fictions jugées illégitimes dans la philosophie benthamienne se propose d'écarter le « mythe de l'intériorité politique » qui menace de s'opposer au plus grand bonheur pour le plus grand nombre en reconduisant une représentation dangereuse du système international.

LA « THÉORIE DES FICTIONS » COMME EMPIRISME RADICAL

La philosophie benthamienne met en œuvre un tournant eudémonique où la priorité accordée à la science du bien-être (l'eudémonie) sur la science de l'être (l'ontologie) acquiert une dimension principielle dans sa pensée. Dans *Chrestomathia*, Bentham expose clairement cette nouvelle approche qu'il développe en vue de refonder la totalité du savoir sur la science du bien-être pour reconstruire l'encyclopédie et ce contre Diderot et D'Alembert. Mais, au-delà du débat à propos de l'encyclopédie, le primat accordé à l'eudémonique interroge plus fortement la mise en œuvre d'une redéfinition de l'empirisme qui accorde un primat à l'expérience hédonique (laquelle renvoie premièrement au plaisir et à la douleur comme expérience en première personne) tout en reconnaissant à l'expérience sensible (renvoyant aux impressions et perceptions sensibles) un rôle constitutif dans la saisie de la réalité. Bentham pense bien alors une forme d'empirisme renouvelée dans lequel le rapport nécessaire entre la sensation et le langage est déterminé par l'expérience de plaisir et de douleur et par l'expérience sensible. Cette forme d'empirisme, que j'appelle empirisme radical[6], bouleverse la conception empiriste héritée de la philosophie de John Locke.

6 Si l'expression « empirisme radical » rappelle le livre de William James, son emploi ici est davantage tourné vers les débats que connaît l'empirisme au XVIIIème siècle où la pensée lockéenne est au cœur de plusieurs questions importantes portant sur la théorie

Pour le dire autrement en quelques mots, pour Bentham, la réalité, ce n'est pas seulement ce qui est perçu par les sens puisqu'elle est aussi constituée par le plaisir et la douleur. Plus précisément, la réalité, c'est d'abord la matière inerte et brute perçue (que le langage peut décrire et représenter) mais aussi – et c'est ce qui intéresse en premier lieu Bentham – c'est ce que le langage peut faire croire ou faire passer pour réel. D'un côté, se loge le pouvoir représentationnel du langage, de l'autre côté, le pouvoir de faire croire et de guider l'action. Or, pour Bentham, les hommes croient spontanément que le langage n'a qu'un pouvoir représentationnel et, ce faisant, ils sont conduits à prendre des fictions (« entités fictives ») pour des êtres réels (« entités réelles ») c'est-à-dire à leur accorder une substance. Cette feinte de la fiction s'accompagne d'effets moraux et politiques importants qui peuvent être radicalement opposés à la fin utilitariste. Dès lors, pour prévenir ces dérives, il n'y a qu'une réponse possible pour Bentham : il faut démystifier le langage pour révéler les fictions à l'œuvre dans le langage, c'est-à-dire, pour dé-substantialiser les fictions, et, enfin, les évaluer et faire le partage entre les fictions nuisibles et les fictions utiles à l'utilitarisme. Ainsi, le projet philosophique de Bentham n'est pas seulement une réflexion où le principe d'utilité vaut comme le fondement de la morale, du droit et du politique puisque l'utilitarisme benthamien intègre le pouvoir des fictions au cœur de sa philosophie pour réaliser le plus grand bonheur pour le plus grand nombre[7].

Sans effectuer une explication complète de la « théorie des fictions », j'explique tout d'abord comment celle-ci a une fonction critique, à savoir, « démystifier le langage » et, ensuite, pourquoi elle demeure sous le couperet de la critique wittgensteinienne du mythe de l'intériorité sémantique et épistémique.

---

des signes, le langage et l'esprit (voir, L. Jaffro, *Language and Thought*, in *Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth century*, éd. J. Harris, Oxford, 2013, p. 129-148). Je préfère parler d'« empirisme radical » car la « théorie des fictions » – dont le caractère inchoatif et les tensions certaines entre les textes ne doivent pas être sous-estimées – est avant tout présentée comme une sémantique au service des fins pratiques de l'utilitarisme.

7 Compris ainsi, une question centrale apparaît : Quelle fonction a la « théorie des fictions » dans l'utilitarisme benthamien ? Le débat est ouvert et les commentateurs sont assez divisés quant aux réponses à apporter. Mentionnons ici que l'interprétation fictionaliste a connu une nouvelle défense récemment avec Piero Tarantino (*Philosophy, Obligation and the Law, Bentham's ontology of normativiy*, London, Routledge, 2018).

« DÉMYSTIFIER LE LANGAGE »

Bentham affirme que sa réflexion sur les fictions trouve son origine dans un fait de la langue, à savoir l'existence des « entités fictives », c'est-à-dire, des noms qui sont nécessaires au langage et à la pensée et, tout à la fois, véhiculent l'illusion de l'existence de la chose qu'ils nomment :

> Il est regrettable, bien que ce soit nécessaire et indispensable, de n'avoir comme seul mode possible pour parler des entités fictives que celui d'en parler comme si elles étaient autant d'entités réelles. Cette fausseté sans blâme étant universellement présente dans la langue et restant universellement sans contradiction, est très largement prise pour vérité. Tout nom employé se trouve associé dans l'esprit des auditeurs comme dans celui des locuteurs à une entité, et cette entité, bien que dans la moitié des cas ce ne soit qu'une entité fictive, est prise pour une entité réelle dans tous les cas[8].

Ce *fait* du langage que Bentham qualifie de « nécessaire et indépassable » est à la source de la démystification qui doit accompagner l'explication du sens des concepts. Le fait que le langage utilise des fictions est un fait du langage mais ce fait, s'il n'est pas accompagné d'une étude critique et lucide, peut conduire à l'anarchie[9].

La philosophie du langage benthamienne propose alors une méthode pour analyser le sens des propositions et lever ce que la grammaire du langage naturel cache à savoir la présence de fictions dans les discours. Bentham pense un ensemble de concepts fondamentaux dans la « théorie des fictions » (« entité », « entité réelle », « entité fictive » et « non-entité ») qui s'articulent ensemble pour former une sémantique répondant au principe contextuel (unité de signification est la proposition) et qui est adossé à une méthode d'analyse du sens des propositions qu'il nomme la paraphrase. La paraphrase permet d'analyser les propositions qui contiennent des « entités fictives » et de déterminer leur sens grâce à plusieurs étapes de traduction de toute la proposition jusqu'à ce qu'elle atteigne le seuil de clarté et de signification fondamentale, c'est-à-dire, lorsque la proposition ne

8 *De l'ontologie et autres textes sur les fictions*, Jeremy Bentham, texte établi par P. Schofield, trad. J.P. Cléro et C. Laval, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 207.

9 Benjamin Bourcier, « Pourquoi l'anarchie ? », *Revue d'études benthamiennes* [en ligne], 10 | 2012, mis en ligne le 01 février 2012, consulté le 23 janvier 2019. URL : http://journals.openedition.org/etudes-benthamiennes/588 ; DOI : 10.4000/etudes-benthamiennes.588

contient que des entités réelles et fait donc apparaître son sens par la référence directe au plaisir et à la douleur. L'analyse de la signification des discours juridiques et politiques par cette méthode conduit ainsi à la « démystification du langage ».

En effet, la méthode de la paraphrase révèle que la traduction de certaines propositions contenant ces « entités fictives » ne peut aboutir à une proposition ne contenant que des « entités réelles ». Ces « entités fictives » sont en ce sens vicieuses. Ainsi, l'examen des propositions juridiques présentes dans la Common Law, les théories du droit naturel et les déclarations des droits de l'homme ne passent pas le « test » de la méthode de la paraphrase. La méthode de la paraphrase a une fonction critique qui dépasse la démystification pour alors se transformer en critique radicale des fictions nuisibles comme dans les cas cités. La critique de ces « entités fictives » se joint à la critique des effets moraux et politiques qui accompagnent ces « entités fictives » tels que l'anarchie pour les droits de l'homme, l'abus de pouvoir, l'arbitraire et la partialité pour la Common Law. Toutefois, la « démystification du langage » ne reconduit pas la critique du mythe de l'intériorité sémantique et linguistique développée par Wittgenstein[10] car la « théorie des fictions » repose sur un mythe de l'intériorité sémantique.

QUEL « MYTHE DE L'INTÉRIORITÉ » DANS LA PHILOSOPHIE BENTHAMIENNE ?

L'analyse de la théorie des fictions fait apparaitre deux caractéristiques : d'une part, le déplacement sur le terrain linguistique de ce qui, traditionnellement chez les empiristes, n'était que des concepts réservés à l'esprit et à l'épistémologie (de impressions, idées, perceptions, passions à entités, entités réelles, fictives, non-entités) ; d'autre part, une pensée du contenu[11] qui alterne entre le modèle de la représentation et celui de la croyance. Le « mythe de l'intériorité » ne peut pas être réduit ici à la critique du cogito cartésien qui trouve, depuis Hume, son prolongement dans les écrits de Bentham. En effet, le « mythe de l'intériorité » est très présent dans la tradition empiriste et la philosophie benthamienne

10 J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, *Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Éditions de Minuit, 1976.

11 Expression empruntée à François Récanati, *Philosophie du langage (et de l'esprit)*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2008, p. 9.

présente une nouvelle version – que je propose ici de nommer un « mythe hédoniste de l'intériorité ». Je vais l'expliquer ci-après.

Toute sa philosophie du langage prend pour acquis l'articulation entre un ensemble de processus mentaux et d'états mentaux hédoniques avec le langage et notamment, les fictions. Bentham conduit dans sa description de la vie intérieure et dans l'utilisation des termes psychologiques une articulation entre les « images mentales » et les mots. Plus précisément, le « mythe de l'intériorité » chez Bentham trouve sa racine dans le fait que la signification se base sur le substantif. En effet, le principe contextualiste de la sémantique benthamienne dit que toute proposition est constituée de quatre éléments : le sujet (nom, substantif), la copule (le verbe), le prédicat (ou nom d'un attribut) et, enfin, le signe par lequel son existence est mise sous les yeux. Ces quatre éléments ont des propriétés différentes, certains n'ont qu'une fonction de composition pour l'objet propositionnel quand d'autres sont fondamentaux pour la signification elle-même. Bentham souligne le rôle central du substantif : « La base de la signification de tous les conjugués existant à ce jour et imaginables est la signification du substantif[12] ». L'importance du substantif tient dans le fait que les images mentales ou types explique, sur le plan psychologique, la genèse de la signification. Cette attention portée au substantif se comprend suivant deux analyses différentes. D'une part, c'est la théorie de l'image et des types qui, sur le plan psychologique, explique la genèse de la signification où, suivant l'exemple paradigmatique de Bentham, le substantif « obligation » est corrélé à une image mentale sensible porteuse d'une qualité hédonique négative (une corde attachée à une personne). Suivant le fil de cette analyse, on retrouverait ici l'influence d'Helvétius[13]

12 J. Bentham, *La théorie des fictions*, trad. Gérard Michaut (édition bilingue), Paris, Éditions de l'Association freudienne internationale, 1996, p. 251.

13 Plusieurs passages issus de *De l'Esprit* (Discours 1, chap. 1) sont très clairs à ce sujet. Voir notamment : « Mais, répliquera-t-on, lorsqu'il s'agit de juger si, dans un roi, la justice est préférable à la bonté, peut-on imaginer qu'un *jugement* ne soit alors qu'une *sensation* ? […] L'orateur présentera trois tableaux à l'imagination de ce même homme : dans l'un, il lui peindra le roi juste qui condamne et fait exécuter un criminel ; dans le second, le roi bon, qui fait ouvrir le cachot de ce même criminel et lui détache ses fers ; dans le troisième, il représentera ce même criminel, qui, s'armant de son poignard au sortir de son cachot, court massacrer cinquante citoyens : or, quel homme, à la vue de ces trois tableaux, ne sentira pas que la justice, qui, par la mort d'un seul, prévient la mort de cinquante hommes, est, dans un roi, préférable à la bonté. Cependant ce jugement n'est réellement qu'une sensation. En effet, si par l'habitude d'unir certaines idées à certains mots, on peut, comme l'expérience le prouve, en frappant l'oreille de certains sons, exciter

quant au rapport entre le sentir et la pensée. Juger et penser, c'est d'abord formuler dans une proposition une expérience sensible. Contre l'hypothèse d'un réductionnisme radical du juger au sentir, les pensées se distinguent du sentir *par* et *avec* leur mise en forme linguistique. Ainsi, les explications de la genèse psychologique et sensible de l'idée, que Bentham pense avec les notions d'« image » ou « type » et d'« archétype[14] », sont encore une manière de penser la donation sensible et ce en lien avec les facultés humaines. Dans ce premier volet explicatif, c'est la continuité du sensible avec la pensée qui est établie et, dans ce registre de la genèse psychologique d'un substantif, il y a le rapport de l'image à l'archétype, et le rapport[15] de l'image à l'« entité fictive ».

Dans un second temps de la genèse psychologique, c'est l'opération d'« archétypation[16] » , pensant le contenu mental que l'esprit saisit à savoir l'image s'accordant avec un signe. Ainsi, l'image est un archétype, un événement mental qui fait le lien entre le signe et la pensée. Cette opération atteste du fait que tout langage trouve sa source dans une image physique et psychologique :

> Pour autant que cette image emblématique est donnée, l'acte ou l'opération par laquelle celle-ci est donnée peut être appelée l'archétypation. Dans une

---

en nous à peu près les mêmes sensations qu'on éprouverait à la présence même des objets ; il est évident qu'à l'exposé de ces trois tableaux, *juger* que, dans un roi, la justice est préférable à la bonté, c'est *sentir* et voir que, dans le premier tableau, on n'immole qu'un citoyen, et que, dans le troisième, on en massacre cinquante : d'où je conclus que tout *jugement* n'est qu'une *sensation* » (C.A. Helvétius, *De l'Esprit*, Paris, Marabout Université, 1973, p. 25-26).

14 J. Bentham, *De l'ontologie et autres textes sur les fictions*, texte établi par P. Schofield, trad. J.P. Cléro et C. Laval, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 123-125. L'idée « type » n'existe que relativement à « l'archétype », comme la copie n'existe que grâce au modèle. La genèse psychologique d'une idée suit un ordre que ces deux notions permettent d'analyser et de comprendre puisqu'enfin, la réciproque (l'archétype est relative au type) n'est pas vraie pour Bentham.

15 Bentham présente tout d'abord le rapport entre l'image et l'« entité fictive » : « Pour ce type de proposition ici en question, c'est-à-dire, une proposition qui a pour sujet une entité fictive et pour prédicat le nom d'un attribut rapporté à cette entité fictive, il y a toujours une image quelconque, l'image d'une action réelle ou des états de choses, qui est présente à l'esprit. Cette image, qui peut être appelée un archétype, emblème ou image archétypique, est ancrée dans la proposition fictive, dont le nom de la caractéristique de l'entité fictive constitue une partie » (J. Bentham, *Essay on Logic*, in *The Works of Jeremy Bentham*, Vol. VIII, Thoemmes Press, 1995 [reprint of 1843] Edinburgh, p. 246).

16 Michael Quinn, *L'archétypation et la recherche d'images signifiantes : signifiant et signifié dans la logique de Bentham*, *Essaim*, 2012/1 nº 28, p. 171-181.

> très grande mesure, l'archétypation, c'est-à-dire, l'origine psychologique de quelque idée physique est souvent perdue d'une certaine manière. Ses traces physiques, étant plus ou moins oblitérées par la fréquence de son usage sur le plan psychologique, et ce, alors qu'il est peu probable qu'elles soient usées sur le plan physique originel[17].

Bentham prend alors l'exemple de l'« obligation » :

> Ainsi, dans le cas de l'obligation, si la conception précédente est correcte, la racine de l'idée est dans les idées de peine et de plaisir. Mais la racine du mot, utilisé comme signe pour la désignation de cette idée est entièrement différente. Elle tient dans une image matérielle, utilisée comme archétype ou emblème : c'est-à-dire l'image d'une corde ou de quelque autre attache ou lien (du latin ligo, lier) par lequel l'objet en question est lié ou fixé à un autre, la personne en question est liée à un certain processus pratique[18].

Cette explication repose fondamentalement sur l'analyse psychologique, fil directeur conduisant de la sensation au langage. La philosophie du langage benthamienne n'échappe donc pas à la critique du « mythe de l'intériorité » développée par Wittgenstein. Toutefois, malgré le fait que dans la philosophie du langage benthamienne persiste un mythe de l'intériorité hédoniste, la « démystification du langage » opère une fonction critique éminente puisque celle-ci conduit à œuvrer à une forme utilitariste de la critique du « mythe de l'intériorité politique ».

DE LA CRITIQUE DU « MYTHE DE L'INTÉRIORITÉ POLITIQUE » À LA RÉFORME DE L'INTERNATIONAL CHEZ BENTHAM

La « théorie des fictions » opère dans la philosophie benthamienne suivant deux versants à la fois critique (la critique des éthiques ascétiques, la critique des doctrines du sens moral, la critique du droit naturel, la critique du contrat social, etc.) et constructif permettant de développer une philosophie politique utilitariste complète comprenant une conception de la communauté politique, de l'État et de l'international.

17 *Essay on Logic*, *op. cit.*, p. 246.
18 *Ibid.*, p. 247-248.

Nous proposons ici de reconstruire la critique du « mythe de l'intériorité politique » développée chez Bentham en expliquant le rôle de la « théorie des fictions » dans cette critique et montrer ainsi comment celle-ci façonne les contours de la politique utilitariste. La critique du « mythe de l'intériorité politique » procède d'un rejet de la conception solipsiste de l'État. Cette opposition au solipsisme politique se manifeste chez Bentham par la critique de l'État pensée comme une personne morale et juridique de l'international (sujet du droit international) et la critique de la grammaire de l'international induite par cette conception. Elle conduit alors à réviser la conception classique de l'international compris ontologiquement comme une société des nations. Ultimement, Bentham préfère en effet une vision de l'international où les responsabilités cosmopolitiques des gouvernants des États sont premières sur le système international des États. Cette idée, nous le verrons, conduit à réviser la théorie de l'État benthamienne pour défendre une vision déflationniste et minimale du système international des États dans la politique mondiale. Ultimement, cette vision de l'international est intégrée dans une pensée cosmopolitique plus générale[19].

LE « MYTHE DE L'INTÉRIORITÉ POLITIQUE » OU LA CRITIQUE DU SOLIPSISME POLITIQUE DE L'ÉTAT COMME SUJET DU DROIT INTERNATIONAL

Le « mythe de l'intériorité politique » n'est pas qu'une certaine conception substantielle de la société domestique, elle porte en premier lieu sur la compréhension de l'État et des relations internationales. Bentham conduit une analyse du concept d'État qui le porte à critiquer l'idée développée par Emer de Vattel[20] que les États sont des personnes, dotées de volonté propre, des personnes morales et juridiques qui peuvent contracter les unes avec les autres librement jusqu'à constituer une société des nations. Bien que cette idée acquière au cours du XVIII^e^ siècle une grande popularité jusqu'à devenir une des idées maîtresses de la doctrine classique du droit international, Bentham rejette cette conception de l'État et de l'international.

19 Benjamin Bourcier, « *Le plus grand bonheur pour le plus grand nombre* de J. Bentham : une défense de l'utilitarisme cosmopolitique », in *Philosophical Enquiries*, numéro spécial « Utilitarisme Classique et Cosmopolitisme », dir. J.P Cléro et B. Bourcier, n° 2, 2017.

20 Emer de Vattel, *Le droit des gens, ou Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, 1re édition 1758.

Il développe sa critique du solipsisme politique de l'État suivant deux arguments. Si l'État est bel et bien une « entité fictive » reste qu'assimiler l'État à une personne conduit à substantiver cette fiction. Cette substantialisation de l'État pose un premier problème juridique. En effet, si l'État est une personne, un sujet doté d'une volonté, alors, des sanctions peuvent être attribuées à ce sujet. Mais, comme la qualification des infractions, dans le tableau des délits et des peines, repose sur une individuation exigeante où chaque acte juridique doit être identifié dans sa singularité, l'État compris comme personne entre alors en contradiction avec le nominalisme juridique qui est au cœur de la pensée des délits chez Bentham. Mais aussi, chaque sanction pénale n'a de sens qu'en tant que le sujet de cette sanction peut ressentir la douleur et le plaisir, or l'État n'est pas une personne sensible et ne peut ressentir la douleur associée à la sanction. De là, il faut en conclure que l'État ne peut pas être pensé comme une personne morale et juridique.

La personnalité de l'État est une substantialisation qui pose aussi un second problème, cette fois, de nature politique. En effet, faire de cette « entité fictive » un sujet-substance a des répercussions immédiates concernant la manière dont l'action de l'État va être pensée et être perçue sur la scène internationale. Bentham pense que l'idée de l'État comme personne a nécessairement pour corrélat que le souverain tend à confondre ses intérêts propres avec ceux de l'État. Cette confusion nourrit par les « plaisirs de réputation », comme les nomme Bentham, conduit le souverain à sacrifier les intérêts de son peuple et des autres peuples. Dans ce cas, la préférence viscérale du souverain pour ses intérêts donne libre cours au sacrifice de l'intérêt du plus grand nombre mettant à mal l'égal droit au bonheur de chacun et les fins utilitaristes de la politique internationale. La partialité du souverain peut alors conduire aux pires crimes, aux guerres, à des actes d'agressions et de violences. Par conséquent, plutôt que d'organiser la pacification du monde, la substantialisation de l'État contribue à encourager le bellicisme des souverains. La politique utilitariste mondiale développée par Bentham s'oppose à cette promotion du bellicisme des souverains. Bentham est conduit à présenter sa position dans le cadre du débat qui s'est développé au cours du XVIII^e^ siècle sur le statut et la valeur de la « gloire » dans la morale internationale. En effet, il oppose la « fausse gloire » à la « vraie gloire » que le souverain guidé par le principe utilitariste doit cultiver.

L'honneur et la gloire représentent très certainement les qualifications morales les plus courantes et régulières attachées à l'action des souverains à l'international. Bentham condamne un certain usage et sens donné à ces notions. Quand celles-ci conduisent à la guerre ou à des décisions arbitraires ne servant que l'intérêt particulier des souverains, l'honneur et la gloire sont alors à la source des pires maux du monde. Bentham s'attache à examiner comment la substantialisation de l'État peut agir sur la manière dont le souverain comprend son rôle et ses propres intérêts. La confusion opérée entre les intérêts particuliers et ceux de l'État trouve son explication sur le plan psychologique et l'analyse des émotions. En effet, l'honneur comme la gloire d'une nation procèdent spécifiquement des « plaisirs de bonne réputation » ou encore « plaisirs de bonne renommée » :

> Les plaisirs de bonne renommée sont les plaisirs qui accompagnent la certitude d'être en train d'acquérir ou de posséder la bonne volonté des gens de son entourage, c'est-à-dire des membres de la société auxquels on est susceptible d'avoir affaire, et cette bonne volonté se manifeste au moyen soit de leur amour, soit de leur respect, soit des deux à la fois ; et en conséquence d'une telle bonne volonté, on a la certitude d'être en position de tirer bénéfice de leurs services spontanés et gratuits. De même, ces plaisirs d'une bonne renommée peuvent être appelés plaisirs de bonne réputation, plaisirs d'honneur de la sanction morale[21].

L'examen de ce plaisir ou de cet amour de la bonne réputation montre qu'il s'appuie sur une supériorité sociale acquise sur la base d'une partialité constituée à l'avantage d'une personne. La forme la plus éloquente de ce « plaisir de bonne réputation » est au cœur des appétits de gloire et d'honneur des souverains et des causes arbitraires des guerres :

> Un roi, pour gagner l'admiration associée au nom de conquérant (nous supposerons que le pouvoir et le ressentiment sont exclus), engage son royaume dans une guerre sanglante. Son motif est jugé admirable par la multitude (dont la sympathie pour des millions d'individus est facilement compensée par le plaisir que son imagination trouve à rester bouche bée devant toutes les nouveautés qu'elle observe dans la conduite d'une seule personne). Les hommes sensibles et réfléchis, qui désapprouvent la domination exercée par ce motif en cette occasion, le jugent abominable, sans toujours se rendre compte que c'est le même motif qu'ils approuvent dans d'autres cas ; et, parce que la

21 *Introduction aux Principes de Morale et de Législation*, *op. cit.*, chap. 5, p. 63.

> multitude, qui est le manufacturier du langage, ne leur a pas donné de nom simple pour le désigner, ils l'appelleront par quelque expression composée comme amour de la fausse gloire ou fausse ambition[22].

Dans cet exemple, Bentham condamne la « fausse gloire ou fausse ambition » qui est au principe de la conduite du souverain et des effets néfastes qu'elle engendre : la guerre et l'arbitraire du pouvoir d'un seul homme. Le plaisir pris par l'admiration conduit le souverain à ignorer les effets de ses décisions et actions sur le plus grand nombre. Au cours de cette démonstration, Bentham identifie aussi un second enjeu moral lié à la substantialisation de la nation. En effet, l'honneur de la nation exerce un motif très puissant pour le roi dans sa recherche de plaisir qui le conduit à déclarer la guerre. Bentham introduit le terme de « multitude » pour souligner que le nombre indéfini des membres sujets à l'admiration du souverain constituent une communauté d'affect suffisante pour créer l'illusion fictive d'une nation unie derrière son souverain. Par ce tour de la fiction, la substantialisation de la nation sert à mieux légitimer la quête d'appétit et de puissance des gouvernants. L'« amour de la réputation » pour les gouvernants est l'une des modalités du mauvais exercice du pouvoir du souverain. Corrélativement, un certain usage de la nation renvoie à cet amour de la réputation qui crée le danger de la guerre, de l'arbitraire, des jalousies entre États. Il révèle ainsi qu'une ambiguïté dans la compréhension du sens d'une fiction comme « nation » peut être la source de grands maux dans les affaires internationales. Cette analyse critique de la « nation » fait aussi apparaître comment l'hypocrisie peut être au cœur de la justification des prétendus « devoirs » des souverains qui, formulés par eux, visent d'abord à servir leur appétit de gloire plutôt que le bien de l'humanité.

DE LA « CRITIQUE DU MYTHE DE L'INTÉRIORITÉ POLITIQUE » À L'INTERNATIONAL COMME SYSTÈME DE COOPÉRATION INTERNATIONAL MINIMAL CHEZ BENTHAM

La critique du « mythe de l'intériorité politique » conduit à récuser sur le plan juridique et politique l'idée d'un État conçu comme une personne. Toutefois, la critique de Bentham ne s'arrête pas là. Elle se prolonge jusqu'à dévoiler les dangers, illusions et tentations inhérentes à

22 *Ibid.*, chap. 10, p. 137.

une conception classique du système international. Plutôt que d'examiner la question sous l'angle de l'ontologie politique de l'international, Bentham pense le problème de manière utilitariste, c'est-à-dire, en regard du principe utilitariste. Le système international classique est-il à même de promouvoir le plus grand bonheur pour le plus grand nombre ? Dans ce système international, les États agiront ils de concert suivant la fin utilitariste ou, à l'inverse, agiront-ils de manière égoïste préférant toujours le bonheur particulier au détriment du bonheur de tous ? Comment l'impartialité du principe d'utilité peut-elle trouver sa traduction dans la politique mondiale ?

La réponse à ces questions délicates se trouve chez Bentham dans une complexe architecture institutionnelle qui oblige notamment de penser une nouvelle compréhension de l'international. Tout d'abord, Bentham pense que le système international classique a pour tendance de favoriser l'appétit de « fausse gloire » des souverains, et, par conséquent, l'international comme société des nations porte en lui une forte probabilité de guerres et de violences internationales injustifiées. Cependant, si les États demeurent des entités politiques nécessaires, il s'agit alors de repenser le système international comme un système de coopération minimal permettant d'éviter les dangers des effets de la politique égoïstes et solipsistes des États. Contrairement à la tentation de l'internationalisme libéral comme voie de réponse à la moralité internationale, Bentham propose un ensemble d'institutions internationales et accepte certaines pratiques de coopération internationale pour des raisons prudentielles afin de constituer un système de coopération minimal international.

Plus précisément, ce système de coopération minimal international ne vaut qu'en tant qu'il s'insère dans une théorie cosmopolitique plus générale où les responsabilités cosmopolitiques des gouvernants définissent des États responsables agissant dans l'intérêt du plus grand bonheur pour le plus grand nombre. Les États ne sont jamais en eux-mêmes des sujets de la morale internationale, ils ne participent à l'ordre mondial que pour autant que ce sont les gouvernants de ces États qui sont ultimement les garants de la politique mondiale. Seuls les gouvernants doivent porter des responsabilités cosmopolitiques en tant qu'ils sont les hommes ayant pour charge de conduire l'État dans la vie politique mondiale et qu'ils peuvent faire l'objet de sanction populaire mais aussi légale. L'État est organisé de telle sorte que les gouvernants agissent à

l'international dans l'intérêt du plus grand nombre sous le regard du plus grand nombre. Dans la pensée benthamienne de l'international, le cosmopolitisme institutionnel organisant les responsabilités des gouvernants domine alors le modèle d'un système international. Nous nous limiterons ici à expliquer la vision déflationniste et minimale de l'international défendu par Bentham.

Bentham formule plusieurs critiques à l'endroit d'un système international où les États (compris comme personne, sujets indépendants, autonomes et souverains) sont les éléments premiers de cette ontologie politique. Cette critique conduit à réviser le statut et la valeur morale à accorder aux traités internationaux ainsi qu'aux alliances entre États et à proposer de nouvelles institutions internationales. Ces éléments visent ainsi à contrecarrer les dangers de la substantialisation de l'État et à bâtir un système de coopération qui, parce qu'il est minimal doit ne pas raviver tous les risques accompagnant la politique internationale des États solipsistes.

Bentham juge avec prudence la valeur morale des traités internationaux et leur capacité à promouvoir la pacification du monde. Les traités internationaux consacrent l'idée que la souveraineté est fondamentalement comprise comme absolue et célèbre ainsi son autorité et sa puissance par l'exercice de son autonomie et de son indépendance. Dans la conception d'un système de coopération internationale où les traités internationaux ont une place importante, la souveraineté est alors libre, indépendante, autonome s'acquitte de toute publicité, transparence, reddition de compte et conduit à se séparer de l'intérêt du plus grand nombre. Bentham pense alors que les pratiques et conduites adoptées par le souverain sont alors fondamentalement caractérisées par un pouvoir décisionnaire, d'arbitrage exclusif, de mener des échanges et activités secrètes, de pratiquer l'opacité des procédures etc. et tout cela conduit inéluctablement au règne de l'arbitraire, de l'injustice, à la promotion de l'« intérêt sinistre » contre l'intérêt du plus grand nombre. Les gouvernants participant à la vie diplomatique et international sont avant tout définis par leur intérêt qui demeure l'intérêt de la classe sociale des gouvernants ou des *ruling few* comme le nomme Bentham. Cet intérêt de classe est un « intérêt sinistre » car il ignore l'intérêt du plus grand nombre et s'oppose à celui-ci. Par conséquent, il est alors nécessaire de considérer que la valeur morale des traités internationaux ne peut

être prise comme pierre de touche de l'ordre international. Le soupçon d'arbitraire, d'abus de pouvoir, de favoriser les intérêts de quelques-uns et de sacrifier l'intérêt du plus grand nombre pèse toujours sur les traités internationaux.

Suivant un raisonnement semblable, Bentham témoigne d'un grand scepticisme à l'égard des traités ayant vocation à former des systèmes d'alliances. Il met notamment en évidence le fait que la poursuite de la promotion de l'intérêt conduit les souverains à des jeux de dupe où les alliances entre États sont fondamentalement parasitées par le double jeu des souverains et la poursuite de leur intérêt propre. La conduite des souverains est alors fondamentalement opportuniste, procède par mensonges, illusions et tromperies. Tout système d'alliance ne peut donc pas échapper à la robustesse de l'égoïsme des souverains et se voit condamné à un échec plus ou moins inéluctable.

Le système international doit être minimal pour éviter les impasses et dangers connus. Il s'avère néanmoins utile et nécessaire. Bentham accorde une valeur morale minimale aux traités internationaux et activités diplomatiques en les considérant comme des formes de règles de prudence entre États leur permettant d'assurer provisoirement une sécurité plus fiable mais en aucun cas ceux-ci ne peuvent être considérés comme des lois. Alors que toute « loi » est nécessairement l'expression de la volonté d'un souverain, volonté assise sur un édifice juridique et bureaucratique organisé en vue de garantir la responsabilité des gouvernants, c'est-à-dire, de prévenir tout abus ou corruption des pouvoirs qui s'accompagnerait de conséquences négatives pour le plus grand nombre ; accorder une valeur obligatrice et un pouvoir de sanction aux traités internationaux serait alors contradictoire avec toute la pensée internationale de Bentham. En effet, les traités internationaux peuvent seulement valoir comme une forme de règle défensive en vue de la sécurité des États signataires des traités (risque de conquête, politique commerciale agressive, par exemple les blocus commerciaux). En ce sens, on comprend bien pourquoi, comme le souligne G. Hoogensen[23], Bentham n'accorde un rôle positif qu'aux traités internationaux qui sont

23 G. Hoogensen, *International Relations, Security and Jeremy Bentham*, Routledge, 2005, p. 83. *Bentham's Theory of the Modern State*, N.L. Rosenblum, p. 100-101, Cambridge, Harvard University Press, 1978. Voir aussi [UC, xxv-031v] La référence UC renvoie à la collection des manuscrits benthamiens détenus à l'University College London, les

déjà en place et ne fonde pas l'espoir d'un ordre international pacifié en encourageant le développement d'un système international fondé sur des traités internationaux.

L'utilité d'un traité provient de sa capacité à garantir une plus grande sécurité des États ou d'une région du monde. Si cette utilité positive est minimale, Bentham juge aussi que l'idée même de traité international revêt un pouvoir d'attraction minimale. En effet, la source d'une telle prudence tient pour une part au fait que ceux-ci ne peuvent être considérés comme des lois et, pour une autre part, que ceux-ci échappent au contrôle de la sanction populaire et qu'ils sont créés par la classe des gouvernants. Bentham est donc prudent sur le sens et la fonction à accorder aux activités diplomatiques classiques et aux traités dans la moralité internationale, l'ordre international et sa pacification nécessaire pour la fin utilitariste.

Le système de coopération minimale internationale est fondamentalement organisé autour de deux institutions. Le « Congrès européen » est présenté comme un système de coopération des États européens visant à établir un contrôle commun de tous et chacun sous les auspices de la sanction populaire (le rôle critique et de contrôle du public) afin que la paix entre les nations puisse résulter de ce mécanisme. La création de ce « Congrès européen » conduit à interroger le rôle du public ou des peuples européens. Il importe ici de souligner que Bentham est très éloigné de l'idée d'élever le public au rang de « peuple européen » gardien des intérêts et de la paix européenne. La création du « Congrès européen » n'est pas corrélée à celle d'un « peuple européen ». Les sanctions populaires sont exprimées dans l'espace de la communauté nationale puisque chaque opinion publique prend connaissance et juge des décrets émis par le « Congrès européen ». Dans cette ébauche de proposition institutionnelle, Bentham n'aborde pas *qui* devrait être inclus dans le « Congrès européen » ni *comment* les processus de décision devraient être organisés au sein de ce Congrès.

Si Bentham ne répond pas clairement à ces deux éléments, il semble bien toutefois que le « Congrès européen » voit néanmoins sa composition organisée autour du couple franco-britannique. Bentham est très critique de la politique coloniale et internationale de la France à la fin du XVIII^e^ siècle mais il reconnaît que le sort de l'Europe et de la paix mondiale est nécessairement étroitement lié aux relations franco-britanniques :

---

numéros en chiffre romain réfèrent au numéro de la boîte dans laquelle sont entreposés les manuscrits et les chiffres arabes à la pagination de chaque manuscrit.

> Demandez à un Anglais quel est le grand obstacle pour sécuriser et solidifier la paix, sa réponse est toute prête : c'est l'ambition, et peut-être ajoutera-t-il, la trahison de la France. Que Dieu fisse que le principal obstacle qu'il ait à combattre soit les dispositions et sentiments de la France ! Que tout son plan ne devrait pas attendre longtemps avant son adoption. De ce projet visionnaire, la partie la plus visionnaire est indiscutablement celle pour l'émancipation des dépendances distantes. Que dira notre Anglais quand il verra deux Ministres français de la plus haute réputation, par leur compétence et expérience, tous deux à la tête de leur département respectif, tous deux se rejoignant dans l'opinion que pas plus que l'accomplissement d'un tel événement, l'accélération de son avancement inévitable n'est pas, comme le dit du bout des lèvres l'un des deux, éminemment désirable ? Ceci ramène seulement les choses sur ces points, au stade où elles étaient avant la découverte des Amériques. L'Europe n'avait alors aucune Colonie, aucune garnison distance, ni armées permanentes [UC, xxv-032].

Dans ce passage, Bentham met notamment en parallèle l'indépendance des Amériques avec le développement des colonies françaises. Bien que Bentham ne donne pas la composition des membres du « Congrès européen », on peut induire la liste suivante à partir des différents textes benthamiens : la France, le Royaume-Uni, l'Espagne, l'Italie, le Portugal, la Hollande, la Suisse, la Prusse orientale.

La seconde institution participant à ce système de coopération internationale est le Tribunal pour la paix qui se présente comme un recours nécessaire favorisant la paix dans le nouveau système international des États. Sur ce point, sa création est présentée dans quelques manuscrits ébauchant cette proposition institutionnelle. Celle-ci revêt une fonction relative dans la pacification du monde que Bentham introduit dans les manuscrits de la boîte xxv :

> 12. Que la maintenance d'une telle pacification doit être considérablement facilitée par l'établissement d'une cour judiciaire commune pour la décision des différences entre plusieurs nations bien qu'une telle cour ne soit pas armée par des pouvoirs coercitifs [UC, xxv-038].
> Remède contre les guerres de Bonne foi le Tribunal pour la Paix [UC, xxv–135v]

Le « Tribunal pour la Paix » est, tout d'abord, une Cour qui n'a pas de compétence juridique ou politique pour Bentham. Cette Cour fait entendre les plaintes proposées par les citoyens d'un État ou celles d'autres États et informe l'État destinataire des plaintes exprimées à son encontre. Le « Tribunal pour la Paix » agit ainsi comme un comité

où des discours et raisons sont compilés et présentés à l'attention de l'État faisant l'objet de ces plaintes. L'État visé n'a pas une obligation juridique de consulter le « Tribunal pour la Paix » puisqu'à l'inverse ce n'est qu'à partir des consultations régulières que l'organisation formelle qu'est le « Tribunal pour la Paix » obtiendra alors un rôle critique utile et effectif sur la conduite des États. Le « Tribunal pour la Paix » n'est donc pas « visionnaire », comme le dit Bentham, c'est-à-dire, qu'il ne garantit pas que l'État visé n'entre pas en guerre et ne commande pas non plus que les raisons mises à disposition puissent engendrer une pacification ou d'autres conséquences positives pour les plaignants (arrêt de menaces, d'agression etc.). En cela, le « Tribunal pour la Paix » est une institution critique, un forum d'échanges des raisons mis à disposition des États dans le but de pacifier les relations entre États. Il faut insister cependant sur le fait que Bentham ne donne pas d'autres précisions quant aux finalités directes et au mode d'organisation d'une telle institution internationale.

Ainsi décrit, on comprend alors comment et pourquoi la vision minimale et déflationniste du système international compris comme système de coopération minimale est à comprendre dans le prolongement de la critique du « mythe de l'intériorité politique ». Cette conception est fondée sur l'impossible garantie de l'impartialité du système international classique et des acteurs de la vie politique internationale à promouvoir l'intérêt du plus grand nombre. Ce soupçon est largement nourri par le concept d'« intérêt sinistre » qui, chez Bentham, joue un rôle pivot dans sa pensée politique articulant ensemble l'exigence d'impartialité utilitariste placée au cœur de sa philosophie politique et la méfiance des intérêts de classe des gouvernants (*ruling few*) qui tendent naturellement à promouvoir leur intérêt de classe. La révision de la conception internationale et la théorie de l'État s'adossent alors chez Bentham autour d'un délicat équilibre maintenu entre la nécessité de promouvoir un système de coopération international qui soit organisé et contrôlé à partir d'État et le fait que les gouvernants de chaque État soient ultimement ceux qui portent des responsabilités cosmopolitiques garantissant la responsabilité des États. La critique du « mythe de l'intériorité politique » conduit alors nécessairement à dépasser l'internationalisme pour préférer une réponse où les responsabilités cosmopolitiques des gouvernants deviennent la condition du plus grand bonheur pour le plus grand nombre.

CONCLUSION

L'analogie du mythe de l'intériorité sémantique et épistémique wittgensteinien au « mythe de l'intériorité politique » ne peut à strictement parler trouver son équivalent chez Bentham. Toutefois, nous avons montré qu'il y a bien à l'œuvre une critique du « mythe de l'intériorité politique » qui repose sur l'articulation de la critique de la substantialisation et les pouvoirs du langage et certaines thèses normatives utilitaristes mettant en question l'égalité et l'impartialité. Ainsi, la critique de l'internationalisme libéral dans sa forme classique retenant la personnalité des États est au cœur, chez Bentham, d'une prudence et d'un soupçon toujours maintenu où tout défenseur de l'internationalisme est alors soupçonné de vouloir sacrifier les intérêts du plus grand nombre au bénéfice des siens. Le système de coopération minimal est alors en tout point opposé à la défense d'une société des nations qui se passerait du contrôle populaire de l'action des gouvernants à l'international. En cela, et contrairement à un préjugé tenace[24], le système international est davantage la troisième roue du carrosse que l'alpha et l'oméga de la politique mondiale pour Bentham.

Benjamin Bourcier
École Européenne de Science
Politique – ESPOL
Université Catholique de Lille

24 Frédéric Rimoux, *Utilité et sécurité dans la pensée internationale de Jeremy Bentham*, in *Revue Française de Science Politique*, 2018/3, Presse de SciencePo, p. 539-561.

CRITIQUES DU SOLIPSISME ET CRITIQUE DE L'ÉTAT-NATION CHEZ HABERMAS

On ne peut qu'être frappé par l'insistance qui fut celle d'Habermas, dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, comme dans le *Discours philosophique de la modernité*, à thématiser la nécessité d'un « changement de paradigme[1] », sous la forme d'une « sortie » hors de la tradition philosophique, désignée comme étant logocentrique et monologique, l'enjeu étant d'en finir avec la philosophie du sujet ou de la conscience qui selon lui constitue à tort le point de départ de la pensée moderne. Par ailleurs, sa philosophie politique s'est affrontée de façon récurrente à la question des limites historiques de l'État-nation : en alliant analyse philosophique[2] et évaluation critique des institutions européennes[3], Habermas a cherché à libérer la citoyenneté du carcan nationaliste. Aussi semble-t-il exister dans sa pensée une passerelle entre sa critique métaphysique et sa critique politique du solipsisme (bien que, dans ce dernier cas, le terme ne soit pas explicitement employé par lui), ce qui pourrait apporter une contribution intéressante à l'hypothèse que ce présent numéro d'*Éthique, Politique, Religions* entend mettre à l'épreuve, et qui recoupe, telle que je l'entends, une double question : comment penser la communauté politique sur des bases autres que celles déployées par les « mythes » du contrat social national[4] ? Dans cette quête, la philosophie du langage, qui s'est attaquée au mythe de l'intériorité

1 J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* II, trad. J.M. Ferry et J.L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987, p. 7 ; *Discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1998, p. 348 *sq.*

2 Voir sa lecture du *Projet de paix perpétuelle* dans *L'Intégration républicaine, Essais de théorie politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998.

3 Par exemple dans *La Constitution de l'Europe*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2012.

4 Isabelle Delpla, « Du pays vide. Traduction radicale et cosmopolitisme », M. Pécharman et Ph. de Rouilhan (dir.), *Le Philosophe et le langage : études offertes à Jean-Claude Pariente*, Paris, Vrin, 2017, p. 319-346.

sémantique, peut-elle être mise au service d'une critique du mythe de l'intériorité politique ?

Pour ce qui concerne Habermas, on s'attachera ici à voir si cette critique du « solipsisme » politique permet d'éclairer son refus à ce que l'espace politique où s'exerce la délibération soit identifié sans reste à l'espace structuré par l'État-nation moderne. En interrogeant les limites socio-historiques de notre conception de l'État, Habermas montre en effet que la citoyenneté, irréductible à l'exercice d'une vertu civique nécessairement nationale, recouvre une pratique délibérative capable de s'effectuer dans des espaces publics transnationaux. Ce dernier concept, s'il doit beaucoup à une thématisation historique et normative de la délibération, dispose toutefois d'un ancrage dans la philosophie du langage habermassienne, et plus spécifiquement dans le concept « d'entente », que Habermas cherche à forger, d'une part, contre le solipsisme métaphysique, d'autre part, contre une anthropologie hobbesienne nuisible au contractualisme. Il prétend alors lui substituer une toute autre conception et de la rationalité (communicationnelle, et non pas exclusivement instrumentale), et des rapports intersubjectifs, initiant ainsi une refonte anthropologique où se trouve le lieu d'un passage de la philosophie du langage à la politique.

Comme on va voir, cette perspective se déploie sur la base d'une critique structurante : la critique des philosophies de la conscience, prisonnières d'un « mythe de l'intériorité » subjectif, auquel Habermas oppose une conception de l'entente comme reconnaissance qu'il forge à partir d'une certaine lecture de Hegel (I). À cette critique métaphysique, il est possible semble-t-il d'articuler une critique des effets politiques du solipsisme lorsqu'il est mis au service d'une anthropologie de type hobbesien, celle-ci se révélant délétère si elle est appliquée aux rapports entre États (II). L'alternative habermassienne à ce modèle doit alors être envisagée à partir d'une réflexion sur les limites démocratiques de l'État-nation (III).

UNE CRITIQUE MÉTAPHYSIQUE DU SOLIPSISME

La théorie sociale et politique développée par Jürgen Habermas, du début des années 1960 aux années 2000, a ceci de caractéristique qu'elle se constitue, très rapidement, sur la base d'un « tournant linguistique » : partant du primat de la relation intersubjective dans le langage, Habermas n'a cessé de se confronter à ce qu'il appelle le point de vue des « philosophies de la conscience », pour en dénoncer l'étroitesse. Plutôt que de « solipsisme », il est davantage question chez Habermas de « mentalisme », comme l'atteste l'article « Manières de détranscendantaliser. De Kant à Hegel et retour[5] », qui offre l'état le plus abouti de cette critique depuis les années 1970. Si par « solipsisme », on désigne toutefois la démarche philosophique consistant à reconstruire les opérations de la connaissance du monde à partir du fondement que serait la conscience de soi, originairement close sur elle-même, alors la critique habermassienne du mentalisme propre aux philosophies de la conscience recouvre bien une critique du solipsisme, en ce sens épistémologique.

De Descartes à Sartre, en passant par Kant, Fichte et Husserl, la tradition mentaliste a en effet ceci de caractéristique, selon la lecture qu'en fait Habermas, qu'elle identifie le sujet de la connaissance à la conscience de soi, c'est-à-dire à la réflexion sur soi dont une instance – le Soi – est capable, et qui lui assure des représentations d'objets. L'opération de la réflexion est conçue comme donnant accès à une sphère intérieure, la subjectivité, qui se définit d'abord sur la base d'un tel acte fondateur d'autoréférence, et la fiabilité de son savoir est évaluée à la lumière de ce critère. Une telle conception mentaliste du sujet de connaissance repose sur trois thèses : (i) l'introspection subjective assure un accès privilégié aux représentations ; (ii) il est possible d'expliquer le savoir à partir de sa genèse dans les expériences subjectives où il trouve son origine ; (iii) enfin, la validité des énoncés épistémologiques est fonction de leur vérité, entendue comme certitude, c'est-à-dire évidence subjective. Chacune de ces thèses présuppose le caractère opératoire d'un dualisme entre l'esprit et le corps, la sphère mentale et la sphère physique, l'intériorité et l'extériorité :

5 Habermas, « Manières de détranscendantaliser. De Kant à Hegel et retour », *Vérité et justification*, trad. R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001, p. 125 *sq.*

> Le mental se définit par une frontière qui, du point de vue de la première personne, passe entre le Moi et le Non-Moi, et donc entre ce qui se situe à l'intérieur et à l'extérieur de ma conscience. L'intérieur et l'extérieur recouvrent deux autres délimitations : celle qui sépare la sphère privée de la sphère publique, et celle qui sépare ce qui est immédiatement certain de ce qui l'est moins ou qui l'est médiatement[6].

Or, c'est ce paradigme solipsiste qu'il s'agit de déconstruire, en adoptant un tout autre point de départ que celui d'une entreprise fondationnaliste : « Depuis toujours, le sujet est engagé dans des processus de rencontre et d'échange et découvre qu'il est situé dans des contextes. […] Il opère dans le monde comme un élément intégré à l'ensemble du monde[7] ». Habermas vise en effet principalement, en recourant à Hegel, « la représentation mentaliste d'une subjectivité qui se suffit à elle-même et se délimite de ce qui lui est extérieur […]. Hegel écarte ces oppositions et libère les opérations du sujet de la connaissance, que Kant avait déjà compris comme un sujet essentiellement pratique, de l'isolement dans lequel se trouve *un moi narcissiquement enfermé*[8] ». Alors que le problème de l'intersubjectivité, dans une filiation cartésienne, semble se poser d'abord dans les termes de savoir comment déduire l'existence de l'autre conscience à partir de critères extérieurs, la voie ouverte par Hegel permet d'envisager le langage, non comme le signe de l'existence d'un autre séparé de moi et auquel je devrais me rapporter comme à un autre espace mental clos sur lui-même, mais comme le lieu où se constitue ma subjectivité : « Hegel conteste que le sujet connaissant, parlant et agissant se trouve réellement confronté à la tâche de combler un gouffre ouvert entre lui-même et un Autre séparé de lui[9] ». Plutôt donc que de partir du mouvement autoréférentiel d'une conscience se déterminant comme sujet, il s'agirait pour réviser le mentalisme, de partir de l'entre-deux, de la médiation, où se joue un rapport de distinction voire de séparation entre deux sujets. Ce paradigme de la reconnaissance est envisagé comme une manière de dépasser ce que Habermas appelle un « égocentrisme[10] » : en tant que sujets, nous sommes toujours-déjà auprès d'Autrui, comme nous sommes toujours-déjà engagés dans un

6 *Ibid.*, p. 128.
7 *Ibid.*, p. 132.
8 *Ibid.*
9 *Ibid.*
10 *Ibid.*, p. 145.

monde qui nous précède, et que nous découvrons plutôt que nous ne le constituons. Le langage n'est pas un signe de l'existence d'un autre, auquel je devrais me rapporter comme à un autre espace mental clos sur lui-même ; il est au contraire le milieu dans lequel se forme ma subjectivité, sur la base d'une interaction, d'un mouvement de reconnaissance réciproque.

Plutôt que de partir de l'espace clos de la subjectivité pour en déduire le monde des objets et les autres consciences, la *Phénoménologie de l'esprit* place les médiations du langage et du travail au centre de l'analyse. Dans la parole, dans l'action qui s'effectue, dans « l'opération en acte » de la « bouche qui parle » ou de la « main qui travaille[11] », la frontière entre l'intérieur et l'extérieur se dissout. Habermas poursuit cette intuition séminale en accordant à l'intersubjectivité un statut presque constitutif, ce qui le conduit à une ontologie holiste et anti-atomiste. Dans la mesure où « les communautés existent essentiellement sous la forme de relations de reconnaissance réciproque entre leurs membres[12] », ces derniers ne s'individuent pas en vertu du principe qu'est la corporéité, mais en fonction d'un processus de socialisation qui permet à chaque sujet, à travers l'interaction, d'acquérir une individualité au terme d'une dialectique entre l'intégration à un universel et la conscience de former une singularité absolue dans sa différence avec autrui[13].

C'est ce mouvement de la reconnaissance qu'Habermas désigne comme un processus « d'entente » (*Verständigung*[14]), et qu'il analyse, entre autres, à partir de l'acte de langage. S'entendre avec quelqu'un implique de le comprendre. Or comprendre, ce n'est pas uniquement accéder à une référence sémantique commune ; c'est aussi accepter les prétentions à la validité que notre interlocuteur élève au cours de l'acte de langage[15]. Une expression nous est rendue intelligible dès lors que nous en comprenons le sens, l'unité vivante qu'elle constitue en tant

11 *Ibid.*, p. 135.

12 *Ibid.*, p. 137.

13 Habermas doit à G.H. Mead cette interprétation d'une « individuation par la socialisation ». Voir « L'individuation par la socialisation. La théorie de la subjectivité de George Herbert Mead », *Parcours 1, (1971-1989)*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, p. 377-437.

14 Le terme d'entente est, dans certains textes d'Habermas, traduit en français par « intercompréhension ».

15 Habermas, « Signification de la pragmatique universelle » (1976), *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987, p. 331.

qu'elle enveloppe une prétention à la vérité, à la justesse normative, et/ou à la sincérité. S'entendre avec quelqu'un, c'est donc assentir à ce que son acte de langage fait sens, et cette acceptation n'est possible qu'à partir du moment où l'on s'engage dans une relation, un dialogue, voire même une coopération avec l'autre[16].

Est donc en jeu, d'une part, le dépassement épistémologique de ce que Kant a pu appeler, dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, un « égoïsme logique », caractérisé par le fait que l'on ne « tient pas pour nécessaire de vérifier son jugement d'après l'entendement d'autrui[17] » : le paradigme de la reconnaissance, qui fonde la connaissance sur une entente première, chercherait au contraire à asseoir une forme de perspectivisme gnoséologique, qui sans renoncer à l'idée d'objectivité, refuse toutefois de l'indexer sur le critère de la certitude subjective. Il ouvre sur l'idée d'intersubjectivité comme une activité fondamentalement coopérative et dynamique, et trouve un point d'orgue dans la critique du monologisme. D'autre part, c'est également un dépassement pratique de l'égocentrisme comme affirmation de soi qui est ici engagé, puisque le perspectivisme des points de vue engage la raison pratique dans une démarche radicalement opposée à l'autoposition du sujet. Dans les processus d'entente à travers lesquels les sujets entrent en dialogue, se joue une attitude spécifique, celle de l'adoption mutuelle des rôles, que Habermas relie à l'une des trois maximes énoncées par Kant dans la *Critique de la faculté de juger* : « penser en se mettant à la place de tout autre être humain », et qu'il interprète comme une attitude de décentrement de l'ego permettant la communication mais aussi et surtout la réflexion morale[18].

Or, ce terme d'égocentrisme n'est pas fortuit et Habermas ne fait pas que contester l'égoïsme logique à la manière de Kant. Il met en question le corrélat anthropologique ou existentiel d'un tel solipsisme : un égoïsme qui s'exprime à travers une subjectivité définie par l'instinct de conservation. La critique du mentalisme semble s'articuler à une critique de la réduction de la raison à une rationalité instrumentale, celle mise en œuvre par un sujet maître de lui-même, et dont le maintien dans

16 Voir notamment Habermas, « De Kant à Hegel. La pragmatique linguistique de Robert Brandom », *Vérité et justification*, *op. cit.*, p. 113-117.

17 Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 2002, p. 25.

18 J. Habermas, *L'Éthique de la discussion et la question de la vérité*, trad. P. Savidan, Paris, Grasset, 2003, p. 19.

l'existence implique nécessairement l'appropriation d'un objet – celle donc d'un sujet souverain qui se pose en s'opposant aux autres – selon une lutte qui vise leur annihilation. Dans ce qui peut être compris comme une figure hobbesienne de la reconnaissance, se jouerait ainsi un solipsisme dont les conséquences politiques – notamment lorsqu'on rend opératoire l'analogie de l'individu et de l'État – sont quelque peu périlleuses. Ce parallèle entre un solipsisme métaphysique et un solipsisme « existentiel », puis politique, est intéressant à relever. Assurément, du solipsisme cartésien au « solipsisme politique » des États-nations modernes, la conséquence n'est pas bonne, mais Habermas semble mettre le doigt sur une figure de pensée analogique qui, quant à elle, a de quoi interroger.

D'UN SOLIPSISME À L'AUTRE ? AU-DELÀ DE L'ANTHROPOLOGIE HOBBESIENNE

Habermas s'est attaché, très tôt, à se distinguer des conceptions classiques du « contrat social » : « la communauté juridique ne se constitue pas au moyen d'un contrat social, mais en vertu d'un *accord* établi au moyen de la discussion[19] ». Derrière l'idée de contrat social, c'est une conception hobbesienne qui est visée[20]. La lecture de Hobbes par Habermas, celle qu'on trouve évoquée dans des textes comme *Raison et légitimité* (1973) ou plus tard *Droit et démocratie* (1992), met toujours en question chez Hobbes comme relevant d'un même geste son anthropologie politique, en tant qu'elle repose sur une conception instrumentale – calculatrice – de la raison, et sa conception du contrat fondateur du corps politique.

Le sujet hobbesien est un individu isolé, livré à lui-même dans « l'acte muet et solitaire[21] » à travers lequel il domine la nature. La raison, du

19 J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. G. Clémençon, Paris, Gallimard, p. 479.

20 Voir J. Habermas, « La doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale » (1961), dans *Théorie et pratique*, trad. G. Raulet, Paris, Payot & Rivages, 2006 ; *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, trad. J. Lacoste, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2012, p. 162 *sq.* ; *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1997, p. 105-108.

21 J. Habermas, « La doctrine classique de la politique », *op. cit.*, p. 103.

fait de cette ontologie atomiste, est une faculté instrumentale, au service exclusif de la conservation de soi : le sujet humain s'avère un être fondamentalement égoïste, dont l'intérêt propre est nécessairement le moteur de ses actions et de ses raisonnements. De ce fait, la communauté politique résulte d'un calcul d'intérêt, et sa génération s'effectue à travers l'instrument du « droit privé[22] » : c'est en tant que le contrat a pour fin la paix civile, qu'il est donc le seul moyen susceptible d'assurer la survie, et que l'obligation contractuelle est subordonnée à la peur de la sanction, que chaque individu s'engage à le respecter. L'accord est empirique, parce qu'il est inspiré par la crainte du pouvoir, et instrumental, parce qu'il a pour objectif la conservation « égocentrique » de soi.

Le refus d'une telle prémisse anthropologique est central dans la théorie habermassienne de l'intersubjectivité. Une communauté ne peut résulter uniquement d'un accord instrumental, subordonné à la finalité de la survie individuelle ; elle est nécessairement l'objet même de l'accord, qui est à lui-même sa propre fin. Kant a raison sur ce point, lui qui, tout en utilisant la terminologie du contrat social, élabore un concept du contrat renvoyant, « dans le principe de son institution[23] », à une finalité qui n'est autre que celle-là même de l'union – une finalité en soi[24]. Mais par ailleurs, s'il est pertinent de considérer que « l'entente » est irréductible au « contrat » passé entre deux subjectivités monadiques, c'est parce que les exigences de l'entente impliquent l'adoption, de la part des participants, d'une attitude incompatible avec l'affirmation de soi effrénée propre à l'individu dans l'état de nature. Or, c'est une telle attitude qui, selon Habermas, aurait triomphé à l'ère moderne, ce que révèlent les « ambivalences périlleuses[25] » de l'idée nationale, dont l'influence a été forte sur la « perception de la souveraineté externe », comme il l'explicite dans le texte sur l'État-nation européen que nous citions plus haut :

> L'idée de la nation entre en corrélation avec cette volonté machiavélique d'affirmation de soi qui avait guidé, dès ses débuts, l'État souverain dans l'arène des « puissances ». L'affirmation de soi stratégique de l'État moderne vis-à-vis de ses ennemis extérieurs se change en affirmation de soi existentielle de la nation[26].

22 Habermas, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, p. 106.
23 Kant, *Théorie et pratique*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 2013, p. 33.
24 Habermas, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, p. 108 et suiv.
25 Habermas, « L'État-nation européen. Passé et avenir de la souveraineté et de la citoyenneté », dans *L'Intégration républicaine*, *op. cit.*, p. 104.
26 *Ibid.*

L'analogie, structurante chez Hobbes, de l'individu et de l'État, semble corroborer cette thèse habermassienne, comme on peut le voir dès l'introduction du *Léviathan*, qui s'ouvre sur une analogie entre l'ouvrage de la nature qu'est « l'homme », et cet ouvrage de l'art humain qu'est l'État, dont Hobbes dit qu'il « n'est qu'un homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force plus grandes que celles de l'homme naturel[27] » – raisonnement que le chapitre XXI pousse à son terme :

> De même que parmi des hommes sans maître, règne une guerre perpétuelle de chacun contre son voisin, […] de même, parmi des États ou Républiques indépendants l'un de l'autre, chaque République (et non plus chaque individu) possède la liberté absolue de faire ce qu'elle juge le plus favorable à son intérêt : mais aussi, elles vivent dans un état de guerre perpétuelle, dans une continuelle veillée d'armes, leurs frontières fortifiées, leurs canons braqués sur tous les pays qui les entourent[28].

Si c'est en vertu du même droit naturel de faire ce qu'elle juge le plus « favorable à son intérêt », c'est-à-dire à sa conservation, que l'instance qu'est l'individu ou l'État pose la règle de sa conduite, la raison s'avère bien une faculté de calcul mise exclusivement au service de la détermination des moyens adaptés aux finalités de conservation. La conception « instrumentale » de la rationalité, chez Hobbes, qui repose sur une anthropologie « égoïste » de l'homme à l'état de nature, implique donc bien, semble-t-il, que l'affirmation de soi en passe nécessairement par la possible annihilation de l'autre, en tant qu'il menace ou entrave la réalisation du désir propre. Mais il reste à comprendre dans quelle figure de pensée s'ancre une telle analogie entre l'individu et l'État, et comment cette « affirmation de soi stratégique de l'État moderne » trouve racine dans une certaine conception, atomiste et « solipsiste », du sujet humain. Ici, l'interprétation que Reinhart Koselleck fait de Hobbes dans un ouvrage, *Le Règne de la critique*, lu et recensé par Habermas[29], est éclairante.

---

27 Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. F. Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, p. 5.

28 *Ibid.*, chapitre 21, p. 227.

29 Reinhart Koselleck, *Le Règne de la critique*, trad. H. Hildebrand, Paris, Éditions de Minuit, 1979. Cet ouvrage a été lu et recensé par Habermas, voir « Zur Kritik an der Geschichtsphilosophie » (1960) dans *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Francfort-sur-le-Main, Surhkamp, 1973.

Dans *Le Règne de la critique*, Koselleck identifie la genèse de l'État moderne au moment historique des guerres de religion, où il voit l'apparition d'un nouveau paradigme théorique et politique : assimilée à un for intérieur dont il est nécessaire de le distinguer radicalement de la sphère politique, la conscience individuelle devient l'enjeu d'un contrôle par l'État absolutiste. En réponse aux guerres civiles fondées, en grande partie, sur des conflits de convictions religieuses, ce dernier se construit en effet sur la base d'une opposition entre un espace intérieur (celui de la conscience subjective, au sein de laquelle doivent demeurer cachées les convictions religieuses) et un espace extérieur, rendant possible la coexistence des individus dans la mesure où précisément, en sont exclues les « opinions » individuelles ; entre une sphère privée et une sphère publique. Une telle délimitation s'avère la condition de possibilité de l'État, dont la légitimité se fonde sur son pouvoir de neutraliser le caractère politique des convictions privées, en érigeant une frontière imperméable entre l'ordre des opinions et l'ordre des actions. Mais par ailleurs, l'existence d'un « for intérieur » propre au sujet de l'État est répliquée au niveau de l'État lui-même :

> En vertu de la souveraineté absolue, l'intérieur d'un État fut clairement exclu de l'intérieur des autres États. La conscience du souverain était absolument libre, mais elle était compétente pour le grand for intérieur de l'État qu'il représentait. […] C'est seulement cette délimitation d'un for intérieur étatique indépendant des autres États et dont l'intégrité morale, comme l'a montré Hobbes, se fondait sur sa seule étaticité, qui lui a permis d'acquérir à l'extérieur un caractère obligatoire international et collectif[30].

D'après cette analyse de Koselleck, il y aurait donc bien une relation d'analogie, sur laquelle repose selon lui la conception hobbesienne de la souveraineté étatique, et qu'il identifie à son fondement moderne, entre ce qu'il appelle le « for intérieur » de l'individu en tant que personne physique, et le « for intérieur » de l'État en tant que personne morale. L'État dispose d'une conscience, caractérisée à la fois par une conviction – celle-là même qui est imposée comme règle aux sujets – et une volonté, et dont le caractère autarcique explique que le rapport entre États ne puisse s'effectuer que sur le mode de la confrontation violente. Et la guerre extérieure entre États s'avère l'équivalent, dans l'état de nature

30 Koselleck, *Le Règne de la critique*, *op. cit.*, p. 35.

international, de ce qu'est la guerre de tous contre tous dans l'état de nature antérieur à l'institution de l'autorité politique souveraine. Dans *Le droit des gens*, Vattel évoquait par exemple le fait que les États souverains sont, comme les hommes à l'état de nature, soumis « uniquement à leur propre conscience[31] ». Le *jus publicum europaeum* forme un ordre de coexistence entre entités politiques qui, en vertu de leur « for intérieur », cette conscience inviolable, seule apte à légiférer leur conduite, ne sauraient se subordonner à une autorité institutionnelle supérieure.

C'est à cet endroit qu'il devient alors possible de faire intervenir la critique du « solipsisme » métaphysique évoquée plus haut : les doctrines politiques qui recourent, implicitement, à une analogie de teneur hobbesienne, se fondent sur des prémisses métaphysiques dont on a montré qu'elles impliquent une série de distinctions conceptuelles non interrogées (l'intérieur et l'extérieur, le privé et le public, etc.) ainsi qu'une thèse anthropologique. Le modèle habermassien qui prétend, à travers une conception de la reconnaissance intersubjective comme « entente », faire droit à une anthropologie et une ontologie alternatives, constitue donc bien une réponse à ce modèle solipsiste.

LES LIMITES DÉMOCRATIQUES DU « CONTRAT SOCIAL NATIONAL »

Habermas est connu pour sa critique de l'État-nation et sa promotion d'un droit international cosmopolitique d'inspiration kantienne. Le diagnostic historique et normatif auquel il se livre invite toutefois à proposer un bilan nuancé. Il convient en effet de distinguer la formation de l'État, d'une part, et l'articulation contingente de l'État et de la nation sous laquelle la figure de l'État-nation est apparue historiquement.

L'État moderne est la forme politique qui s'est imposée après la cité et contre l'empire[32], sous laquelle s'est effectuée la modernisation capitaliste des sociétés et s'est réalisée l'intégration réciproque de l'État

31 *Ibid.*, p. 37.

32 J. Habermas « Citoyenneté et identité nationale », *L'Intégration républicaine*, *op. cit.*, p. 69.

et du droit qui caractérise nos ordres positifs[33]. Ce n'est en revanche qu'avec les révolutions de la fin du XVIII^e siècle qu'apparaît *la forme spécifique de l'État-nation*, qui catalyse deux concepts : d'une part celui, romain, et non politique, de la « *natio* », qui désigne une communauté « de provenance », d'habitat ou de voisinage, fondée sur le partage d'une langue, de mœurs et de traditions communes, permettant de délimiter l'étranger et le national ; d'autre part celui, politique, de la « nation-noblesse » (formant un état corporatif), qui se transforme, au cours du XVIII^e siècle, et à travers l'identification du tiers-état à la nation, en l'idée d'une « nation-peuple ». L'appartenance à une nation désigne alors l'appartenance à un corps (le peuple), mais emprunte, à la distinction de l'étranger et du national contenue dans la conception romaine de la « *natio* » (qui s'oppose à la *civitas*), son mécanisme « de rejet de tout étranger, de dévaluation des autres nations et d'exclusion des minorités nationales, ethniques ou religieuses[34] ». Assurément, les « ambivalences périlleuses[35] » de l'idée de nation ne sauraient éclipser le rôle incontestablement positif que joue cette figure de l'État dans l'intégration politique des populations aux débuts de la modernité, qui permet d'atteindre un niveau inédit de solidarité entre les citoyens d'une même nation, et forme une source fondamentale et laïcisée de légitimation du pouvoir politique.

Pourtant, c'est bien l'horizon d'un « dépassement » de la nation comme contingence historique que cherche à penser le philosophe. Il est alors mu par le sentiment d'une urgence à répondre à l'effroyable mais irréversible décalage entre les moyens d'action de l'État et l'échelle supranationale ou transnationale à laquelle se jouent les défis contemporains. L'État-nation ne dispose plus des moyens de faire face à la nouvelle donne d'une économie mondialisée (et notamment à la mobilité des capitaux), des risques écologiques (qui dépassent les frontières des États) ni des mouvements migratoires[36].

Or, cet écart entre les problèmes à résoudre et les moyens politiques à disposition pour le faire est dangereux à double titre : d'un point de vue

33 J. Habermas, « L'État-nation européen. Passé et avenir de la souveraineté et de la citoyenneté », *L'intégration républicaine*, *op. cit.* p. 97 et suiv.

34 *Ibid.*, p. 101.

35 *Ibid.*, p. 104.

36 J. Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1999.

immédiatement pratique, il met en péril l'idée même d'action politique, puisque celle-ci semble n'avoir aucune prise sur la réalité, et la perspective d'une transformation ou du moins d'une maîtrise de celle-ci est menacée. Mais surtout, et c'est certainement la perspective sur laquelle se concentre Habermas, d'un point de vue normatif, il hypothèque les fondements de la légitimité du pouvoir politique. Telle qu'il a cherché à en rendre compte, l'idée moderne de la légitimité trouve ses racines dans la conceptualisation amorcée par Rousseau, reprise par Kant, selon laquelle les normes qui nous obligent politiquement ne sont considérées comme valables, et donc comme méritant d'être respectées, qu'à partir du moment où elles sont garanties par un pouvoir empirique (administratif et exécutif) capable de se subordonner au contrôle effectif de ceux qui élaborent, ou participent de l'élaboration de ces mêmes normes. À mesure que s'accroît le fossé entre le lieu de la délibération (nationale) et celui où s'exerce le pouvoir, c'est l'idée même de la légitimité de l'État qui est rendue plus fragile : d'où la nécessité de repenser l'espace de la délibération, en faisant l'effort de séparer ce qui historiquement s'est présenté de façon solidaire, à savoir l'exercice de la citoyenneté et l'appartenance à une nation.

Or, ce n'est pas dans la construction juridique de l'État constitutionnel lui-même que cette déliaison est susceptible d'être pensée. Bien que la perspective juridique et procédurale implique qu'une communauté est une association de sujets de droit libres et égaux, et non pas une communauté de destin, il est impossible « d'expliquer en termes purement normatifs comment doit se composer la totalité fondamentale des personnes qui se rassemblent pour régler leur vie en commun[37] » par les moyens du droit positif. L'idée d'une pratique constituante garde le caractère d'une « fiction du droit rationnel[38] », et les frontières sociales d'une telle association, généralement décidées au terme de guerres ou de conflits violents, sont toujours historiquement contingentes. La solution est à trouver dans une certaine conception de la démocratie. C'est la pratique citoyenne elle-même qui devient dès lors l'un des moteurs de l'intégration sociale, et cette pratique s'effectue à l'intérieur d'espaces publics qui, historiquement, sont certes nationaux, mais peuvent se « transnationaliser ».

37 J. Habermas, « L'État-nation européen », *op. cit.*, p. 106.
38 *Ibid.*

Par « espace public », Habermas renvoie d'abord à l'idée, typiquement moderne, que la société civile, en engendrant et en maintenant actif un espace de communication des idées et des opinions qui lui est propre, est susceptible d'exercer un contre-pouvoir face à l'État : on doit à ce qui s'avère à la fois un « idéal » et une « idéologie » de la modernité[39] notre conception de la délibération politique. Or, cet espace est, dans la pensée de Habermas, par essence réfractaire à toute clôture sur lui-même, notamment nationale, parce qu'il n'est pas le résultat d'une délimitation politique première, d'un contrat tributaire des frontières actuelles propres à une communauté donnée. L'espace public est en effet un « espace des raisons[40] » qu'il faut comprendre à partir de la théorie habermassienne de l'agir communicationnel et de son concept de l'entente. L'autolégislation dont la modernité se réclame comme de la pierre angulaire de la légitimité de l'État est, à cet égard, une figure de « l'entente », puisqu'elle implique des processus de délibération eux-mêmes ancrés dans les pratiques communicationnelles[41]. Or, la délibération politique ne peut être pensée à partir du seul espace clos de la nation. Si elle s'effectue dans le cadre d'États *nationaux*, c'est, on l'a dit, pour des raisons historiques. D'un point de vue conceptuel, la citoyenneté « n'est pas fondée par un ensemble de traits communs, ethniques et culturels, mais par la pratique des citoyens qui exercent activement leurs droits démocratiques de participation et de communication[42] ». Dans le contexte contemporain d'un « pluralisme ethnique croissant[43] » corrélatif d'un demi-siècle d'immigration de travail et d'une porosité des réseaux de communication permise par l'Internet, c'est à travers cette pratique concrète de l'entente que se forment des espaces politiques indépendants des cadres nationaux. Ceci appelle une remarque quant au rapport entre l'idée d'espace public et la question cosmopolitique.

---

39 J. Habermas, *L'Espace public*, trad. M. B. de Launay, Paris, Payot, 1978.

40 J. Habermas, « De Kant à Hegel. La pragmatique linguistique de Robert Brandom », *Vérité et justification*, *op. cit.*, p. 82.

41 J. Habermas, « La souveraineté du peuple comme procédure » [1989], *Parcours 1*, *op. cit.*

42 J. Habermas, « L'État-nation a-t-il un avenir ? », *L'Intégration républicaine*, *op. cit.*, p. 71.

43 J. Habermas, « L'Europe paralysée d'effroi. La crise de l'Union européenne à la lumière d'une constitutionnalisation du droit international public », trad. D. Trierweiler, *Cités*, 2012/2 n° 49, p. 131-146, ici p. 144.

Tout espace politique a nécessairement une vocation cosmopolitique, dans la mesure où il est appelé à s'ouvrir et à inclure des participants au-delà des frontières nationales contingentes : tout espace public a une vocation universaliste du seul fait qu'il en appelle à un usage de la raison capable de transcender les particularismes (notamment locaux). On rappellera ici la lecture que Habermas propose du *Projet de paix perpétuelle*, où il souligne ce que l'idée d'espace public (*Öffentlichkeit*), c'est-à-dire l'idée d'un espace régi par les seules lois de l'usage public de la raison, doit à l'idée de « publicité » (*Publizität*). Celle-ci, pensée par Kant comme « la notion du droit[44] », ou la forme même du droit, constitue une norme transcendantale à laquelle les hommes ne sauraient échapper tant dans leurs rapports privés que publics. L'usage public de la raison, outre en effet qu'il implique l'exercice d'une rationalité spécifique (dont une théorie de l'agir communicationnel s'est attachée à expliciter les structures formelles), ne saurait se comprendre indépendamment d'un sens commun du droit et de la justice sur lequel Habermas insiste. Kant avait cette intuition qu'un espace public cosmopolitique a pour condition de plausibilité la conscience commune, universelle, des droits et de leur violation, et ce, indépendamment des systèmes de justice positifs : car « les liaisons [...] qui se sont établies entre les peuples de la terre entière ayant été portées au point qu'une violation des droits commise en un lieu est ressentie partout ; l'idée d'un droit cosmopolitique ne pourra plus passer pour une exagération fantastique du droit[45] ».

Si, d'un point de vue juridique toutefois, un espace public est susceptible de transcender les frontières nationales, c'est parce qu'il est rendu possible par un dispositif constitutionnel[46] en vertu duquel les droits à la participation politique, originairement articulés aux droits à l'autonomie privée dans la structure de l'État de droit, appellent à être garantis par des normes supra-étatiques. Tout citoyen, en tant qu'il participe à une association juridique particulière qui lui confère ces droits publics et privés, est dès lors concerné. L'Union

44 E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 2002, p. 107.

45 *Ibid.*, p. 61, cité par Habermas dans « La paix perpétuelle », *L'Intégration républicaine*, *op. cit.*, p. 174.

46 Sur le concept de constitution chez Habermas, voir Pierre Auriel, « La démocratie au-delà de l'État. La nécessité d'une constitution internationale européenne et internationale dans l'œuvre de Jürgen Habermas », *Jus Politicum*, n° 19, p. 41-58.

européenne constitue à cet égard l'exemple historique probant d'un tel processus de constitutionnalisation des droits au-delà de l'État national, qui fait signe vers une conception cosmopolitique du droit[47]. L'expérience actuelle que nous faisons d'une crise européenne, due au renforcement d'un « fédéralisme exécutif » anti-démocratique qui s'avère le vecteur de politiques néolibérales et des « impératifs des marchés[48] », ne saurait oblitérer le fait que la garantie des droits individuels (notamment par la Cour européenne des droits de l'homme) est l'un des signes d'une souveraineté des citoyens, indépendante de celle des peuples.

CONCLUSION

L'interprétation par Reinhart Koselleck de la genèse moderne de l'État a mis en lumière le caractère opératoire, notamment au sein de la conception hobbesienne de la souveraineté étatique, de l'analogie entre l'État et l'individu de l'état de nature. Or, ce dernier est figuré, d'après l'analyse de Koselleck, sur le modèle d'une conscience solipsiste, un « for intérieur » clairement délimité des autres consciences et du monde, et seul juge des moyens nécessaires à sa conservation. C'est ce paradigme que Habermas a passé au crible d'une critique métaphysique et épistémique dont on a cherché à montrer qu'elle lui offre le point de départ d'une autre conception du sujet : constitué par des relations de reconnaissance se jouant notamment dans le langage, le sujet ne saurait être pensé comme « souverain » au sens que semble lui donner Hobbes dans son anthropologie. Comme on le voit, c'est donc une figure de pensée analogique qui est repérée par Habermas : du solipsisme métaphysique d'un Descartes au solipsisme existentiel d'un Hobbes, la conséquence n'est pas automatiquement bonne ; en revanche, il est évident qu'un tel solipsisme existentiel, lorsqu'il sert de modèle pour

47 Voir à cet égard J. Habermas, « La crise de l'Union européenne à la lumière d'une constitutionnalisation du droit international », *La Constitution de l'Europe*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2012.

48 J. Habermas, « L'Europe paralysée d'effroi », *op. cit.*, p. 146.

penser la puissance de l'État, a des effets ravageurs. C'est contre un tel modèle que Habermas a proposé de relativiser la construction historique de l'État-nation pour penser la communauté démocratique comme une communauté de communication.

Clotilde Nouët
Université de Lyon
Institut de recherches
philosophiques de Lyon (IRPhiL)

GROUPE, RÈGLE ET POLITIQUE

Réflexions

Est-il pertinent d'établir un rapprochement formel entre d'une part les faiblesses, sinon les incohérences, d'une certaine conception de l'intériorité des individus *humains* et d'autre part les critiques susceptibles d'être portées à l'encontre d'une conception, qu'on peut, pour aller vite, qualifier de « holiste », des groupes sociaux, notamment politiques, érigés en « individus *collectifs*[1] » ? Ce dernier point de vue sur les groupes, en légitimant l'existence d'une intériorité collective, adouberait la séparation entre ce qui est chez nous (et même ce qui est « bien de chez nous ») et ce qui est au dehors (en dehors du groupe, au-delà des frontières de son territoire, extérieur à la nation que ce groupe éventuellement forme), et justifierait indûment certaines formes de repli sur soi et, pour tout dire, de protectionnisme et de patriotisme désormais désuètes. Ulrich Beck dans l'introït de son ouvrage sur le cosmopolitisme explique doctement que ce dernier n'est plus un idéal, comme il l'était encore au XIX^e^ siècle, mais un fait idéologique, puisque nous vivons une époque où la mondialisation du politique, des relations économiques, des flux monétaires, de la culture et de la communication a déjà considérablement affaibli le sentiment patriotique chez les citoyens ordinaires et devrait, comme l'appelle de ses vœux Ulrich Beck lui-même, entraîner une révolution dans les catégories sociologiques en substituant une « vision cosmopolitique » au « nationalisme méthodologique » qui infecte encore les sciences humaines[2]. Qu'est-ce qu'une telle « vision cosmopolitique » ? Un certain sens de la « mondialité », dit Ulrich Beck, qui est « un sens de l'absence de frontière[3] ». Ce sentiment d'absence a bien sûr été produit

1 J'emprunte cette expression à Vincent Descombes, « Les individus collectifs », *Revue du Mauss*, 2001/2 n° 18, p. 305-337.

2 Ulrich Beck, *The Cosmopolitan Vision*, trad. de l'allemand C. Cronin, Cambridge, Polity, 2006 (éd. allemande 2004), p. 2.

3 *Op. cit.*, p. 3.

par une première vague de dérégulations nationales et l'individualisation croissante qu'elles ont entraînée chez les membres des classes moyennes des pays riches, mais la prise de conscience chez les individus des effets bénéfiques, mais aussi délétères, notamment sur un plan écologique, de ces dérégulations demande une seconde vague de « re-régulations transnationales » et une « une démocratisation cosmopolitique[4] ». Il s'agit d'acter l'obsolescence de cette notion éphémère qui fut celle de l'État-nation en lui substituant, au moins comme perspective, celle d'un mode de gouvernement sans frontière.

Il est alors tentant de suggérer que celui qui défendrait, de nos jours, l'inévitabilité de la souveraineté de l'État-nation succomberait à un « mythe de l'intériorité politique », parallèle au « mythe de l'intériorité », dont Jacques Bouveresse, dans son grand livre sur Wittgenstein[5], a voulu montrer qu'il gouvernait une certaine conception moderne (cartésienne, pour le dire rapidement) du sujet. D'une certaine façon, le refus du cosmopolitisme serait le pendant politique du rejet, en philosophie de l'esprit, des avancées conceptuelles qu'a autorisées le tournant linguistique, en particulier dans la version qui s'est épanouie dans l'œuvre de Wittgenstein, lorsqu'il s'est agi de critiquer le sujet cartésien.

Pourtant, ce parallèle paraît mal établi. C'est qu'en effet, bien des contempteurs des frontières, à commencer par Ulrich Beck lui-même[6], se réclament de façon tout à fait habituelle de l'apparition du sujet cartésien ou kantien pour trouver un « fondement » à la fois historique et philosophique à la modernité. Ce récit légendaire veut que l'avènement du sujet cartésien non seulement coïncide avec l'individualisme social, juridique et politique (celui des *jusnaturalistes* modernes, et de Hobbes et Locke), mais en constitue la justification dernière : le sujet cartésien met tout en doute pour tout fonder sur lui-même, ce qui veut dire qu'il met aussi en doute, ajoute-t-on, même si ce n'est pas dans la lettre des méditations de Descartes, les *traditions* dont il hérite. Par ailleurs, en tant que pur sujet, rien ne le distingue d'un autre sujet. Du coup, deux des caractéristiques principales de la modernité sociale y trouvent leur

4 Ulrich Beck, *World Risk Society*, Cambridge, Polity Press, p. 15.

5 Jacques Bouveresse, *Le Mythe de l'intériorité*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976.

6 Voir par exemple Ulrich Beck, Wolfgang Bonss et Christoph Lau, « The Theory of Reflexive Modernization », *Theory, Culture and Society*, 2003, vol. 20, p. 1-33. Les auteurs insistent néanmoins sur le fait que ce sujet cartésien n'a plus beaucoup de temps pour la réflexion, devant choisir sans cesse dans l'urgence (voir p. 23). C'est un détail.

justification : 1) ce qui est premier ce sont les individus singuliers, 2) il existe une stricte égalité, découlant de leur homogénéité de principe (l'autre individu est comme moi, ego, c'est-à-dire est un alter ego), entre *tous* les individus. Je dis bien *tous* les individus, quelle que soit leur race ou religion, quelles que soient les traditions dont ils sont porteurs, les communautés, en particulier nationales, auxquelles ils croient appartenir. Le retour vers l'intériorité (en soi-même), étant à disposition de tous, est universel et justifie une forme de cosmopolitisme : seule une façon de gouverner la totalité des hommes en tant qu'ils sont détachés de communautés particulières (ce qu'ils sont en réalité, même s'ils ne le savent pas) est à proprement parler politique. Les politiques nationales (qui se pensent comme nationales) ne doivent se comprendre que comme des approximations ou des succédanés de ce mode de gouvernement global qui est toujours à l'horizon et qui en constitue l'achèvement.

La conception de soi comme tribunal intérieur autonome, seule source de légitimité épistémique et politique, n'implique pas le nationalisme, loin de là, selon cette conception du sujet moderne. Bien plus, du point de vue de ce cartésianisme légendaire, les tentatives de destituer le sujet de l'autorité épistémique sur lui-même, en s'appuyant notamment sur le caractère public des règles de langage, comme on pourrait le trouver dans l'argument contre le langage privé de Wittgenstein, risquent au contraire de déboucher sur une réhabilitation des contextes culturels dans lesquels les sujets sont nés et d'où proviennent ces règles, c'est-à-dire des traditions. Les critiques du sujet cartésien peuvent donc apparaître comme consubstantiellement communautariennes, et par conséquent anti-cosmopolites.

Il me faut noter que, dans cette critique individualiste des frontières, on se situe bien loin du cosmopolitisme grec. Lorsque Diogène le Cynique, en réponse à Alexandre qui lui demande de quelle cité il vient, répond, rapporte-t-on, qu'il est « un citoyen du monde (*kosmopolites*) » (Diogenes Laertius VI 63), il veut dire que l'individu singulier échappe à l'emprise de toute institution, notamment à celle de la Cité (*polis*). Lorsque les Stoïciens se déclarent cosmopolites, il s'agit avant tout de signifier que la nature présente l'ordonnancement le plus parfait et le plus englobant (par *analogie* avec la Cité, qui englobe de façon ordonnée toutes les autres institutions), mais il ne leur serait pas venu à l'idée d'affirmer que le politique se joue à un autre niveau que la cité : bien

plus, la nature demande que nous nous comportions en bon citoyen, c'est-à-dire en citoyen de la cité d'où nous venons. Vivre en cosmopolite cela signifie non pas vivre dans le cadre d'une cité mondiale, mais être capable de se détacher, intérieurement, de toute engagement politique, fut-il, par impossible, mondial. Le cosmopolitisme *se surimpose* à la vie politique, il ne s'y substitue pas.

Peut-on se passer, *en philosophie politique*, de l'idée moderne de nation et de celle de souveraineté qui lui est liée ? Il n'est pas question ici d'apporter une solution à cet immense problème. Néanmoins, je me propose de présenter de façon rapide et donc dogmatique quelques éléments propres à étayer la thèse suivante : bien que le tournant linguistique anticartésien ne nous autorise pas à inférer d'une thèse quelconque sur la nature de l'intériorité une conclusion sur le politique, il existe néanmoins un aspect présent dans la version wittgensteinienne de ce tournant, à savoir la notion d'institution (ou de coutume), qui permet de trancher la question de la cohérence de la notion de groupe et de la trancher dans le sens d'un refus du cosmopolitisme. Ce qui guide les réflexions qui suivent, c'est une idée un peu audacieuse : il faut peut-être une philosophie sociale préalable pour aborder des problèmes relevant de la philosophie politique et leur trouver une solution.

Il serait, somme toute, bien extraordinaire que l'on puisse tirer d'une thèse aussi métaphysique que la critique du sujet cartésien une quelconque conclusion sur la nature du politique.

Le mieux est de partir de Wittgenstein lui-même au paragraphe § 411 des *Recherches philosophiques* :

> Considérez la manière dont on pourrait faire une application de ces questions et comment on pourrait décider des réponses à y apporter :
> (1) « Ces livres sont-ils mes livres ? »
> (2) « Est-ce que ce pied est mon pied ? »
> (3) « Est-ce que ce corps est mon corps »
> (4) « Est-ce que cette sensation est ma sensation[7] ? »

Wittgenstein établit dans ce texte une gradation entre diverses manières de distinguer ce qui m'est *propre* de ce qui m'est étranger. Je

7 « Überlege : Wie können diese Fragen angewendet, und wie entschieden werden : 1) "Sind diese Bücher meine Bücher ?" 2) "Ist dieser Fuß mein Fuß ?" 3) "Ist dieser Körper mein Körper ?" 4) "Ist diese Empfindung meine Empfindung ?" »

peux désigner du doigt un exemplaire de la *République* de Platon et me poser la question de savoir si c'est le mien, c'est-à-dire si j'en suis propriétaire ou le possesseur, ce qui suppose que je pourrais ne pas l'être. La question de l'identité du possédant est tout à fait sensée et il est toujours possible que je me trompe sur cette identité, en croyant qu'un objet est le mien, alors qu'il ne l'est pas, et inversement. En revanche, si j'éprouve du chagrin, il est exclu que je puisse me demande si ce chagrin est le mien ou si c'est celui de quelqu'un d'autre : il n'y a pas *d'abord* identification de la sensation, puis *ensuite* identification de son porteur. Les jugements de sensations en première personne sont immunisés contre les erreurs d'identification de leur porteur. Une manière de le dire est donc d'affirmer 1) qu'il est illusoire de croire que les auto-attributions d'états psychologiques reposent sur des actes d'ostensions internes pour assurer la référence du sujet d'attribution (moi) 2) que nous avons besoin de désigner les états psychologiques par ostension. Ici, il n'est besoin de la reconnaissance d'aucune personne. Entre ces deux extrêmes, viennent les attributions de membres et de son propre corps : dans les circonstances normales, la question ne se pose pas, mais elle le peut dans des circonstances rares, comme celles où j'aperçois quelqu'un dans un miroir dont je ne sais pas si le corps que je vois est vraiment le mien. En revanche, si je pointe mon doigt non plus sur une image de mon corps, mais sur mon corps lui-même, alors, en disant : « Ceci est mon corps », je ne me transmets à moi-même aucune information permettant de répondre à la question : « Est-ce bien mon corps ? ». Tout au plus, j'apprends à quelqu'un l'usage de l'expression « mon corps ».

Je tire de ce texte la conclusion que toute tentative de tirer d'une analyse de la subjectivité des conclusions sur la nature des institutions (en l'occurrence juridiques) provient, comme dirait un wittgensteinien, d'une « confusion grammaticale. » Wittgenstein veut sans doute critiquer ici l'assimilation, typique de certaines philosophies de la conscience de soi, de la sensation à un objet, qui se distinguerait des objets publics par le fait qu'il est purement privé (cela à un double titre : quand j'ai mal, je suis le seul *porteur* de la sensation et je suis par ailleurs le seul à *savoir* que j'ai mal). Mais il *accepte* par ailleurs la conclusion cartésienne (à vrai dire, c'est là, à ses yeux, le principal apport de Descartes) selon laquelle il existe une distinction de principe, mal comprise certes par le cartésien, entre les états psychologiques (tous identifiés par le cartésien

à des vécus) et les objets physiques. La question de savoir comment on conçoit le caractère privé des sensations et leur rôle dans l'institution du langage, à la manière cartésienne ou non cartésienne, n'a donc aucune incidence sur les réflexions que l'on peut mener par ailleurs sur le droit et le politique. Le cas intermédiaire du corps (celui, plus concret encore, des organes, aussi) est parlant : « Ce corps est-il mon corps ? ». Au sens organique et proprioceptif, il l'est, sans aliénation possible, mais il n'a pas encore été décidé par-là, si, en un autre sens du mot « mien », ce corps était le mien : si j'en suis propriétaire. Il se peut ou non, en fait ou principe, que quelqu'un ait une autorité sur lui (un *dominium*), comme le maître l'a sur ses esclaves, mais dans tous les cas, si cette personne, moi-même ou un autre, a une telle autorité, elle « n'aura » pas ce corps, comme elle est dite l'avoir au sens organique. Les deux dimensions de la propriété sont orthogonales l'une à l'autre.

Wittgenstein ne nous dit rien sur la nature de la propriété au sens juridique. Il nous invite simplement à distinguer l'individu comme sujet de sensations, et plus largement le sujet d'états psychologiques, et l'individu comme porteur de titres de propriété, c'est-à-dire porteur de certains droits. Or il existe ici bel et bien un débat vénérable entre une conception individualiste de la propriété et une conception que l'on pourrait appeler « institutionnaliste » de la propriété. Ce débat a pu se formuler en termes de droits *subjectifs* : faut-il concevoir les relations réglées entre des individus comme fondées sur des qualités (normatives ou non) naturellement attachées à la personne, comme dit Grotius, ou au contraire n'y a-t-il de sens à attribuer des droits et des devoirs de justice à un individu que dans le cadre d'une institution ? Ici le qualificatif de « subjectif » ne signifie en rien une propriété psychologique portée par le sujet cartésien, mais caractérise certaines prérogatives normatives portées par un individu humain[8].

Or, de ce point de vue, ce n'est pas la notion de langage, comme telle, qui est importante, c'est la notion d'institution. Je comprends le propos de Wittgenstein contre le langage privé comme pouvant se formuler en deux thèses : 1) la signification des termes de notre langage,

8 La question du caractère naturel ou non des droits ne doit pas être confondue avec celle de la prééminence des droits subjectifs sur le droit objectif. La même question (naturel ou institutionnel ?) se poserait à quiconque soutiendrait (comme Kelsen par exemple) que le droit objectif précède les droits subjectifs.

y compris des termes de sensation, n'est pas fondé sur les expériences privées, car tout langage est une institution (une pratique gouvernée par des règles) ; 2) et une institution, étant reçue comme instituée par celui qui s'y conforme, est *sociale* : elle est préétablie et donc n'a sa source dans aucune décision individuelle, ni dans aucune agrégation de décisions individuelles (dans ce qu'on appelle aujourd'hui une intention collective). La question est de savoir comment on doit penser la socialité des règles (institutions) : sont-elles des prérogatives individuelles ? Une théorie institutionnaliste nie qu'elles le soient.

Prenons les exemples du commerce, du troc ou du contrat, ceux-là même que des doctrines individualistes ont voulu mettre au fondement des sociétés civiles. Supposons donc deux individus qui commercent, qui troquent, qui contractent. Premier point : cela est impossible s'il n'existe aucune règle du commerce, du troc, ou de l'échange. Deux considérations sont importantes, la première concerne la dimension normative de l'acte troquer ou de contracter, et l'autre son caractère intégral. Commençons par la première. Supposons que je laisse simplement un objet avec l'intention qu'un autre le prenne et qu'il me livre quelque chose à son tour. On ne trouvera aucune dimension normative dans ce qui se passe : s'attendre à ce que quelqu'un laisse quelque chose pour moi, alors que j'ai laissé quelque chose pour lui n'implique pas du tout que j'ai *droit* à ce qu'il me laisse quelque chose. « Mon attente est déçue » ne peut pas signifier « j'ai droit à ce qu'il me laisse quelque chose en retour et il ne l'a pas respecté ». Pourquoi ne serait-il pas permis à quelqu'un de décevoir mon attente ? Il y a un saut logique entre les deux propositions (entre les deux notions de « laisser pour qu'on me laisse » et « avoir droit qu'on me laisse en échange de ce que j'ai laissé ») que rien de naturel, que ce soit des considérations naturelles externes ou internes (psychologiques), ne peut combler naturellement.

Par ailleurs, il faut une pratique du troc, sous peine de n'avoir affaire qu'à une série de gestes qui n'ont pas de lien entre eux, sinon celui, naturel, de leur succession : l'un laisse quelque chose, l'autre le prend ; ce dernier laisse à son tour quelque chose qui est pris par le premier. Dans cette configuration, on ne comprendrait pas comment ces deux actions ne sont que des parties *d'une seule et même* action commune, celle d'effectuer un troc : comment elles sont *intégrées* pour que l'une et l'autre ne soient que des parties d'une unique action. L'acte de l'un est

déjà en quelque sorte l'acte de l'autre : il y a une seule action dont la réalisation et l'achèvement réclament l'intervention des deux agents. Il faut qu'il soit *préétabli* que ces actes comptent comme une seule et même opération, celle d'un unique troc (cela ne peut pas se découvrir après coup), et c'est nécessairement parce que les individus sont familiarisés *dès avant* le troc particulier avec l'idée même du troc.

Pour que cette succession de gestes soit la réalisation d'un troc, suffit-il d'ajouter que les agents les accomplissent avec en tête l'idée qu'il s'agit d'un troc ? En d'autres termes, si l'unité de l'action ne peut se réduire à une identité matérielle, suffit-il de soutenir qu'elle est psychologique : uniquement due à ce qui passe par la tête des agents, pris l'un à part l'autre ? Il y aurait échange, partout où les individus penseraient que leur action est une action d'échanger. Pourtant, ajouter des états mentaux individuels à des actions individuelles matérielles ne nous sera d'aucune aide.

Supposons, en effet, que les éléments qu'il faille ajouter pour que deux nos opérations n'en forment qu'une, soient identifiés à des éléments mentaux *mutuellement indépendants* présents dans la tête des agents. Il faut qu'ils accomplissent leur acte de dépôt en pensant, chacun à part soi, qu'ils troquent. C'est le fait que chacun d'entre eux soit dans un état mental dont le contenu est « Je troque (avec cette personne) » qui ferait que leurs opérations constituent une seule opération de troquer. Pourtant, la simple coprésence chez l'un et l'autre agent d'une telle pensée ne pourra jamais engendrer un troc réel. Tout d'abord le fait que je pense que je troque ne saurait pas plus engendrer d'obligation pour moi de ne pas reprendre ce que j'ai déposé que l'acte même du dépôt : oui, j'ai *pensé* être obligé, mais pourquoi serais-je, de ce simple fait, obligé *réellement* ? Il serait trop facile d'obtenir un statut (celui de créancier ou de débiteur) s'il suffisait de penser qu'on l'a. Ensuite, tout le monde sera d'accord pour dire que si un seul des individus pense participer à un troc et que l'autre ne le pense pas, il n'y a pas de troc. Or, cela est vrai aussi, si, par une extraordinaire coïncidence, deux individus ont cette pensée chacun à part de l'autre. Il ne suffit pas que je croie être le propriétaire d'une maison et que vous croyiez que je le suis aussi pour que je sois réellement détenteur d'un droit sur la chose et vous sujet d'une obligation corrélative de respecter ce droit. Il faut un titre de propriété, extérieur à nos pensées, et auquel par principe le

propriétaire du bien et ceux qui ne le sont pas acceptent de se soumettre comme ayant une autorité sur eux et ce qu'ils peuvent penser. Il faut donc présupposer une institution de la propriété extérieure aux agents pour que la relation de propriété à propriétaire puisse être instaurée. Il en va exactement de même pour le troc : il faut l'institution préalable du troc particulier soit possible et que les intentions des agents comptent comme des intentions d'opérer un troc.

La conclusion qu'il faut en tirer ici est qu'il est illusoire de penser que des individus cartésiens puissent rendre compte des relations sociales les plus élémentaires. Une société est plus qu'une somme d'individus pourvus de capacité réflexive.

Néanmoins toutes ces considérations sur la socialité des règles ont peut-être un impact sur la conception des institutions et des droits, mais aucun sur la conception du politique. On ne peut en déduire quoi que ce soit sur l'existence d'un *individu* collectif. L'institution du troc ou du contrat peut parfaitement être transmise dans le cadre de société sans identité collective. On pourrait même considérer qu'elle est universelle et justifier une anthropologie comparatiste universaliste : partout on troque, partout on commerce, partout on se marie, partout on contracte, etc., même si ces institutions communes se manifestent sous des formes particulières, et expliquer ainsi pourquoi il n'est pas si difficile de traiter avec un étranger.

Pourtant, je crois que nous ferons un premier pas vers la notion de totalité collective si nous regardons de plus près l'exemple du contrat. Nous avons jusqu'à maintenant distingué entre 1) l'institution du contrat (bilatéral) d'un côté et 2) le contrat particulier qui est en train d'être passé et montré que chaque acte particulier d'échanger contractuellement présupposait la familiarité des parties avec l'institution. Reste à savoir comment exactement se crée le lien de droit entre ces parties.

1) Une première lecture veut en effet que chacune des prestations constitue une obligation pour chacun des individus qui contractent, individus qui sont alors considérés *distributivement*. Chacun d'entre eux s'impose une obligation, et la communique ensuite à autrui (qui l'accepte ou non). La question est alors de savoir comment un individu peut ainsi se créer une loi pour lui-même.

Or, il est naturel de penser, comme l'affirme le *Digeste* (livre XLV, titre 1, leg. 108), que *nulla promissio consistere potest, quae ex voluntate*

promittentis statum capit : aucune promesse qui repose sur la volonté de celui qui promet ne peut avoir de consistance. Soit, en effet, une action donnée. Si un individu décide de l'accomplir, il lui est toujours loisible (c'est-à-dire logiquement possible) de revenir sur sa décision (ce que je veux, je peux cesser de le vouloir). S'il décide d'aller écouter un concert demain, il est toujours possible de décider de ne plus y aller demain. Il en irait de même s'il décidait non plus simplement d'aller au concert demain, mais de s'*obliger* à aller un concert demain : il pourrait toujours décider d'abandonner cette décision de s'obliger. Mais une obligation qui est telle qu'elle n'oblige que tant que l'on veut qu'elle oblige n'est pas une obligation. Par conséquent, il était impossible, en premier lieu, d'avoir voulu s'obliger. Si l'acte a eu lieu (par exemple intérieurement), ce n'était qu'une vaine cérémonie. On ne peut pas s'obliger *tout seul* : si une obligation s'impose à quelqu'un, elle provient nécessairement d'un autre que lui. Toute obligation nécessite au moins deux personnes distinctes pour être constituée.

2) On pourrait soutenir plutôt que, lorsque des individus formulent une loi pour eux-mêmes, ils doivent être considérés *collectivement*. Les deux parties dans la transaction forment un groupe et ce groupe se donne comme loi celle qui consiste dans la conjonction des formulations des engagements de chaque membre et qui attribue à l'un et l'autre une tâche dans l'exercice de la loi (chacun doit faire sa part). Mais on objectera aisément que, là encore, on a affaire à une seule entité, certes collective, mais *une* entité tout de même, qui s'imposerait toujours et encore à *elle-même* une loi. Or, ce qui vaut pour un individu concret, vaut peut-être encore plus pour une entité collective, car, de plus, cette entité semble avoir l'inconvénient d'être fictive : dans la réalité, il n'y a que des individus.

La solution à ce problème est donnée par Rousseau dans sa fameuse formule du contrat social, mais que l'on doit étendre à toute forme de contrat. Elle repose sur le fait que nous avons affaire à un groupe, mais un groupe composé d'individus, ou, pour le dire selon la réciproque, à des individus, certes, mais considérés comme membres d'un groupe :

> On voit, par cette formule, que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et que chaque individu, contractant pour ainsi dire avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport : savoir, comme membre du souverain envers les particuliers, et comme membre de

> l'état envers le souverain. Mais on ne peut appliquer ici la maxime du droit civil, que nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même ; car il y a bien de la différence entre s'obliger envers soi ou envers un tout dont on fait partie[9].

Un groupe, pris comme un bloc, ne peut pas s'imposer de loi à lui-même. Il ne peut y avoir d'engagement du public à l'égard du public, pas plus qu'il ne peut y avoir d'engagement d'un individu humain à l'égard de lui-même. Le public, à l'égard de lui-même, ne peut tout au plus que prendre des *décisions*, sur lesquelles il lui est toujours loisible de revenir. C'est pourquoi Rousseau rappelle que nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même.

La solution de Rousseau consiste à concevoir la communauté (ici politique, mais c'est la formule générale qui nous importe) comme une totalité hiérarchique. Si nous voulons comprendre comment des lois peuvent exister (tout particulièrement dans une démocratie où le peuple semble se donner à lui-même des lois), il faut penser que le groupe est *structuré de façon interne*. Il y a d'une part le groupe et d'autre part, non pas exactement les individus, qui, en tant que tels, ne forment qu'une multitude, mais ses *parties*. Inversement, les individus peuvent s'engager envers le groupe, mais à condition de le faire en tant que parties du groupe. C'est à cette condition que l'acte de donner une loi peut être considéré non pas comme un simple agrégat de deux opérations (celle d'un souverain séparé de la multitude et celle de l'acceptation par cette multitude la décision du souverain, mais comme un seul acte), mais comme une unique opération, tout en respectant la distinction des personnes nécessaire pour qu'une telle obligation puisse se constituer.

Nous avons donc un premier résultat : impossible de comprendre comment deux individus peuvent échanger sans supposer qu'ils forment un groupe.

A-t-on alors un modèle pour une communauté politique ? Certainement pas. C'est qu'il y a groupe et groupe. Nous sommes encore loin d'une société civile (de citoyens). Mais nous y arriverons peut-être en notant les points suivants. D'abord, le groupe des contractants est éphémère, transitoire : il cessera d'exister dès que les parties se seront exécutées. Il manque une profondeur historique à ce groupe pour former une

9 Rousseau, *Le Contrat social*, in *Œuvres complètes*, Tome III, Paris, Gallimard, coll. La Pléïade, 1964, livre I, ch. 7.

communauté : le troc, le commerce, les échanges, des contrats (traités) de tous ordres peuvent se faire *inter gentes*, entre communautés ou entre membres de diverses communautés sans que ni elles, ni leurs membres, ne forment une seule et même entité politique. Les communautés qui font alliance, comme les individus qui contractent, forment des groupes bien réels, mais « informels ». Pourtant, second point, qui est crucial, quelque chose est commun à tout type de groupe : un ensemble d'individus ne forme groupe qu'à la condition que chacun fasse la différence entre ce qui se passe à l'intérieur du groupe et ce qui est *extérieur* au groupe. Même pour ce sujet collectif éphémère que constituent les parties contractantes, il existe, comme on dit, un « effet relatif du contrat » (*privacy of contract*) : la relation contractuelle que nous avons établie nous concerne *nous*, et non *eux*. Un groupe ne peut se constituer que par contraste avec d'autres groupes. Il n'y a pas de groupe avec une structuration interne, s'il n'y a pas de distinction du groupe par rapport à quelque chose d'extérieur vis-à-vis duquel il forme un individu collectif.

Nous avons alors trois des éléments importants pour qu'un ensemble d'individus commence à être politique : il faut 1) un groupe, comme le présuppose toute relation sociale, donc au fond un bien *commun* aux membres du groupe ; 2) ce bien est celui de *ce groupe* et susceptible de s'opposer à ceux d'autres groupes (comme le bien d'un individu humain peut s'opposer au bien d'un autre) ; il n'est pas interdit de penser que cette différence se donne sous la forme d'un frontière (comme le pensait Maine) ; 3) le bien d'un groupe *politique* présuppose une forme de permanence ou d'histoire. Il manque un dernier élément pour que le politique puisse commencer à avoir une réalité.

Pour l'identifier, il nous faut être au clair sur la distinction entre point de vue moral et point de vue politique lorsque nous abordons les affaires humaines, comme dit Aristote. La question morale sera : si une personne me porte préjudice (« porte atteinte à mon intégrité » physique, ne respecte pas sa parole, s'empare des fruits de mon labeur, etc.), une correction doit-elle s'appliquer et, si oui, de quelle nature est-elle ? Cette personne mérite-t-elle une peine ? Ai-je droit à des dommages ? etc. Tout cela relève de cette vertu morale qu'est la justice, en l'occurrence sous sa forme correctrice. La question politique sera très différente : étant donné qu'une correction est moralement appropriée, *qui a autorité* pour l'appliquer ? Celui qui a subi le préjudice ou non ? Une communauté

commence à être politique lorsque cette question a reçu une réponse et où une instance a le pouvoir de la faire respecter. C'est la question, non pas de la justice (qui constitue éventuellement le contenu de codes), mais de *l'administration* de la justice, de la nature du système judiciaire et de l'autorité qui en garantie le bon fonctionnement.

Lorsqu'une communauté historique, nécessairement une parmi d'autres, se dote en outre d'une autorité de faire respecter les lois et de protéger les citoyens de ceux qui pâtissent éventuellement des dommages que peuvent leur imposer les autres, elle est en plus une communauté politique.

Tout ceci ne fait qu'exclure de la sphère politique un cosmopolitisme de droit : une communauté qui, *de jure*, n'a pas d'extérieur est une communauté morale, non une communauté politique. Moralement, l'étranger est mon prochain, comme le montre la parabole du bon samaritain, en d'autres termes, il n'y a aucune différence à faire entre l'autre et moi-même. Politiquement, l'étranger est, par définition, un étranger, et donc se pose inévitablement la question des formes de l'accueil des étrangers (les réponses pouvant être de tous ordres) dans sa communauté et sur son territoire. Peut-il y avoir un cosmopolitisme de fait : un rassemblement de toutes les nations existantes ici et maintenant sous une seule autorité ? En principe rien ne l'exclut s'il répond aux critères susdits, mais en réalité, les conditions de sa réalisation sont si contraignantes qu'il ne peut constituer, là encore, qu'un idéal, sublime en théorie, mais irréalisable en pratique, parce que les intérêts des nations existantes divergent *de fait.* Marcel Mauss l'avait déjà noté au sortir de la première guerre mondiale :

> Nous proposons de réserver le nom de *cosmopolitisme* à la première. C'est un courant d'idées et de faits mêmes qui tendent réellement à la destruction des nations, à la création d'une morale où elles ne seraient plus les autorités souveraines, créatrices de la loi, ni les buts suprêmes dignes des sacrifices consacrés dorénavant a une meilleure cause, celle de l'humanité [...] Ces idées n'ont ni plus ni moins de chances de devenir des idées-forces que toutes les Utopies. Car elles ne sont que cela. Elles ne correspondent à aucune réalité du temps présent ; elles ne sont le fait d'aucun groupe naturel d'hommes ; elles ne sont l'expression d'aucun intérêt défini. Elles ne sont que le dernier aboutissant de l'individualisme pur, religieux et chrétien, ou métaphysique. Cette politique de « l'homme citoyen du monde » n'est que la conséquence d'une théorie éthérée de l'homme monade partout identique, agent d'une

> morale transcendante aux réalités de la vie sociale ; d'une morale ne concevant d'autre patrie que l'humanité d'autres lois que les naturelles (Socrate, d'après Plutarque, de *Exilio*, V). Toutes idées qui sont peut-être vraies à la limite, mais qui ne sont pas des motifs d'action, ni pour 1'immense majorité des hommes, ni pour aucune des sociétés existantes[10].

Lorsque des entités politiques plus vastes veulent se constituer à partir de communautés politiques préexistantes, il est inévitable que s'opposent les « souverainistes » et les « fédéralistes ». Le débat est légitime, mais notez que même les fédéralistes voudraient que l'entité politique à constituer se pensent comme une nation : avec un territoire, une armée, une juridiction commune, une autorité. En d'autres termes, ils n'abolissent pas la souveraineté dans les faits (bien qu'ils puissent le faire en paroles), bien au contraire, mais estiment qu'elle doit se situer à un échelon supérieur. Quelle raison aurions-nous de constituer une telle entité de niveau supérieur, si nous ne présupposions un intérêt commun à tous ses membres, c'est-à-dire si nous ne reconnaissions implicitement qu'il existe d'autres entités parmi lesquelles elle doit prendre sa place et contre lesquelles, inévitablement, elle aura, éventuellement, à protéger ses *propres* intérêts ?

Bruno Gnassounou
Centre Atlantique de philosophie

10 p. 246-247 des *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1920 et p. 394-396 du texte édité dans le recueil : Marcel Mauss, *La Nation ou le sens du social*, PUF, Paris, 2013.

MACINTYRE CRITIQUE DU MYTHE DE L'INTÉRIORITÉ

Une citadelle face aux barbares et aux cosmopolites

LA TENTATION CÉNOBITIQUE

Le mythe de l'intériorité épistémique refuse à autrui l'accès aux états mentaux du sujet et fait de l'incommunicabilité des expériences un principe. Cet obstacle à la communication, mis en exergue par Jacques Bouveresse dans son ouvrage dédié à la critique wittgensteinienne du mythe de l'intériorité psychologique[1], engendre chez le sujet la tentation de se soustraire à toute forme de discussion. Pour cela, il lui suffit de décréter l'ineffabilité de son monde intérieur, alors hors de portée de ses semblables et par extension de la *polis*. Or, l'hypothèse centrale de ce numéro d'*Éthique, politique, religions* suppose que la critique du « langage privé » peut être reconduite de sorte à contrer les formes politiques de solipsisme[2]. D'aucuns auraient pu imaginer que la philosophie de MacIntyre permette de consolider cette proposition, puisqu'il se place explicitement dans le sillage de la critique wittgensteinienne du mythe de l'intériorité épistémique afin de déployer une critique du solipsisme moral[3]. Cette impression persiste en raison de sa plaidoirie en faveur de communautés ouvertes et de sa contestation de la forme même de l'État. Pourtant, ce cheminement n'aboutit pas, à l'instar de Jürgen Habermas, à une critique totale du mythe de l'intériorité politique. Ce mouvement

1 Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, Signification et langage lrivé chez Wittgenstein*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987.

2 Isabelle Delpla, « Cosmopolitisme ou internationalisme méthodologique ». *Raisons politiques*, 2014, 54 (2), p. 87-102.

3 MacIntyre critique notamment le solipsisme moral de l'approche nietzschéenne. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre-Dame, University of Notre Dame Press, 3rd ed. 2007, p. 258.

inachevé peut prêter à certains malentendus et ces confusions peuvent expliquer que MacIntyre soit convoqué dans une entreprise religieuse quasi séparatiste.

> Nous devons nous consacrer à la construction de formes locales de communautés où la civilité et la vie intellectuelle morale pourront être soutenues à travers les ténèbres qui nous entourent déjà. Si la tradition des vertus a pu survivre aux horreurs des ténèbres passés, tout n'est pas perdu. Cette fois, pourtant les barbares ne nous menacent pas aux frontières ; ils nous gouvernent déjà depuis quelque temps. C'est notre inconscience de ce fait qui explique en partie notre situation. Nous n'attendons pas Godot, mais un nouveau (et sans doute fort différent) saint Benoît[4].

Ces quelques phrases qui viennent clore *After virtue* ont notamment été reprises par Rod Dreher afin d'exhorter les chrétiens à un repli communautaire dans un monde qui s'est écarté du christianisme[5]. Cet appel n'a pas été sans connaître un certain écho parmi les franges les plus rigoristes du christianisme, que ce soit en Amérique ou de ce côté-ci de l'Atlantique. Les laïques et les croyants plus modérés craignent que ces sanctuaires, ces citadelles ou ces forteresses, selon le regard que l'on porte sur elles, n'aient d'autre but que de créer des espaces où s'exerce une éthique sexuelle conservatrice, hostile aux femmes et aux personnes LGBT[6]. D'autres s'étonneront que l'invitation à l'exil intérieur passe sous silence les questions raciales dans une Amérique où la communauté de croyants afrodescendants est grandissante. En somme, Rod Dreher ne semble pas imaginer que des croyants qui ne lui ressemblent pas trait pour trait puissent le rejoindre dans ce retrait de la vie publique.

Ce serait pourtant se méprendre que de souscrire à une interprétation qui réduirait MacIntyre à un communautarien borné, défenseur de bastions fermés et sources d'exclusion[7]. Cette erreur se comprend néan-

4 *Ibid.*, p. 263.

5 Rod Dreher, *The Benedict option : a strategy for Christians in a post-Christian nation*, Penguin, 2017.

6 Rod Dreher, éditeur chez *The American Conservative*, a publié quelques colonnes ouvertement homophobes. Cette appropriation est d'autant plus étonnante que MacIntyre aide à articuler certaines questions relatives à l'homosexualité. Voir notamment : W. McDonough, « Alasdair MacIntyre as Help for Rethinking Catholic Natural Law Estimates of Same-Sex Life Partnerships », *The Annual of the Society of Christian Ethics*, 2001, 21, p. 191-213.

7 Bien qu'il se défende, et ce, dès les premières lignes de *After Virtue* d'appartenir au courant communautarien, une certaine proximité est pourtant perceptible (*After Virtue*, *op. cit.*, p. xiv). MacIntyre précise qu'il n'accorde aucune valeur à la communauté en tant

moins à la lumière de son réquisitoire face à ses adversaires modernes, libéraux et cosmopolites qui affirment se détacher des traditions et des communautés (que celles-ci soient locales ou nationales). Ces attaques répétées peuvent nourrir l'impression que la critique du mythe de l'intériorité d'inspiration wittgensteinienne mène à une forme de communautarisme qui reconduit à un degré plus large ce qu'elle dénonce à l'échelle du sujet. En somme, cela laisse penser, à tort, que MacIntyre succombe à un « mythe de l'intériorité politique[8] », ce qui justifierait qu'il soit l'objet de récupérations par des franges politiques réactionnaires.

Afin d'appréhender pleinement ce point, il convient, tout d'abord, de mettre au jour le chemin qui conduit de la critique du solipsisme menée par Wittgenstein jusqu'au communautarisme de MacIntyre. Ce parcours a pour vocation de dégager le sens premier du « mythe de l'intériorité » selon lequel le sujet enfermé en lui-même se place en dehors de la communauté, des traditions, des pratiques et des règles.

Ce n'est qu'une fois cette étape accomplie qu'il est possible d'examiner si la communauté macintyrienne devient le lieu d'un solipsisme politique qui la conduirait à ignorer les règles et les traditions qui ne sont pas les siennes. Cette investigation nécessite, d'une part, de circonscrire et de situer la communauté, et, d'autre part, d'interroger l'autonomie des traditions. Ce processus engagé, il apparaîtra que MacIntyre peut accompagner une critique du mythe de l'intériorité politique qui décèle certaines défaillances propres aux libéraux et aux cosmopolites.

Néanmoins, cette dynamique rencontre certaines limites qui tiennent précisément à la philosophie du langage développée par le philosophe écossais. Parce qu'il accorde un poids prépondérant à la question des intraduisibles, MacIntyre prend le risque de faire d'une communauté et de sa tradition une entité opaque à ceux qui lui sont extérieurs.

---

que telle. Par ailleurs, il reconnaît que la communauté peut être vectrice d'oppression. Cela ne signifie pas pour autant que le rapprochement opéré soit indu. Voir notamment, A. MacIntyre, « I'm Not a Communitarian, But », *The Responsive Community*, 1991, 1 (3), p. 91–92.

8 J'emprunte cette expression à Isabelle Delpla, dont les travaux ne portent pas sur MacIntyre (« Cosmopolitisme ou internationalisme méthodologique », *Raisons politiques*, 2014, 54 (2), p. 87-102.

FORMES DE VIE ET TRADITIONS

Sans pour autant être inane, une lecture qui négligerait l'influence du philosophe autrichien amputerait fortement la pensée de MacIntyre. Cette dernière incarne les principaux arguments de Wittgenstein qui ont trait aux conditions nécessaires à l'intelligibilité de nos actions pour les autres comme pour nous-mêmes. Plus exactement, les fondements théoriques de son œuvre reposent sur le concept wittgensteinien de *forme de vie*, présent notamment au paragraphe 241 des *Philosophische Untersuchungen*[9] : « C'est ce que les êtres humains disent qui est vrai et faux ; et ils s'accordent dans le langage qu'ils utilisent. Ce n'est pas un accord dans les opinions, mais dans la forme de vie. »

Ces *Lebensformen* prennent, sous la plume de MacIntyre, le nom de traditions et guident son enquête sur la rationalité. Aussi, n'est-il pas surprenant que son étude de la nature sociale de la rationalité repose en dernier lieu sur l'impossibilité du langage privé. Face au solipsisme mentaliste qui confère au sujet un accès exclusif à la signification des termes psychologiques, Wittgenstein récuse l'hypothèse selon laquelle des expériences comme « avoir mal aux dents », « penser », « comprendre », « avoir peur » puissent avoir des significations privées. En lieu et place de cela, Wittgenstein avance que « la signification d'un mot est son utilisation dans la langue[10] ». Le sens d'un mot ne saurait donc être appréhendé abstraction faite de son contexte. Ceci est explicité dès le *Blaue Buch* où « la signification d'un mot » est abordée par ses usages, par ce que nous en faisons. Aussi, nous faut-il observer les jeux de langage, car seul cet examen permet de saisir comment au sein d'une communauté linguistique les individus emploient un mot[11].

Les emprunts répétés de MacIntyre à la philosophie du langage de Wittgenstein ne se bornent pas à la seule forme de vie, mais recouvrent également les concepts de règle et de communauté de langage[12]. Comme

9 L. Wittgenstein, L., *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2014, § 241.

10 *Ibid.* § 43.

11 L. Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard, 1965.

12 Sandra Laugier, « Wittgenstein : politique du scepticisme », *Cités*, 2009 n° 2, p. 109-127. Laugier précise que ces trois pôles ne suffisent pas à définir la pensée politique de Wittgenstein, il faut aussi lui ajouter la question de l'autorité du sujet sur lui-même et sur autrui.

jouer, parler est une activité guidée par les règles, de sorte que se comporter et agir de certaines manières revient à suivre la règle. Dès lors, l'activité commune devient le pont qui conduit de Wittgenstein à MacIntyre. Chez le premier, l'activité commune constitue le fondement du langage et prend chez le second le nom de pratiques partagées et compose l'assise de sa philosophie politique. Dans le vocable macintyrien, les pratiques sont transmises et transformées au sein de traditions vivantes marquées par des conflits. Autrement dit, ce terme de pratique englobe toute forme cohérente et complexe d'activité humaine coopérative socialement établie. En particulier, il désigne les activités par lesquelles les biens internes à ces activités sont réalisés en tentant d'obéir aux normes d'excellence appropriées[13].

Quelle importance alors accorder aux concepts de règles et de pratiques ? Pour reprendre l'exemple bien connu des échecs, déplacer les pions de façon erratique n'est pas bien jouer, ni même jouer du tout, car ne sont pas respectées les « contraintes fixées par la pratique », autrement dit, les règles du jeu ne sont pas suivies. La proximité est alors flagrante avec la critique wittgensteinienne de la conception mentaliste selon laquelle une règle pourrait être satisfaite par des critères édictés par le seul sujet[14]. Si cette possibilité est écartée, c'est en partie, car elle reviendrait à effacer toute distinction entre le fait de réellement suivre une règle et se figurer qu'on la respecte, comme en témoigne l'exemple célèbre du journal intime et de la marque S destinée à désigner une sensation récurrente. Dans un langage privé, il n'y a que des semblants de règles, la justification subjective n'ayant que l'apparence de la justification. En l'absence de règles véritables, le sujet ne peut déterminer si son usage de « S » est correct ou non. Cela tient en dernière instance au caractère intrinsèquement public de l'usage d'une règle. En effet, si la règle est privée, qu'elle soit respectée ou transgressée ne fait aucune réelle différence ; analyse que MacIntyre applique à la sphère morale.

De même que l'analyse wittgensteinienne du mentalisme expose au grand jour des simulacres de justifications, l'entreprise critique portée par MacIntyre à l'endroit des émotivistes tels que A.J. Ayer ou G.E. Moore[15]

13 *After Virtue*, *op. cit.* p. 146.

14 S. Laugier, « Règles, formes de vie et relativisme chez Wittgenstein », *Noesis*, 2008, nº 14, p. 41-80.

15 J.E. Mahon, *MacIntyre and the Emotivists in Fran O'Rourke :* What Happened In and To Moral Philosophy in the Twentieth Century ?, Notre Dame, University of Notre Dame

révèle la possibilité d'une moralité vidée de toute substance. Selon l'émotivisme, tout jugement évaluatif n'est rien d'autre que l'expression d'une préférence, d'une attitude ou d'un sentiment. En d'autres termes, cette perspective réduit toute évaluation morale à la seule expression d'un assentiment du type « j'approuve cela » ou « bravo pour cela ». Aux yeux de MacIntyre, l'émotivisme qui ne conserve en réalité de la moralité que ses atours, efface la distinction entre les relations sociales désintéressées et celles qui procèdent d'un calcul égoïste[16]. Dans un cadre émotiviste, il devient donc impossible de persuader autrui et d'œuvrer ensemble à un bien commun qui ne soit pas purement temporaire et fondé en dernière instance sur des désirs individuels. En définitive, dans ce contexte, la seule relation sociale qui demeure est celle où tout un chacun tente d'utiliser ses semblables afin d'atteindre ses buts égoïstes.

Le rapprochement entre les deux auteurs s'accentue également à mesure qu'est considérée l'interaction entre les concepts de règle et de communauté. En effet, le respect des règles qui entourent les pratiques est crucial chez MacIntyre, ne serait-ce que pour distinguer les biens externes et internes. Les premiers désignent les biens attachés à la pratique par des accidents liés aux circonstances sociales (comme un bonbon offert à un enfant qui remporte une partie d'échecs). Les seconds, quant à eux, englobent des qualités telles par exemple la discipline, la concentration, l'anticipation qui ne peuvent être obtenues que par participation à la pratique. Or, le lien entre le respect des règles et la communauté naît du constat qu'une partie bien menée profite à tous, non seulement au vainqueur et au perdant, mais également à l'ensemble de la communauté. Au sein de ce collectif, un même individu peut occuper alternativement les positions d'enseignant ou d'apprenant. Ce cheminement oblige tout naturellement celui qui débute à se soumettre à l'autorité des plus expérimentés, plus à même de transmettre les règles et les stratégies et de porter un regard sur les progrès nécessaires. L'importance de la communauté tient donc à son rôle de formation, de conseil et d'encouragement garants de l'amélioration et de la valorisation des compétences de chacun. Par

Press, 2013, p. 167-201.

16 Voir notamment le chapitre 2 : « The Nature of Moral Disagreement Today and the Claims of Emotivism » et le chapitre 3 : « Social Content and Social Context ». Bruce Waller considère que ces deux chapitres font du cœur de *Après la vertu* une attaque à l'encontre de l'émotivisme (« The Virtues of Contemporary Emotivism », *Erkenntnis*, 1986, 25(1), p. 61-75.

conséquent, en tant que débutant, un individu ne peut pas déterminer seul ses propres règles, pas plus que s'autoproclamer expert sans risquer de se placer en dehors de la communauté, car cela reviendrait à oublier l'historicité qui façonne les pratiques grâce auxquelles un sujet entre en relation avec ceux qui l'ont précédé.

En définitive, l'autorité accordée par MacIntyre à la communauté procède bel et bien de la critique wittgensteinienne du langage privé. De la forme de vie à la tradition, de la communauté de langage à celle de la pratique, ces deux trajectoires ont une même intersection : le désenclavement du sujet. Tous deux condamnent le surhomme épistémique nietzschéen qui affirme transcender le monde social pour trouver ses lois uniquement en lui-même[17]. Selon MacIntyre, il est manifeste que :

> le soi moderne, le soi émotiviste, en acquérant la souveraineté dans son propre royaume, a perdu ses frontières traditionnelles fournies par une identité sociale et une vision de la vie humaine ordonnée en direction d'une fin donnée[18].

Ainsi, celui qui ne cherche pas à se détacher de l'ensemble de la société et de son histoire ne peut succomber au mythe de l'intériorité. MacIntyre redouble cette conviction dans *Three rival versions of moral enquiry* par son opposition aux généalogistes qui comme Nietzsche ou Foucault affirment que le sujet peut se rendre extérieur à son enquête.

> Ce n'est que par l'appartenance à une communauté engagée systématiquement dans une entreprise dialectique dans laquelle les normes sont souveraines par rapport aux parties en conflit que l'on peut commencer à apprendre la vérité, en commençant par apprendre la vérité sur son erreur, et non une erreur de

17 Dans *After virtue* MacIntyre critique le retour qu'opère Nietzsche à l'éthique aristocratique de la Grèce homérique et lui oppose l'approche téléologique de l'éthique aristotélicienne. Selon MacIntyre, « Nietzsche remplace les fictions de l'individualisme des Lumières, dont il est si méprisant, par un ensemble de fictions individualistes » (p. 129) MacIntyre interprète le concept de surhomme comme révélant l'échec du projet épistémologique des Lumières et de sa recherche d'une morale à la fois subjective et universelle. Selon lui, Nietzsche néglige toutefois le rôle de la société dans la formation et la compréhension de la tradition et de la moralité, et de ce fait, le surhomme nietzschéen ne peut pas entrer dans des relations médiatisées par des normes ou par des vertus ou des biens partagés ; le surhomme est sa seule autorité morale et ses relations avec les autres se résument à des exercices de cette autorité. Aussi la grandeur nietzschéenne est-elle selon MacIntyre une condamnation au solipsisme moral (p. 258). Concernant Wittgenstein, « Le mythe du surhomme épistémique » est le titre d'une intervention donnée par Vincent Descombes lors d'un séminaire dédié au philosophe autrichien en 2018-2019 à la Sorbonne.

18 *After Virtue*, *op. cit.*, p. 34.

> tel ou tel point de vue, mais l'erreur en tant que telle, l'ombre portée par la vérité en tant que telle : la contradiction en ce qui concerne un propos touchant aux vertus[19].

L'illusion consiste pour le sujet à souhaiter s'extirper de son contexte historique et de sa situation d'auteur. Parce que le sujet refuse de s'examiner dans sa recherche « de tel ou de tel point de vue », il tombe dans l'erreur, car il ignore la communauté (temporelle) à laquelle il appartient. En somme, la critique du mythe de l'intériorité du sujet chez MacIntyre se fait toujours au regard de la communauté dans laquelle il s'inscrit, mais *quid* de cette communauté ? Néglige-t-elle les règles, les traditions et les formes de vie qui lui sont extérieures ? Sont-elles conçues comme des vases clos, des entités homogènes et fermées ? Un mythe de l'intériorité politique se serait-il substitué au mythe de l'intériorité du sujet ?

COMMUNAUTÉS ET TRADITIONS OUVERTES

Deux éléments principaux laissent suggérer que MacIntyre ne prolonge pas à un niveau politique les illusions propres au solipsisme. Le premier tient à un manque d'intérêt pour la forme étatique et le second dépend de sa conception des traditions comme ouvertes sur l'extérieur. Ces deux points signalent qu'il ne s'agit pas pour MacIntyre de s'enfermer au sein d'une communauté réifiée, aveugle et sourde à ce qui l'entoure.

En premier lieu, les commentateurs s'accordent à voir chez MacIntyre un aristotélisme apolitique[20] qui ramène l'État-nation à une forme de mystification[21]. Ce discrédit apparaît clairement lorsque MacIntyre examine quel type de société politique permet à ses membres de travailler conjointement au bien commun[22].

---

19 A. MacIntyre, *Three rival versions of moral enquiry : Encyclopaedia, genealogy, and tradition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, p. 200.

20 Ronald Beiner, « Community versus citizenship : MacIntyre's revolt against the modern state », *Critical Review* 2000, nº 14 (4), p. 474.

21 V. Descombes, « Alasdair MacIntyre en France », *Revue internationale de philosophie*, 2013 nº 2, p. 135-156.

22 « Les États-nations modernes sont régis par une série de compromis entre une série d'intérêts économiques et sociaux plus ou moins conflictuels. Le poids accordé aux différents

> Il existe bien évidemment un autre aspect de l'État moderne où il se présente comme le gardien de nos valeurs et nous invite de temps en temps à mourir pour lui. Cette invitation est lancée par tout pouvoir en place qui affirme sa souveraineté politique et juridique légitime et justifiable sur ses sujets. En effet, aucun État ne peut justifier cette affirmation s'il ne peut offrir à ses sujets une sécurité minimale vis-à-vis des agressions extérieures et de la criminalité intérieure. […] quand l'État-nation se fait passer pour le gardien du bien commun, le résultat est forcément ridicule ou désastreux, ou les deux. Car la contrepartie de l'État-nation ainsi mal conçu en tant que communauté est une conception erronée de ses citoyens comme constituants, un *Volk*, un type de collectivité, dont les liens doivent simultanément s'étendre à tout le corps des citoyens et être aussi contraignants que les liens de sang et de localité. Dans un État-nation moderne et de grande envergure, une telle collectivité n'est pas possible et prétendre le contraire pare de sinistres réalités d'un déguisement idéologique[23].

Toutefois, les communautés où se pratiquent les vertus morales ne peuvent pas s'affranchir d'un État-nation qui demeure indépassable (*ineliminable*)[24]. Aussi, la philosophie mactyrienne incarne-t-elle une forme de nostalgie ou d'uchronie dans la mesure où elle demande d'opérer un retour à des formes de vies semblables à celles des communautés de pêcheurs de la Nouvelle-Angleterre, des communautés minières galloises ou encore des coopératives agricoles du Donegal. Trajectoire rendue difficile, si ce n'est impossible, car la division extrême du travail a mis fin aux communautés de pratiques citées dans *Dependent Rational Animals*[25].

---

intérêts varie en fonction du pouvoir de négociation politique et économique de chacun et de sa capacité à faire en sorte que les voix de ses protagonistes soient entendues aux tables de négociation pertinentes. Ce qui détermine à la fois le pouvoir de négociation et cette capacité, c'est en grande partie l'argent, l'argent utilisé pour fournir les ressources nécessaires au maintien du pouvoir politique : ressources électorales, ressources médiatiques, relations avec les entreprises. […] Mais toute relation des gouvernés avec le gouvernement des États modernes exige que les individus et les groupes pèsent les avantages et les coûts de leur enchevêtrement, du moins en ce qui concerne cet aspect des États en ce qu'ils sont et se présentent comme des entreprises géantes de services publics » (A. MacIntyre, *Dependent rational animals : Why human beings need the virtues*, 1999, vol. 20, Open Court Publishing. p. 131.

23 *Ibid.*, p. 132.

24 MacIntyre précise que les vertueux auront une double attitude envers l'État-nation. Ils reconnaîtront qu'il s'agit d'une caractéristique inéluctable du paysage contemporain et ne mépriseront pas les ressources qu'il offre. Toutefois, ils reconnaîtront également que l'État moderne ne peut pas fournir un cadre politique approprié. *Dependent rational animals …*, *op. cit.* p. 133.

25 *Ibid.* p. 143.

La préférence de MacIntyre pour les communautés ne repose pas sur un amour du local en tant que tel, le motif principal tient plutôt aux conditions dans lesquelles une délibération commune est rendue possible[26]. Dès lors, la taille même de l'État moderne fait barrage à ce que sa politique fasse l'objet de délibérations communes[27]. Par ailleurs, MacIntyre précise que la politique conçue et réalisée en tant que pratique nécessite l'existence d'une culture partagée. Toutefois, cette dernière ne confère pas sa valeur à la communauté, elle constitue seulement la condition *sine qua non* d'une enquête rationnelle commune concernant le bien. L'unique culture commune qui soit nécessaire n'est autre que celle de la délibération, autrement dit, celle qui permet de remettre en question sa propre tradition.

Si ces communautés sont politiques dans le sens où elles impliquent la hiérarchisation de différentes pratiques et la recherche collective de biens internes aux pratiques, pour autant cette description ne laisse pas penser que MacIntyre succombe au mythe d'une communauté parfaitement homogène dont la culture serait la seule qui vaille. Plutôt que d'inviter à retrouver un idéal national fantasmé, MacIntyre enjoint à reprendre le chemin des monastères. En outre, la barbarie dont il s'agit de se prémunir n'est pas simplement celle de l'étranger, du non-grec, mais de celui qui n'a pas de *polis* et qui, de ce fait, est incapable d'entretenir des relations politiques. Selon MacIntyre, le barbare n'est autre que celui qui fait du moi à la fois le sujet politique et le souverain. Or, l'État libéral ne permet pas de nouer des relations politiques véritables au sens macintyrien. Il réduit donc collectivement les citoyens à la barbarie à moins qu'ils ne se retranchent vers des lieux où des relations authentiques sont rendues possibles.

En second lieu, on pourrait craindre que les traditions, telles que conçues par le philosophe écossais, ignorent les récits et les revendications des traditions rivales[28]. Ce risque est particulièrement prégnant au sein des théologies post-libérales notamment celles développées par Lindbeck[29] et Hauerwas, auteurs qui s'inscrivent dans le sillage des

26 M.C. Murphy. « MacIntyre's Political Philosophy ». *Alasdair MacIntyre*, 2003, p. 152.

27 A. MacIntyre, *Dependent rational animals …*, *op. cit.*, p. 131.

28 S. Holmes. *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, 1996, p. 88. Holmes opère également ce rapprochement pour ensuite l'écarter.

29 D. Trenery. *Alasdair MacIntyre, George Lindbeck, and the nature of tradition*, Wipf and Stock Publishers, 2014.

travaux de MacIntyre. En effet, tous deux s'écartent du libéralisme pour défendre un communautarisme qui peine à reconnaître ceux qui existent en dehors de l'Église.

Si ces successeurs succombent au mythe de l'intériorité politique, cela ne semble pas être le cas de MacIntyre. Pour reprendre les mots de Gordon Baker à propos du sujet, le « nous » pas plus que le « je » ne doit être conçu comme un « royaume secret[30] ». Le « nous » ne peut pas prétendre à une compréhension interne, facilitée et immédiate, refusée aux étrangers. Or, MacIntyre ne se prête pas à ces formes de solipsismes politique ou culturel qui seraient le calque du solipsisme linguistique. Au contraire, on peut déceler chez MacIntyre le passage qui mène de la critique du mythe de l'intériorité du sujet à celui du politique par une critique du solipsisme culturel.

Selon Vincent Descombes, MacIntyre s'appuie sur Wittgenstein pour soutenir que les traditions ne doivent pas être conçues comme des totalités closes dès lors qu'elles s'expriment dans le langage[31]. Cette lecture est en partie corroborée par le chapitre XVIII de *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* où MacIntyre reconnaît ne serait-ce que pour des raisons historiques que deux communautés distinctes peuvent fusionner par des processus migratoires ou belligérants[32]. Par conséquent, il ne succomberait pas à un communautarisme méthodologique primaire qui concevrait les traditions comme stables et exemptes de toutes contributions extérieures.

Toutefois, ce refus d'une conception proprement politique et la conception des traditions ne permettent pas de parachever le processus de démystification politique. MacIntyre, certes, ne s'enferme pas dans une vision grossière d'une communauté hermétique et pleinement autonome, pour autant, il esquisse un tableau peu crédible des traditions à mesure qu'il s'oppose à ses adversaires cosmopolites.

30 G.P. Baker, *Wittgenstein's method : Neglected aspects*, John Wiley & Sons, 2008, p. 118.
31 V. Descombes, V., « Alasdair MacIntyre en France », *op. cit.*
32 A. MacIntyre, *Whose justice ? Which rationality ?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, p. 355.

LA POLIS ET LE COSMOPOLITISME

Alors qu'au niveau du sujet MacIntyre partage la critique wittgensteinienne du solipsisme sémantique, il déploie au niveau politique une philosophie du langage qui refuse que l'on tire de ses travaux des conclusions cosmopolites ou internationalistes. Ces limites ne tiennent-elles pas en définitive de l'unité politique choisie ? Les vertus ne pouvant être déterminées que dans le cadre des formes institutionnalisées concrètes d'une *polis* donnée, existe-t-il des normes extérieures qui permettraient d'évaluer la justice qui prévaut en son sein ? Seuls les membres d'une communauté disposent-ils des ressources nécessaires afin de juger si leur communauté réussit ou échoue à remplir son rôle ?

Pour trancher ces questions, il faut revenir à ces ressources que sont les traditions, creusets de la conversation, de la coopération, et du conflit. Puisque les échanges se font en première instance avec ceux qui appartiennent à une même tradition, elles demeurent le lieu originel d'investigation, de réfutation et d'évaluation des conceptions de la rationalité. Or, MacIntyre soutient que les points de vue rivaux de chaque tradition ne peuvent être partagés en raison d'une « incompatibilité et d'une incommensurabilité logiques simultanées[33] ».

Cette proposition liée à la thèse centrale de *Whose Justice ? Whose rationality ?* s'oppose à l'affirmation selon laquelle des personnes suffisamment éclairées pourraient s'accorder sur une forme de rationalité et constituer un ensemble de normes universelles permettant de juger des croyances et des enjeux propres à chacune des traditions intellectuelles. En raison d'incompatibilités insurmontables, un accord sur les prémisses serait aussi illusoire qu'un accord sur le type d'argument qui permettrait de parvenir à un tel consensus.

L'idée d'une incommensurabilité des traditions résiste-t-elle à une approche historique ? Cette question est d'autant plus pertinente que l'aristotélisme, le thomisme, l'augustinisme et la philosophie écossaise sont autant de traditions qui se sont divisées pour devenir rivales. Or, l'incommensurabilité survient lorsqu'une affirmation vraie au sein de tradition de départ ne peut être traduite dans une autre, sans que soit ajouté

33 *Ibid.*, p. 351.

à cette traduction un commentaire qui vise à expliquer les raisons pour lesquelles la proposition de base serait erronée. Par exemple, le concept de justice peut certes être traduit d'une tradition à une autre, mais nécessite toutefois d'être accompagné d'explications et de réfutations. Même si deux traditions conviennent de traductions (communes) et reconnaissent traiter d'un même concept, leurs croyances relatives à ce concept n'en demeurent pas moins irréconciliables. Autrement dit, cette traduisibilité n'est pas synonyme de l'existence de normes communes d'évaluation rationnelle.

De nombreux commentateurs ont mis en doute l'analyse faite par MacIntyre de la question de l'incommensurabilité et du problème connexe de l'identification des frontières entre traditions[34]. Alors que MacIntyre met principalement l'accent sur l'appartenance à une tradition unique et clairement définie, ne sommes-nous pas membres de traditions multiples ? Comment identifier les frontières qui séparent les traditions ? La tradition thomiste est-elle distincte de la tradition aristotélicienne ou est-elle simplement une continuation de celle-ci[35] ? Outre ces indéterminations, son raisonnement souffre d'une insuffisance logique. Rien ne justifie méthodologiquement que MacIntyre accorde un rôle positif au désaccord au sein d'une tradition, mais considère les désaccords entre traditions comme incommensurables. Autrement dit, il omet de justifier pourquoi les désaccords internes sont loués alors que les désaccords externes sont décriés. Aussi, l'affirmation d'une incommensurabilité, qui exprime des difficultés d'appréhension et de comparaison, conduit-elle inexorablement à un mythe de l'intériorité ?

34 J. Porter, « Openness and constraint : moral reflection as tradition-guided inquiry in Alasdair MacIntyre's recent works », *The Journal of Religion*, 1993, 73 (4), p. 514-536. Porter offre une solution charitable à ce problème. « L'identification des limites d'une tradition donnée variera dans une certaine mesure avec le point de vue de l'observateur chargé de l'identification, de sorte que celui qui s'intéresse à l'histoire de la science choisira un ensemble de traditions quelque peu différent, par exemple dans l'Europe du dix-septième siècle, de celui qui s'intéresse à l'histoire de la culture populaire. Mais ce flou ne doit pas créer de problème tant que nous sommes conscients que le concept de tradition dépend pour son application du point de vue de celui qui l'utilise. Il ne s'ensuit pas que le concept de tradition puisse légitimement être appliqué de quelque manière que ce soit pour répondre aux objectifs de celui qui l'applique. Selon l'analyse du concept faite par MacIntyre, l'identification d'une tradition impliquera, au minimum, de donner une approche narrative du développement de cette tradition de ses débuts à ses derniers stades, par le biais d'une réflexion continue, et des disputes, sur les points de départ partagés, probablement (mais pas nécessairement) incorporés dans des textes canoniques » (p. 519).

35 J.A. Herdt. « Alasdair MacIntyre's "Rationality of Traditions" and Tradition-Transcendental Standards of Justification », *The Journal of Religion*, 1998, 78 (4), p. 524-546.

Cette question ne peut être élucidée sans s'intéresser à la relation entre traduction et interprétation qui occupe la fin de l'ouvrage.

Un premier élément de réponse consiste à souligner que MacIntyre ne souscrit pas à un relativisme linguistique qui ferait de chaque langue le support de la pensée d'un peuple et de son monde propre. Au contraire, MacIntyre affronte le défi relativiste qui constitue un obstacle à tout débat entre traditions rivales :

> Si chaque tradition porte en soi ses propres critères de justification rationnelle alors, dans la mesure où les traditions d'investigation sont véritablement distinctes les unes des autres, aucune tradition ne peut entrer dans un débat rationnel avec une autre, et par conséquent aucune tradition ne peut justifier de sa supériorité rationnelle sur ses rivales. […] si tel était le cas, il n'existerait pas de bonne raison de souscrire au point de vue d'une tradition plutôt qu'à celui d'une autre[36].

Cet extrait illustre la critique macintyrienne de la modernité ; il est pour lui illusoire de postuler un point de vue neutre, « de nulle part », d'où le libéralisme examinerait chaque tradition en toute impartialité. Selon lui, il n'existe pas

> un lieu de la rationalité en tant que telle, disposant de ressources rationnelles suffisantes pour mener une investigation indépendante de toute tradition […] être en dehors de toute tradition revient à être étranger à l'investigation et à être dans un état d'indigence morale et intellectuelle d'où il est impossible de lancer le débat relativiste[37].

La position de MacIntyre ouvre une troisième voie dont les postulats tiennent à la possibilité d'un débat entre traditions, tout en insistant sur les intraduisibles. Aussi s'attaque-t-il à ceux qui se laissent aller à croire que tout peut être traduit dans leur langue. L'*hubris* des tenants de la modernité et de ses traducteurs consiste à croire qu'aucun mode de vie traditionnel, culturel ou intellectuel ne leur est inaccessible. Il y aurait chez ceux qui réduisent les intraduisibles à un conte philosophique, cette tendance naïve à supposer qu'ils peuvent tout comprendre d'une culture, même ses aspects les plus étranges et étrangers. Si l'intraduisible dérange, c'est parce qu'il devient la marque d'une opacité et d'une obscurité potentiellement indépassables pour l'étranger.

36 *Ibid.*, p. 366.
37 *Ibid.*, p. 379.

C'est pourquoi l'anglais internationalisé de la fin du XX^e siècle devient chez MacIntyre le véhicule d'une illusion. Comme toutes les langues internationalisées, il se serait développé de sorte à paraître accessible à tout un chacun, et ce, indépendamment de toute appartenance communautaire. En somme, son défaut consiste à se présenter frauduleusement comme une langue dépourvue d'intraduisibles[38].

Par conséquent, procéder à une traduction d'une langue en usage vers ce type de langue de la modernité est particulièrement problématique en raison de la dimension historique des traditions. Une tradition, à chaque étape de son développement, porte en elle une histoire incarnée dans des justifications rationnelles successives. La langue dans laquelle sont forgées ces justifications est elle-même inséparable d'une histoire des transformations et des traductions conceptuelles et linguistiques[39].

Ainsi, lorsque deux traditions rivales s'affrontent, la seule approche culturelle et linguistique qui vaille est d'admettre la possibilité que la tradition adverse soit rationnellement supérieure à la sienne. Alors que la reconnaissance du fait que tout ne peut être traduit est une condition nécessaire du dialogue rationnel, depuis la perspective de l'hégémon anglo-saxon, l'existence même des intraduisibles représente une menace.

Ce refus de l'intraduisible caractéristique de la langue anglaise modernisée s'incarne dans ce que MacIntyre désigne comme un cosmopolitisme sans racines. Ce cosmopolitisme est le fait de ceux qui aspirant à se trouver chez eux n'importe où, sont dans une large partie des citoyens de nulle part. Telle est la destinée à laquelle nous condamne la modernité : un cosmopolitisme qui nous modernise et modernise les autres en nous arrachant à nos spécificités linguistique, culturelle et sociale, et donc extirpe tout un chacun de ses traditions au nom d'un point de vue supposément surplombant[40].

De nombreux libéraux ont en effet supposé un sujet détaché de ses appartenances multiples, autrement dit un sujet capable de se hisser au niveau de l'universel, grâce à la neutralité et à l'impartialité. Contre ceux qui prétendent se placer à l'extérieur de leurs traditions, MacIntyre

38 *Ibid.*, p. 401.

39 *Ibid.*, p. 411.

40 Certains pourraient vouloir ici distinguer entre cosmopolitisme culturel et cosmopolitisme politique. Or, cette distinction n'est pas nécessaire dans le cadre d'une critique du cosmopolitisme libéral en tant que tendance hégémonique. En effet, ces deux formes agissent conjointement notamment à travers le *soft power*.

oppose que la moralité ne peut être appréhendée qu'en lien avec les communautés, car c'est *par elles* et *en elles* que les principes moraux sont inculqués. Or, tout se passe comme si les libéraux oubliaient la distinction hégélienne entre *Sittlichkeit* et *Moralität*, ne faisant du cosmopolitisme rien d'autre que le cheval de Troie de leur propre tradition[41].

Si Beitz, Caney, Pogge[42] ou Held, pour ne citer qu'eux, ne s'intéressent que peu à ces questions, c'est parce que l'anglais mondialisé, le *globish*, fait office de *lingua franca*[43]. De ce fait, la parabole de la paille et de la poutre s'applique donc à ceux qui dénoncent l'attachement aux communautés particulières tout en ignorant qu'ils ne font que participer à l'hégémonie de leur propre communauté linguistique et culturelle sur la scène internationale. Ils ouvriraient ainsi la porte à un autre type de mythe de l'intériorité politique qui amènerait à se penser comme complet, capable de tout assimiler et qui nierait ainsi toute forme d'altérité.

Toutefois, MacIntyre place le cosmopolitisme sur un lit de Procuste. Il feint d'ignorer que le cosmopolitisme est le fruit de traditions multiples comme le cynisme, le stoïcisme ou le kantisme. De même, ce courant ne peut être limité à la pensée occidentale puisqu'il existe également un cosmopolitisme chinois et africain. En outre, au sein de la pensée anglo-saxonne certains philosophes, comme Kwame Appiah, plaident pour ce qui semble être une contradiction dans les termes : un cosmopolitisme enraciné (*rooted cosmopolitanism*) qui récuse l'opposition, catégorique et définitive, entre communauté et universalité[44]. Loin de porter un sabir mondialisé, les cosmopolites reconnaissent l'existence des intraduisibles sans pour autant en faire des impossibles à traduire. Ces achoppements nécessitent des retours répétés, parfois au prix de contresens

41 A. MacIntyre, « Is patriotism a virtue ? », D. Matravers, D. & J. Pike, J. (éd.), *Debates in contemporary political philosophy : an anthology*. Routledge, 2003.

42 T. Pogge, « Accommodation Rights for Hispanics in the United States », W. Kymlicka & A. Patten (éd.), *Language Rights and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 105–122. La question du langage est posée dans le contexte multiculturel nord américain et non au sein d'un paradigme proprement cosmopolite.

43 P. Ives, « Cosmopolitanism and global English : Language politics in globalisation debates », *Political Studies*, 2010, 58 (3), p. 516-535. Ives note qu'en dépit des citations fréquentes de l'argument de Benedict Anderson selon lequel la normalisation linguistique fait partie intégrante de la formation historique des États-nations modernes, les débats actuels en science politique ne fournissent que des compréhensions superficielles de l'évolution des contextes linguistiques.

44 W. Kymlicka & K. Walker (éd.)., *Rooted cosmopolitanism : Canada and the* world, UBC Press, 2012.

et d'appauvrissements, mais ne font pas obstacle à la communication. Pour sauver MacIntyre d'un mythe de l'intériorité qui rendrait des pans de traditions inaccessibles à ceux qui leur sont étrangers, il suffit de reconnaître que l'intraduisibilité radicale, de même que la traduction parfaite, relève de la chimère.

CONCLUSION

La critique sémantique du mythe de l'intériorité menée par MacIntyre permet de dissiper un triple malentendu. Le premier veut que la communauté soit le lieu paradigmatique du solipsisme. Loin des caricatures du cloître hermétique, autonome et autocentré, MacIntyre esquisse le portrait d'une communauté en dialogue avec les autres traditions. Non seulement les communautés ne sont pas enfermées sur elles-mêmes, mais la localité propice à la pratique d'un langage moral commun devient un remède au solipsisme individuel. Pris dans un tissu social composé de règles, de pratiques et d'histoire, le sujet reconnaît que ses sensations ne peuvent avoir de significations privées.

Le second présume que le symptôme du solipsisme propre à l'État libéral réside essentiellement dans ses dérives nationalistes. Or MacIntyre par une critique du langage privé, qui s'étend vers le solipsisme moral et culturel, pointe également du doigt l'individualisme excessif des libéraux. Il reproche notamment à l'État moderne de ne pas permettre une communication véritable, garante de l'exercice collectif des vertus. Ce défaut a pour conséquence directe que le développement des biens internes est impossible au sein de l'État libéral, car le sujet se voit accorder toujours plus de liberté jusqu'à décréter ses propres règles et ignorer la possibilité d'un *telos* commun. En d'autres termes, parce que l'État se cache derrière une apparente neutralité et se contente de devenir un simple fournisseur de services publics, il abandonne le développement des biens internes au profit des seuls biens externes.

Le troisième suppose que le cosmopolitisme s'impose comme un remède naturel au solipsisme politique en raison de son ouverture sur le monde. Cette dernière n'est toutefois qu'apparente, car MacIntyre

révèle les impasses propres aux ambitions cosmopolites. La position de surplomb à laquelle ils aspirent est hors de portée, car il est impossible de s'extraire de sa propre tradition. Cette tentative conduit plutôt à déguiser sa propre tradition sous les traits de l'universel. Ainsi, le cosmopolitisme ne peut donc pas prétendre incarner une forme de rationalité supérieure et se positionner en tant qu'arbitre entre les communautés. Aussi faut-il abandonner l'idée d'un cosmopolitisme capable de réconcilier toutes les traditions. Une approche théorique viable doit plutôt accepter les différends, l'incompatibilité et l'incommensurabilité.

En somme, le passage qui mène d'une critique sémantique du solipsisme vers l'universalisme n'est pas directement accessible. Les obstacles mis en évidence doivent obliger les cosmopolites à opérer un retour réflexif. L'originalité de la critique macintyrienne se situant dans sa philosophie du langage, il apparaît que les tenants de la modernité et du libéralisme ne peuvent s'extirper du solipsisme qu'au prix d'une réflexion prolongée sur la communication, la communauté de langage et la traduction.

Corentin LELONG

ALTRUISME, SOLIDARITÉ ET ÉTAT-NATION SELON THOMAS NAGEL

Les limites de la rationalité comme limites de la justice ?

Lorsqu'on parle de « mythes de l'intériorité », on peut d'emblée penser aux tentations nationalistes, aux tensions et débats quant à l'accueil ou le traitement des migrants, aux fractures entre « le centre » et « les périphéries » et plus généralement à la distinction sociale et politique entre « eux » et « nous ». Mais cette distinction n'est-elle que sociale et politique ? Nous proposons de considérer, à partir des apports de Thomas Nagel, qu'elle découle en réalité de plusieurs formes concaténées de solipsisme, compris comme incapacité logique et/ou pratique à sortir de l'intériorité subjective du « soi » pour reconnaître d'autres existences égales. Ce solipsisme, d'abord métaphysique et épistémologique, empêcherait la reconnaissance objective et rationnelle d'autrui, prenant ainsi une forme morale dont découlerait la limitation de nos préoccupations de justice à ce que nous concevons uniquement en première personne, et excluant alors les demandes, les besoins et les droits de ceux que nous ne reconnaissons pas comme nos proches ou nos semblables. Ce repli solipsiste dans une intériorité plus ou moins étroite peut-il être considéré comme un mythe irrationnel et dépassé ? Ou est-ce au contraire l'aspiration, notamment cosmopolitique, à une justice, une égalité et une solidarité plus étendues, qui constitue un idéal utopique ?

Thomas Nagel répond, paradoxalement, à ces deux questions par l'affirmative. Il défend tout d'abord la rationalité à l'œuvre derrière nos engagements même les plus apparemment personnels, partiaux et subjectifs : la diversité des points de vue, dont la reconnaissance constitue le point de départ de tous ses travaux, est en grande partie une diversité des types de raisons objectives possibles. Il n'y a donc pas d'enfermement solipsiste, ni métaphysique, ni épistémique, dans l'intériorité pure du sujet, parce que la rationalité inclut essentiellement de l'objectivité

et de l'extériorité. Cela vaut également sur le plan moral, que Nagel traite en termes rationalistes : il rejette ce qu'il appelle le « solipsisme pratique[1] », qui est un solipsisme moral, et défend au contraire la possibilité rationnelle de l'altruisme et de l'impartialité. Or l'impartialité étant pour lui une condition de possibilité cruciale de la justice, on pourrait attendre qu'il en vienne à défendre sur le plan politique le cosmopolitisme, compris comme conception la plus contraire à tout solipsisme politique possible. Pourtant Nagel rejette cette conception comme étant irréaliste et utopique, parce qu'il conditionne la rationalité et l'impartialité, requises pour étendre la justice et la solidarité, à des cadres politiques, définis par des institutions étatiques et nationales. Nous apporterons plusieurs critiques à cette restriction de la justice à l'intériorité politique, en tâchant de défendre la possibilité de passer de la réfutation du solipsisme sous toutes ses formes à une mise en œuvre pratique et politique de l'impartialité et de la justice qui soit cohérente avec ce rejet rationnel du « mythe de l'intériorité[2] ».

DEUX FORMES DE SOLIPSISME

Le solipsisme est d'abord une thèse métaphysique, et plus précisément une forme extrême de subjectivisme : il pose, comme pierre de touche de notre rapport à la réalité, la subjectivité irréductible et indépassable de notre point de vue en première personne. Ce fondement difficile à réfuter donne alors lieu à deux formes distinctes et plus spécifiques de solipsisme, l'un métaphysique, l'autre épistémologique, le second dépendant selon Thomas Nagel du premier[3]. Le solipsisme métaphysique pose l'impossibilité, au sein même du point de vue subjectif, de conférer le moindre sens à l'idée que d'autres que moi existent, de comprendre et

1 Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, (1e publ. Oxford, Clarendon Press, 1970), Princeton, Princeton University Press, 1978.

2 Ce vocable de « mythe de l'intériorité » n'est pas utilisé par Nagel lui-même : il traite en revanche du solipsisme sous plusieurs de ses facettes, du point de vue personnel, de la partialité, du moi subjectif et objectif. Ces expressions seront indiquées et référencées dans notre présentation de ses thèses.

3 T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, *op. cit.*, p. 104, note 1.

de concevoir que le monde et d'autres esprits que le mien sont réels. Ce type de solipsisme aboutit à l'affirmation selon laquelle seul mon esprit existe, tout le reste n'étant qu'une représentation sans indépendance. Le solipsisme épistémologique pose l'impossibilité d'acquérir une quelconque certitude ou preuve objective de l'existence réelle du monde et d'autrui ; il réduit donc toute connaissance à celle de nos représentations, et pose une barrière entre l'intériorité du sujet connaissant et l'extériorité des choses perçues.

Thomas Nagel s'intéresse de près au solipsisme et plus largement au subjectivisme qui entend nier les prétentions à l'objectivité de la raison. Dans son analyse du solipsisme, il s'arrête particulièrement sur ce qui fait l'une des principales difficultés à le réfuter, et qui dérive d'une des propositions de Wittgenstein[4], dont Nagel souligne qu'elle est en réalité mal comprise : à savoir que la vérité du solipsisme ne peut pas être établie ou énoncée, mais que son impossibilité se montre dans et par mon langage. Cette proposition présente deux facettes, l'une plutôt métaphysique, centrée sur l'irréductibilité de l'expérience vécue et l'impossibilité de l'étendre à autrui même, l'autre épistémologique, qui souligne l'impossibilité de sortir des règles et pratiques du langage, telles qu'elles sont posées par des formes de vie et des usages qu'on ne peut comprendre ou justifier autrement qu'en constatant que c'est ainsi qu'ils fonctionnent, point. Nagel s'oppose à chacune de ces interprétations : contre la première, il modifie les pôles du subjectif et de l'objectif pour les placer au sein d'une rationalité objective étendue. Contre la seconde ou plutôt contre sa déformation subjectiviste et relativiste, qui fait du langage et des formes de vie non pas un moyen de réfuter le solipsisme comme chez Wittgenstein mais au contraire une façon de poser des bornes internes, subjectives et locales à la recherche d'une justification objective et rationnelle de nos énoncés, il défend l'irrationalité de cette limitation et de la négation de la possibilité d'une rationalité objective.

4 L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (1953), Paris, NRF Gallimard, 2004. Wittgenstein ne défend pas le solipsisme, et au contraire sa critique du mythe du langage privé et sa thèse des formes de vie en constituent une solide réfutation. Nagel s'intéresse de près, dans *The Last Word*, aux propositions de Wittgenstein (mais aussi de Kripke ou Strawson analysant Wittgenstein), car il veut montrer qu'elles contiennent des arguments souvent mécompris, qui rejettent en réalité toute réduction naturaliste et défendent la compréhension de la signification depuis l'intérieur même de nos pensées, sans que cela ne constitue une forme quelconque de solipsisme. (T. Nagel, *The Last Word*, Oxford University Press, New York : Oxford, 1997, p. 39-53).

CONTRE LE PRIMAT DE L'EXPÉRIENCE SUBJECTIVE

Sa thèse fondamentale consiste à reconnaître en chacun de nous non pas un mais plusieurs points de vue, qui peuvent présenter plusieurs degrés variables de subjectivité et d'objectivité et dont aucun ne constitue toute la réalité[5] . Outre notre point de vue subjectif et personnel, nous nous rapportons aussi à cette réalité extérieure et indépendante de nous à travers un autre point de vue dont nous disposons : un point de vue objectif sur autrui et le monde, c'est-à-dire un point de vue plus détaché, plus impersonnel, plus englobant, presque – mais pas totalement – transcendant. Ce point de vue nous permet de nous considérer nous-mêmes comme une personne parmi d'autres dans le monde, comme un objet qui a néanmoins cette curieuse faculté d'être sujet et de se concevoir lui-même comme objet et comme sujet à la fois. Le point de vue presque « de nulle part » nous conduit à concevoir la réalité objective non seulement des autres mais aussi de notre propre point de vue personnel et subjectif. Cela revient en fait à reconnaître objectivement le fait de la subjectivité de toutes les perspectives possibles des autres et de la mienne.

Cette thèse, qui pourrait simplement décrire notre capacité psychologique à être conscient de notre caractère conscient, rappelle toutefois une distinction que le solipsisme tend à oblitérer : celle qui s'installe entre l'expérience vécue et subjective de soi ou d'un objet, et la conception rationnelle que l'on peut élaborer tant de soi que d'un objet. Car si je ne peux effectivement jamais expérimenter en première personne la douleur d'autrui, j'ai mes propres expériences dont je peux tirer une conception objective de la douleur et, à partir de là, imaginer[6] le ressenti subjectif d'autrui. Cette conception objective consiste donc d'abord pour le sujet à

5 T. Nagel, « Subjective and Objective », Id., *Mortal Questions* (1e publ. 1979), New York, Cambridge University Press, 2010, p. 196-213 ; « The Limits of Objectivity », Sterling M. McMurrin (éd.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. I, University of Utah Press – Cambridge University Press 1980, p. 75-139 ; *Le point de vue de nulle part* (*The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986, trad. Sonia Kronlund, Combas, L'Éclat, 1993.

6 Sur ce rôle de l'imagination, voir « The Limits of Objectivity », *op. cit.*, p. 85-89. Voir également « What Is It Like to be a Bat ? », *Mortal questions*, *op. cit.*

« concevoir ses propres expériences de l'extérieur, comme des événements dans le monde[7] ». Expérimenter et concevoir sont deux choses distinctes, la seconde pouvant englober la première. Le point de vue personnel, l'expérience subjective, la conscience de soi sont des faits objectifs que nous pouvons observer, pour ainsi dire du dehors, qu'ils soient ou non les nôtres, qu'ils soient ou non vécus subjectivement d'une manière que nous pouvons reconnaître ou concevoir[8]. « L'idée est que le concept d'esprit, bien qu'attaché à la subjectivité, ne se restreint pas à ce que l'on peut comprendre dans les termes de notre propre subjectivité – à ce que l'on peut traduire dans les termes de notre propre subjectivité[9] ».

Toutefois le solipsiste pourrait ici objecter que toute conception objective, ou que tout concept comme celui d'esprit, n'est jamais que la mienne ou le mien : rien ne garantit son objectivité, ni sa distinction d'avec un produit subjectif de mon imagination, ni le fait que concevoir soit plus extérieur et plus objectif qu'imaginer. Contre cette résistance de l'argument solipsiste, Thomas Nagel avance deux types d'objections, qui toutes deux reposent sur une défense de la souveraineté de la raison.

CONTRE L'IRRATIONALITÉ DU SOLIPSISME

La première consiste à souligner que le débat entre le solipsiste et lui est au fond un débat sur « le dernier mot », mais que le premier n'a rien de solide ou définitif à proposer pour l'emporter.

> Le subjectiviste veut le donner [le dernier mot] à la reconnaissance du fait que les justifications trouvent une fin au sein de notre langage et de nos pratiques. Je veux le donner aux justifications elles-mêmes, y compris à certaines qui sont contenues ou impliquées dans cette reconnaissance qui leur est subordonnée,

7 T. Nagel, *Le point de vue de nulle part*, p. 27-28.

8 Nous ne pourrons effectivement jamais savoir exactement ce que cela fait d'être une chauve-souris, ou quel goût ont les œufs brouillés pour un cafard ; mais nous pouvons concevoir la possibilité d'autres esprits et d'autres expériences subjectives du monde. Voir T. Nagel, *Le point de vue de nulle part*, *op. cit.*, p. 112-119 et p. 126-132. Sur la distinction entre sensation, expérience et conscience, voir B. O'Shaughnessy, *Consciousness and the World*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

9 T. Nagel, *Le point de vue de nulle part*, *op. cit.*, p. 27-28.

> tout comme la reconnaissance du fait que la notation est essentielle pour penser l'arithmétique est subordonnée à l'arithmétique elle-même[10].

Nagel s'oppose ici spécifiquement au subjectiviste, qu'il semble présenter comme un solipsiste relativiste ou culturaliste : car si la référence au langage et aux pratiques permet, chez Wittgenstein, de réfuter le solipsisme mentaliste, elle fonde aussi un relativisme soulignant la limitation de toute justification objective des énoncés aux bornes d'une communauté linguistique, culturelle, sociale, historique, etc. Le solipsisme mentaliste est en partie réfuté par Nagel grâce à sa thèse des points de vue et de la conception objective, mais il veut encore montrer que cette même conception objective peut avoir une extension universelle et rationnelle. Le subjectiviste affirme que c'est impossible, puisque tout énoncé et toute justification ne sont jamais que culturellement localisés et limités. Pour Nagel c'est là un qualificateur vide, que l'on pourrait ajouter à absolument n'importe quoi et qui n'ajoute rien, qui ne montre même rien. C'est bien plutôt une tautologie, consistant à rappeler qu'une pensée est toujours pensée par quelqu'un ; mais cela ne constitue pas pour autant une démonstration du solipsisme. « [U]ne tautologie sur laquelle tout le monde doit s'accorder dans un débat ne peut pas montrer que l'un des partis a raison[11] ». Toutefois on pourrait sur cette même base objecter à Nagel qu'inversement, poser que ce sont les raisons, les justifications ou les concepts eux-mêmes qui conditionnent le fait que nous puissions les reconnaître en tant que tels, est tout aussi tautologique : cela revient à rappeler que le fait que quelqu'un pense quelque chose suppose que quelque chose puisse être pensé. Cela ne montre pas plus l'objectivité des raisons ou des justifications que l'argument solipsiste ne montre leur subjectivité.

Mais Nagel avance alors une autre thèse, à savoir que notre capacité à atteindre l'objectivité par-delà les cadres culturels et linguistiques est peut-être pour l'heure limitée, que nous manquons encore de méthodes pour comprendre le monde et nous-mêmes, mais que cela ne prouve pas qu'une telle possibilité soit inexistante, et encore moins que rien n'existe en dehors de ce que je pense[12]. « Ces faits ne montrent rien quant au

10 T. Nagel, *The Last Word*, *op. cit.*, p. 34, notre traduction.

11 *Ibid.*, p. 35.

12 Nagel défend par ailleurs le réalisme, selon lequel la réalité déborde largement ce que nous saisissons depuis notre seule subjectivité ; elle est le cadre dans lequel nous nous inscrivons et que nous essayons de connaître et penser, mais elle ne se confond ni avec

cadre de la pensée, parce que les pensées elles-mêmes les dominent[13] ». Ce que Nagel avance ici, en termes fortement rationalistes, c'est que le constat même de la subjectivité à l'œuvre dans notre langage, dans nos représentations, dans nos jugements ne peut être totalement subjectif et requiert au contraire toujours un cadre de pensée objectif[14]. Sinon, le solipsiste ne pourrait même prétendre être rationnel dans sa défense de la subjectivité[15]. D'ailleurs l'effort même d'évaluation des thèses solipsistes et subjectivistes, qui consiste à « [...] déterminer si elles peuvent être crues plutôt que simplement émises[16] », revient à un effort pour distinguer ce qui est superficiel et personnel de ce qui est justifié et impersonnel, ce qui est factuel de ce qui est rationnel.

Nagel reconnaît[17] que cela ressemble à une pétition de principe, où la raison est à la fois ce qui est à démontrer et ce qui est présupposé pour la démontrer. Toutefois, il remarque que le solipsisme étant originellement un défi adressé à la raison, ce défi en lui-même autorise implicitement à faire appel à elle. C'est en ce sens que Nagel considère que « L'idée de raison se développe à partir de la tentative de distinction du subjectif et l'objectif[18] ». Réfuter le solipsisme ne consiste pas à rejeter la distinction entre le subjectif et l'objectif, mais bien au contraire à reconnaître que cette distinction en elle-même requiert un effort rationnel qui ne peut être mené que parce que la raison est un cadre de la pensée, et non pas le résultat subjectif et interne de pratiques ou de préférences personnelles. Le solipsiste, en rejetant l'association entre rationalité et objectivité, avance en réalité un argument irrationnel et contradictoire qui montre l'irréductibilité de cette association. Car tout argument contre la validité objective d'un type de raisonnement est un ensemble de raisons que l'on peut rationnellement évaluer. Pour Nagel, la pétition de principe est donc du côté du solipsisme, non du sien : mobiliser la validité objective de la raison contre le solipsisme est permis et exigé

---

notre connaissance, ni avec notre pensée, et ne peut y être réduite. Voir T. Nagel, *Le point de vue de nulle part*, *op. cit.*, notamment p. 109-112.

13 T. Nagel, *The Last Word*, *op. cit.*, p. 34.

14 *Ibid.*, p. 16.

15 Cette même ligne argumentative est également développée par Bernard Williams, dans *La fortune morale, Moralité et autres essais*, PUF, 1994.

16 T. Nagel, *The Last Word*, *op. cit.*, p. 24.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

par le caractère même des objections du solipsiste, qui sont irrationnelles dans leur prétention même.

Définir ce qui est subjectif dans nos pensées et représentations implique donc que l'on adopte une situation de surplomb rationnelle et objective, depuis laquelle nous pouvons estimer la subjectivité des pensées et/ou essayer de les justifier objectivement. Toutefois, puisque la raison conditionne cette ascension même vers un point de vue plus objectif et décentré, on ne peut en sortir et adopter un point de vue totalement « de nulle part ». Dans cet effort d'ascension, nous nous heurtons certes à une limite de la justification objective, mais qui révèle l'existence têtue et la résistance de raisons qui, même si elles sont pensées *par* une subjectivité, ne peuvent être déconnectées de leur contenu substantiel et objectif. « Il y a des types de pensées dont nous ne pouvons pas nous passer, même quand nous essayons de nous penser de l'extérieur comme des créatures pensantes[19] » ; des pensées qu'on ne peut pas observer totalement de l'extérieur comme si elles étaient de simples apparences ou des opinions purement subjectives.

Nagel opère ici un renversement : là où l'on pourrait s'attendre, au vu de ce que nous avons exposé précédemment, à ce que l'objectivité des raisons soit ce que l'on peut observer comme d'en dehors ou du point de vue de nulle part, et que les énoncés subjectifs soient au contraire ceux que l'on a immédiatement dans notre point de vue personnel, il avance que l'objectivité rationnelle se révèle dans toutes les formes même les plus élémentaires ou les plus personnelles de la pensée, tandis que les énoncés subjectifs peuvent être distanciés de nous. C'est là que l'effort de distinction du subjectif et de l'objectif constitue l'idée même de raison, parce qu'il nous conduit à constater que l'objectif n'est pas ce qui est le plus distant de nous, mais au contraire le plus irréductible au cœur de notre pensée elle-même. Ces pensées qui conditionnent notre pensée, ces idées sans lesquelles nous ne pourrions voir et comprendre, Nagel les appelle « pensées de premier ordre », au sens de fondamental et irréductible : ce sont des pensées ou raisons qui s'imposent au sein de telle ou telle discipline ou pratique. Nagel donne pour exemples de ces pensées de premier ordre la validité du *modus ponens* en logique, ou encore l'exigence d'ordre à l'œuvre dans les théories physiques[20]. Avec

19 *Ibid.*, p. 32.
20 T. Nagel, *The Last Word*, *op. cit.*, p. 55-59, p. 77 et p. 88-92.

cette assurance d'une conception objective fondamentale, on peut alors contrer toutes les dérives du solipsisme y compris celui qui, en mettant en doute les autres esprits, prend une forme morale et, de là, politique.

CONTRE LE SOLIPSISME MORAL, L'ALTRUISME

La conception objective inclut le point de vue et l'expérience subjectifs qui la testent et l'évaluent, et la conscience de notre capacité, comme sujet, à atteindre un point de vue objectif sur nous-mêmes et le monde. Mais cette même conception objective inclut aussi la reconnaissance de l'existence d'autres points de vue que le mien ; dès lors cette reconnaissance objective d'autres subjectivités inclut la reconnaissance d'au moins la possibilité qu'elles détiennent cette même capacité à la reconnaissance objective de soi et d'autrui. « Si c'est possible, d'autres peuvent aussi concevoir ces événements, et nous pouvons envisager également les expériences des autres de l'extérieur[21] ». On peut donc non seulement penser et concevoir l'existence d'autres esprits et du monde réel, mais on peut encore s'assurer du caractère objectif de cette conception, parce qu'elle n'est autre que celle élaborée par la raison souveraine et portée par ses pensées de premier ordre.

Cette thèse des pensées de premier ordre vaut également selon Nagel en éthique : il défend le réalisme normatif et le rationalisme moral, en affirmant la réalité non pas métaphysique ou ontologique, mais normative et objective des raisons morales d'agir[22], et notre capacité à atteindre, élaborer et peser ces raisons dans nos délibérations et nos jugements pratiques. Cette capacité devrait alors nous permettre d'agir de façon toujours objectivement, rationnellement et universellement morale. Mais la conception objective inclut aussi la reconnaissance de l'immense pluralité des perspectives possibles et réelles de soi-même et d'autrui, et l'irréductibilité du point de vue subjectif en première personne. Comment donc, au sein de ce panorama, distinguer les raisons d'agir normatives et objectives des intérêts ou préférences subjectives,

21 T. Nagel, *Le point de vue de nulle part*, *op. cit.*, p. 27-28.
22 Voir T. Nagel, *The Last Word*, *op. cit.*, notamment. p. 102 *sq.*

qui peuvent se présenter comme plus familiers ou plus pressants ? En d'autres termes, comment la thèse de la dualité des points de vue peut-elle éviter ce risque d'une sorte de solipsisme moral ou du moins d'égoïsme rationnel ?

Ce problème de ce qu'il appelle lui-même le « solipsisme pratique[23] » est au fondement de ses réflexions morales et politiques, qui se resserrent ensuite davantage sur le problème de la partialité. Le solipsisme pratique consiste, assez simplement, à ne considérer comme de bonnes raisons d'agir que *mes* raisons d'agir, et à douter de la validité voire même de l'existence de telles raisons d'agir de la part d'autrui. Mais une raison d'agir n'est pas une opinion ou une préférence subjective, pour Nagel ; en tant que raison, elle présente une objectivité qui suppose sa validité et sa légitimité générales au-delà de moi-même. Cela ne signifie pas que toute raison d'agir doive être universellement contraignante ; sa validité générale implique plutôt son caractère objectivement justifiable. Et cette justification peut être plus ou moins universelle, ce qui permet de reconnaître plusieurs types de généralité des raisons[24] : l'idée est que toutes les raisons objectives n'ont pas nécessairement le même degré de généralité ou d'extension. Nagel, en reprenant les termes de Parfit[25], distingue alors entre raisons relatives à l'agent et raisons neutres par rapport à l'agent.

Les premières ne valent que pour l'agent auquel l'énoncé fait référence ; on peut tout à fait rationnellement reconnaître que de telles raisons sont bel et bien objectives et justifiées pour cet agent spécifique ou pour tout individu pouvant occuper la place de cet agent, sans que cela nous conduise pour autant à les accepter ou à les adopter nous-mêmes. Les raisons neutres, elles, valent pour n'importe qui de manière impersonnelle : ce sont des raisons qui, au lieu d'être relatives à un agent, portent sur des états de fait observés depuis le point de vue impersonnel et objectif, et qui sont donc clairement objectives. Ce qui est intéressant dans cette proposition de Nagel, c'est que les raisons relatives sont elles aussi objectives, quoique partiales. Dès lors la reconnaissance objective

23 Nagel a développé une réfutation spécifique du solipsisme pratique dans son ouvrage de jeunesse *The Possibility of Altruism*, mais les arguments que nous exposons et que nous utilisons sont ceux qu'il réélabore par la suite, notamment pour corriger la confusion entre objectivité et pure impersonnalité qui sous-tendait ses conclusions de 1970.

24 T. Nagel, T., *Le point de vue de nulle part*, *op. cit.*, p. 183.

25 Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 143.

d'autrui comme une personne égale à toute autre, capable de rationalité et d'objectivité, dotée de points de vue personnels et impersonnels, inclut la reconnaissance et la prise en compte de ses raisons relatives légitimes. C'est ce que Nagel, dans ses premiers travaux, appelait l'altruisme rationnel et que nous considérons être mieux développé par son idée ultérieure d'impartialité supérieure, c'est-à-dire une impartialité incluant les perspectives de chacun et les différentes conceptions de premier ordre de l'impartialité. Nous appliquons ici cette conception de l'impartialité supérieure au domaine moral, en proposant d'identifier altruisme et impartialité éthique.

La source et le critère premier de l'altruisme, c'est la reconnaissance objective, réaliste et décentrée d'autrui permise par le rejet du solipsisme métaphysique : « L'altruisme lui-même dépend de la reconnaissance de la réalité d'autres personnes, et de la capacité équivalente de se considérer simplement comme un individu parmi beaucoup d'autres[26] ». L'altruisme découlant de cette reconnaissance n'est donc pas un sentiment, mais le fruit d'un raisonnement dans lequel on tient objectivement compte d'autrui et de ses raisons objectives. Si à cette définition on ajoute à présent les apports de Nagel quant à la diversité des raisons objectives et l'existence des raisons relatives, alors cet altruisme implique aussi la reconnaissance des raisons relatives justifiées d'autrui, et leur pesée rationnelle et impartiale dans la délibération de l'agent. C'est en ce sens que nous parlons ici d'impartialité éthique supérieure, puisque cette forme d'altruisme est une pesée impartiale des raisons partiales et impartiales, personnelles et impersonnelles, qu'autrui peut me présenter. Autrui n'est donc plus, avec cette conception avancée par Nagel de la rationalité morale, un sujet de doute voire de négation ; il est en fait toujours déjà présent dans la conception que j'ai de mon propre esprit, de moi-même et de mes raisons d'agir. Les demandes ou revendications qu'il peut émettre ne sont pas des choses dénuées de sens ou de certitude pour moi : ce sont d'abord et avant tout des raisons objectives que je reconnais en tant que telles, qui peuvent faire écho aux miennes et qui permettent ce que Nagel appelle aussi le « souci interpersonnel impartial[27] » (ce qu'il abordait avant sous le terme d'altruisme).

---

26 T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, (1e publ. Oxford, Clarendon Press, 1970), Princeton, Princeton University Press, 1978, p. 3.

27 T. Nagel, *The Last Word*, *op. cit.*, p. 124.

Le solipsisme moral se trouve ainsi à son tour rejeté : la division des points de vue en chacun de nous et la souveraineté de la raison conduisent à reconnaître d'une part l'objectivité des raisons, y compris morales, et d'autre part la légitimité des raisons relatives qui peuvent valoir de manière interpersonnelle et impartiale. Autrement dit, le solipsisme métaphysique ne peut pas être rationnel, mais la morale étant elle-même rationnelle pour Nagel, le solipsisme ne peut pas non plus être moral. On ne peut pas plus se satisfaire de la réduction subjectiviste opérée par le solipsisme que légitimer le rejet ou l'indifférence vis-à-vis des raisons pouvant être avancées par autrui : ces raisons sont toujours au moins en puissance les miennes aussi, en tant que raisons objectives, justifiées et réelles.

Toutefois les raisons neutres et relatives sont *également* objectives et valables, et les secondes ne jamais motivantes que pour l'agent lui-même. Dès lors la reconnaissance altruiste ou impartiale d'autrui et de ses raisons, et la considération impartiale supérieure de l'ensemble de nos raisons et des siennes, n'interdisent nullement que nous privilégiions nos propres raisons relatives ; ce qui aboutirait paradoxalement à un altruisme formel légitimant une forme non plus de solipsisme, mais d'égoïsme substantiel. C'est là que nous proposons de relier ces considérations à la question politique du « mythe de l'intériorité », que Nagel permet d'aborder à partir de ses réflexions sur la tension entre partialité et impartialité.

PARTIALITÉS, SOUVERAINETÉ ET SOLIDARITÉ : LES LIMITES ÉPISTÉMIQUES, MORALES ET POLITIQUES DU MYTHE COSMOPOLITIQUE

La défense de la souveraineté de la raison et de notre capacité à intégrer les points de vue en direction de l'objectivité pourrait laisser espérer que chacun et chacune de nous devienne rationnellement plus altruiste ou éthiquement impartial, c'est-à-dire plus sensible à l'ensemble des demandes, revendications, plaintes et propositions avancées par n'importe quel autre individu de façon rationnelle et justifiée. Un

tel espoir pourrait prendre le visage politique du cosmopolitisme, en visant une forme d'unité et de justice mondiale par-delà les frontières étatiques. Toutefois Thomas Nagel rejette cet espoir, pour deux raisons concaténées qui sapent chacune une condition de la visée cosmopolitique, et se combinent en un troisième blocage.

La première des conditions du cosmopolitisme serait l'extension et l'amélioration de notre rationalité impartiale : plus nous la développerions, ainsi que notre prise en compte des points de vue de chacun et des raisons légitimes qu'ils peuvent porter, plus nous serions à même de dépasser les égoïsmes et les intérêts étroits qui constituent ou tolèrent du moins les replis dans l'intériorité et les injustices. Mais pour Nagel, cette rationalité impartiale ne peut être attendue spontanément des individus, dont les raisons relatives et les partialités légitimes peuvent résister aux efforts et sacrifices qu'elle requiert. Elle doit donc être mise en œuvre voire imposée au niveau politique impersonnel, par des obligations politiques reposant sur la mobilisation de raisons neutres et impartiales relevant de la responsabilité de l'État et ses institutions[28]. Il faudrait alors que la gouvernance politique fasse preuve, d'emblée, de bonne volonté impartiale, et donc d'une politique plus éthique, c'est-à-dire plus rationnelle et tournée vers la prise en compte morale de ce qui est bon en soi et de l'humanité en général[29]. Le problème pour Nagel est que la plupart des politiques sont en réalité menées au nom d'intérêts locaux, spécifiques et égoïstes, et justifiées de façon rationnellement infondée[30]. Cette faiblesse de la rationalité dans les discours et débats politiques, ainsi que les soupçons qu'elle alimente, font selon lui perdre confiance aux individus et sapent le sentiment[31] d'appartenir à une même communauté morale élargie à l'échelle mondiale. Les intérêts, la concurrence et les escroqueries rationnelles limitent donc au niveau

28 Notamment dans les cas où le débat démocratique achoppe, les raisons en jeu étant également valables, l'État peut et doit ultimement trancher, étant détenteur de l'autorité politique légitime.

29 T. Nagel « Reasons and National Goals », *Science*, vol. 177, 1er septembre 1972, p. 766-770.

30 Selon Nagel la plupart des arguments politiques mobilisant la notion d'intérêt nuisent soit aux libertés individuelles, soit à l'égalité des individus, et sont donc des sophismes au service des intérêts de quelques-uns seulement. Il critique aussi dans plusieurs articles les justifications conséquentialistes qui sont apportées à des décisions politiques qu'il qualifie de criminelles ou d'impitoyables, voir « War and Massacre » et « Ruthlessness in Public Life » dans *Mortal Questions*, *op. cit.*

31 T. Nagel, « Reasons and National Goals », *op. cit.*, p. 769.

politique intérieur le développement de notre capacité à l'objectivité et au souci impartial pour autrui.

Ne pourrait-on alors pas, surtout dans notre monde actuel globalisé et connecté, envisager que l'on puisse sortir de l'intériorité nationale, la révéler comme n'étant qu'un idéal fantasmé voire mythologique d'une solidarité intérieure nationale[32], et trouver dans le cosmopolitisme les moyens de penser une impartialité réellement étendue à l'ensemble de la communauté humaine ? Ce serait là la seconde condition du cosmopolitisme, qui pose qu'il n'y a aucune raison valable de limiter les droits, les biens, les ressources, et la justice plus généralement à des communautés telles que les peuples et les États. Mais Nagel rejette cette possibilité, car selon lui[33], malgré l'attrait de l'idéal *moral* cosmopolitique, la justice demeure un concept politique qui dépend d'institutions souveraines et ne peut les dépasser. C'est ce qu'il appelle la « conception politique » de la justice, appelée aussi la thèse institutionnaliste, et qu'il défend en s'appuyant sur Hobbes et John Rawls[34]. Selon cette thèse, c'est seulement au sein d'institutions souveraines, c'est-à-dire douées d'une autorité effective et suprême, que la valeur de justice peut prendre son sens et son effectivité, et que les demandes de justice, d'égalité et, dans le cas démocratique, de justification des politiques mises en œuvre, peuvent émerger. Cette thèse fonde selon Nagel deux obstacles à la visée cosmopolitique.

Le premier est que les institutions internationales actuellement en place ne sont pas, aux yeux de Nagel, souveraines. Parce qu'elles dépendent de l'association volontaire et coopérative des États qui y participent, et parce que cette association dépend elle-même des relations de marchandages et d'intérêts communs entre les États, elles sont conditionnées à ces volontés et intérêts variables. Elles ne disposent donc pas d'une autorité de type supra-étatique ni d'indépendance, et ne

32 Nous avançons cette hypothèse ; Nagel ne parle pas de mythe ou de fantasme national, mais il déplore en revanche ce qui se passe au nom de l'expression nationale, et de l'identification raciale, linguistique ou culturelle. Voir Nagel, T., *Égalité et partialité*, *op. cit.*, p. 189-190.

33 T. Nagel, « The Problem of Global Justice », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 33, n° 2, 2005, p. 113-147, republié dans *Secular Philosophy and the Religious Temperament*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 61-91.

34 J. Rawls, *Paix et démocratie : le droit des peuples et la raison publique* (1e pub. *The Law of Peoples. With the Idea of Public Reason Revisited*, Harvard University Press, 1999), trad. Bertrand Guillarme, Paris, Éditions La Découverte, 2006.

sont pas en mesure de remplir la clause d'impartialité que Nagel place au cœur de la justice et de la solidarité : elles reflètent des fins et des intérêts partiaux, qui sont ceux des États les plus puissants et non ceux de tous les États, encore moins ceux des individus[35]. Nagel reconnaît que de nouvelles institutions internationales tendent à présenter une autorité plus satisfaisante ; mais elles n'en demeurent pas moins, selon lui, tributaires des États qui les animent, de leurs volontés et intérêts particuliers et partiaux, et non en relation avec les individus[36].

Le deuxième obstacle qui découle de la thèse institutionnaliste de Nagel est qu'au niveau des individus justement, le souci de justice dépend de ce qui est défini comme des exigences et capacités légitimes. Or cette légitimité est limitée selon lui par l'État-nation et par une solidarité interne à cette réalité politique. La solidarité est d'abord et avant tout locale, communautaire, exclusive de ce qui se trouve en dehors d'elle ; mais puisque Nagel pose l'équation entre justice, légitimité et institutions souveraines, seules ces dernières peuvent porter les demandes de justice d'une communauté qui se définit justement à travers elles. Même si Nagel déplore que cette solidarité prenne le visage du chauvinisme, du nationalisme, du racisme, etc., il souligne que ces tensions entre « nous » et « eux », entre dedans et dehors, entre juste et injuste constituent un moteur essentiel de la vie sociale[37], et même de tout progrès possible vers plus d'impartialité. Le sens de la communauté est d'abord local et intérieur, et s'il rend possible notre engagement dans des exigences morales, sociales et politiques de justice, il marque aussi les bornes de notre solidarité. Celle-ci serait donc un élément central de l'extension de la rationalité et de la justice par-delà toute forme de solipsisme, mais elle aurait une fâcheuse tendance à se diluer et même à se refermer dès lors qu'elle exigerait un engagement pratique et politique pour ceux qui ne sont pas nos concitoyens.

---

35 Précisons que Nagel rejette la possibilité mais aussi la visée d'un gouvernement mondial, tout en espérant « un développement progressif d'une certaine souveraineté internationale » qui se jouerait notamment sur le plan légal avec les droits de l'homme. Toutefois, il considère que cette souveraineté internationale ne pourrait au mieux que découler « du développement d'une notion commune du bien et du mal en politique », et ne serait pas pour autant capable d'assurer une forte protection internationale des individus. Voir Nagel, T., *Égalité et partialité*, *op. cit.*, p. 187-188.

36 T. Nagel, « The Problem of Global Justice », *op. cit.*, p. 83-84.

37 T. Nagel, *Égalité et partialité*, *op. cit.*, p. 190.

Sortir du « mythe de l'intériorité » subjective ne donne donc pas nécessairement lieu à un tout-extérieur interpersonnel, impartial et solidaire, à un cosmopolitisme désétatisé comme le rejette Nagel ; cela nous confronte à différentes sphères de rationalité potentiellement exclusives les unes des autres, autrement dit à des intériorités épistémiques, morales et politiques qui sont plus concurrentes qu'altruistes. Ces intériorités délimitent et restreignent simultanément les solidarités qui motivent, encadrent et acceptent les exigences de la justice sociale, refermant donc l'extension de l'idéal cosmopolitique de justice aux bornes d'un « nous » toujours particulier et exclusif des autres. Pouvons-nous nous contenter de cette conclusion pessimiste voire défaitiste ? Quel est l'intérêt de poser cette thèse de la dualité des points de vue, si c'est pour aboutir *in fine*, après avoir donné les moyens de se sortir du solipsisme métaphysique, épistémologique et moral, à une légitimation désenchantée d'un solipsisme politique modéré ?

PISTES CRITIQUES

L'interprétation que propose Nagel de la cohabitation en nous des deux points de vue constitue une alternative au solipsisme, en refusant l'unicité de la perspective subjective et la limitation de notre saisie rationnelle du réel qu'elle implique. Mais là où ses réflexions offrent la possibilité d'issues rationnelles, altruistes et cosmopolitiques au solipsisme moral et politique, il la ferme pourtant en identifiant un cercle vicieux entre rationalité impartiale et partialités ou solidarités socio-politiques. Ce blocage découle toutefois de plusieurs faiblesses dans l'argumentation globale de Nagel, telle que nous l'avons exposée et reconstruite jusqu'ici. On peut accepter sa thèse de la dualité des points de vue et de notre capacité rationnelle à développer la reconnaissance altruiste et impartiale d'autrui, et on peut également accepter son insistance sur les résistances légitimes des différents types de partialité et sur les conflits de priorité entre les raisons d'agir. Mais le cœur des difficultés repose dans ses thèses politiques, que l'on peut critiquer depuis plusieurs entrées.

La première consiste à souligner que le saut entre partialité personnelle et impartialité politique, et plus spécifiquement sur le plan

politique entre solidarités locales et solidarité humaine, n'en est un que dans la mesure où l'on présuppose que les raisons relatives de chacun ont plus de poids que les raisons relatives d'autrui et que les raisons neutres – bref, où l'on présuppose un type de raisonnement égoïste. Cela revient à nier la possibilité, pourtant avancée par Nagel, d'un raisonnement altruiste ou impartial supérieur, ainsi que de sa mise en œuvre dans les questions politiques. Et cela contredit aussi son rejet de la possibilité de hiérarchiser ou peser de façon systématique et absolue les différentes raisons objectives possibles. En tenant compte de ces deux critiques, on pourrait pousser au-delà des bornes de la communauté politique, que Nagel présuppose se confondre avec les frontières de l'État-nation, la piste de la délibération publique démocratique. Il serait possible d'envisager des modalités démocratiques plus ouvertes, d'une part dans une dynamique comme celle examinée actuellement par les théories de la démocratie délibérative ou participative[38], lesquelles envisagent des modes plus souples, plus variés et plus inclusifs de prise en compte des opinions des citoyens à l'intérieur même d'un État, et d'autre part dans la perspective de ne pas nécessairement réduire la citoyenneté au territoire ou à la souveraineté[39], et donc de penser une citoyenneté démocratique débordant des frontières étatiques. Car si l'on accepte, avec Nagel, de considérer que nous sommes d'emblée capables de reconnaître et d'intégrer autrui ainsi que ses raisons dans nos propres raisonnements, et que le débat démocratique peut avoir en lui-même des vertus épistémiques, il n'y a *a priori* pas plus de raison de penser que cette reconnaissance sera freinée par notre propre partialité que d'envisager qu'elle puisse permettre de hisser progressivement nos argumentations respectives vers plus d'impartialité et de solidarité, à l'échelle tant nationale qu'internationale.

Notre second argument est que l'impossibilité, selon Nagel, de développer une impartialité et une solidarité politiquement effectives sur le plan mondial découle de l'idée selon laquelle ce sont des formes étroites d'appartenance, de reconnaissance et d'obéissance politiques qui

38 Voir notamment Estlund, D., *L'autorité de la démocratie. Une perspective philosophique*, Paris, Hermann, 2011 ; Landemore, H., « Beyond the Fact of Disagreement ? The Epistemic Turn in Deliberative Democracy", *Social Epistemology*, 4 mai 2017, vol. 31, nº 3, p. 277-295 ; Mansbridge, J., "La place de l'intérêt particulier et le rôle du pouvoir dans la démocratie délibérative », *Raisons politiques*, vol. 2, nº 42, 2011, p. 47-82.

39 Voir C. Colliot-Thélène, *La démocratie sans « Demos »*, Paris, PUF, 2011.

conditionnent les considérations de solidarité et de justice. Or son partipris en faveur du principe de souveraineté est discutable, et combiné à un constat empirique partiel sur l'état et les capacités des institutions politiques en général. Car rien ne fonde la restriction de toute autorité politique légitime à l'État-nation seul, et donc de la souveraineté politique à la souveraineté nationale ; l'Union européenne est un exemple de construction politique supranationale, dotée d'une autorité légitime et démocratique et en ce sens d'une souveraineté spécifique, et il y a aussi des États fédéraux multinationaux qui présentent autorité, légitimité et souveraineté, comme la Belgique ou les USA.

Troisièmement la manière dont Nagel remobilise la conception de la souveraineté de Hobbes revient à la placer en amont du droit, et à nécessairement faire de la solidarité une sorte d'idéal naïf bien éloigné des intérêts et des égoïsmes qui sont au cœur des rapports entre les individus. Mais cela revient à subordonner la morale à la politique et au droit, et le droit à la force (humaine ou divine, d'ailleurs). Or notre capacité à l'altruisme rationnel semble bien plutôt rendre possible la solidarité en amont de toute autre considération juridique et politique. On pourrait ici enrichir cette thèse de Nagel des considérations sociologiques de Durkheim et Duguit[40], en soulignant que l'idée même de souveraineté est un mythe : il y aurait d'abord la solidarité sociale, dont découlent le droit et la citoyenneté, que l'État doit ensuite transcrire dans ses institutions et ses lois. Une telle approche permet de penser que là où il y a reconnaissance rationnelle d'autrui et engagement pratique de type altruiste ou solidaire, alors il y a bel et bien les prémisses d'exigences de justice, lesquelles ne sont pas forcément limitées aux bornes de la « nation ». L'impartialité dont nous sommes tous épistémiquement et moralement capables, et qui inclut la reconnaissance des partialités légitimes d'autrui, peut certes toujours se heurter à nos propres partialités intéressées ou égoïstes ; mais elle peut aussi rendre possible cette extension progressive du droit et de la conception cosmopolitique de la justice, que Nagel juge utopique parce qu'il en fait un idéal distant et non un corollaire immédiat de notre capacité à la solidarité. Dans

40 E. Durkheim, *De la division du travail social*, (1893) ; L. Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive* (1901). On peut également revenir à une proposition de défense de la solidarité comme fondement de toute moralité, comme le propose David Wiggins. Voir D. Wiggins, *Ethics : Twelve Lectures on the Philosophy of Morality* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006.

cette logique, nous n'exigerions pas plus de justice ou de solidarité *parce que* et *dans la mesure où* nous sommes les citoyens de tel État, ce qui supposerait d'ailleurs, de façon infondée, que parce que nous sommes concitoyens d'un État-nation, nous sommes nécessairement dans une logique de solidarité. Ce serait plutôt d'abord, et au contraire, parce que nous avons avec d'autres êtres humains certaines relations de solidarité, que nous pourrions émettre des exigences d'impartialité et de justice, et donc solliciter les États et les institutions sur le plan du droit[41].

Enfin, et cette dernière objection est de type empirique, nous remarquons que la thèse institutionnaliste de Nagel repose en grande partie sur le constat pessimiste des rapports de force et des égoïsmes plus ou moins éhontés des États sur le plan international. Mais c'est là affaiblir excessivement la fonction et les capacités de certaines institutions internationales déjà existantes, et notamment du droit international : l'ONU, la Cour pénale Internationale, les tribunaux pénaux internationaux, mais aussi l'OMC, le FMI ainsi que des ONG comme Amnesty International sont autant d'institutions qui jouent un rôle crucial dans la défense, l'élaboration et l'évaluation des exigences de justice et de la protection des droits fondamentaux. Or elles jouissent d'une autorité et d'une effectivité distinctes de celles présentées par les souverainetés nationales. Si les partialités légitimes tant des individus que des États peuvent freiner l'aspiration à une justice et une solidarité de type cosmopolitique, des institutions existent qui sont en mesure de porter l'impartialité supérieure qui, dans la division morale du travail proposée par Nagel, ne peut être le fruit que de l'État.

CONCLUSION

Les réflexions de Nagel offrent une voie interprétative permettant de dépasser les apories du solipsisme de façon dynamique et dialectique, en posant la dualité des points de vue, leurs liens à la rationalité objective

41 Il nous semble que cette conception permet d'ailleurs de mieux rendre compte des nombreuses situations, créées par les mouvements migratoires, les fluctuations des frontières ou encore la globalisation des moyens de communication, dans lesquelles les individus se mobilisent politiquement et socialement en faveur d'autres qui ne sont pas leurs concitoyens, parfois indépendamment ou contre les politiques de leur propre État.

et la diversité des raisons que nous pouvons prendre en compte, peser et placer au fondement de nos choix moraux et politiques. Mais nous considérons alors que la division des points de vue constitue moins une limitation de la sortie hors des intériorités individuelles, communautaires et politiques, que ce qui rend au contraire possible la visée délibérative, démocratique et solidaire d'une justice et d'une impartialité cosmopolitiques. Si la résistance du « moi » et du « nous » présente une grande force d'inertie, elle est surtout rendue apparemment insurmontable par la conception fermée de la politique et du droit qu'avance Nagel. Car bien qu'il pose un lien de complémentarité nécessaire entre morale et politique, il finit en réalité par les hiérarchiser et les dissocier : les États sont égoïstes, les citoyens ne sont solidaires que dans les limites de leur État, et ce parce que la solidarité est définie non par la morale mais par la politique et le droit, lui-même défini comme le produit d'institutions étatiques souveraines. Pourtant le droit peut être pensé comme l'expression d'exigences morales, et la condition des institutions politiques. Cette perspective juridique, outre l'éclairage qu'elle apporterait sur les rôles et interactions des institutions, des États et des individus à l'échelle internationale, serait aussi susceptible d'amener le principe de publicité, lequel est au cœur de la visée de justice et de paix, et qui est d'ailleurs le pôle opposé et nécessaire de l'intériorité fermée du solipsisme. Si l'on peut donc réfuter le « mythe de l'intériorité » sur les plans à la fois métaphysiques, épistémologiques et moraux, alors il s'agirait de substituer à ce mythe des engagements pratiques en faveur de l'ouverture et de la publicité : ils ne pourraient être pleins et effectifs que dans la délibération démocratique et dans le droit, eux-mêmes conditionnés par notre capacité à l'impartialité et à l'altruisme, et dans lesquels la conflictualité des points de vue est assumée et jugée de manière à la fois objective et substantielle.

Blondine Desbiolles
Université de Lyon
Institut de recherches
philosophiques de Lyon (IRPhiL)

RÉSUMÉS/*ABSTRACTS*

Isabelle Delpla, « Introduction. Mythes de l'intériorité, de la critique d'un mythe à celle d'un autre ? »

Cette introduction définit et thématise le solipsisme politique (dont le mythe de l'intériorité est une déclinaison) par analogie avec le solipsisme métaphysique. On vise ici l'isolement de l'État des autres l'États et non seulement l'isolement de l'individu. Le solipsisme étatique, comme ignorance de l'étranger, est un problème spécifique, à distinguer du nationalisme. Peut-on alors le réfuter comme sa version métaphysique ? Quel rôle peut jouer la philosophie du langage de Wittgenstein ?

Mots clés : solipsisme métaphysique, solipsisme politique, mythe de l'intériorité, individualisme, cosmopolitisme.

Isabelle Delpla, *"Introduction. Myths of interiority, from the critique of one myth to that of another?"*

This introduction defines and thematizes political solipsism (the myth of interiority being one of its versions) by analogy with metaphysical solipsism. We target here the isolation of the state from other states and not only the isolation of the individual. State solipsism, i.e. ignorance of the foreign, is a specific problem, to be distinguished from nationalism. Can we then refute it in the same way as metaphysical solipsism? What can be the role of Wittgenstein's philosophy of language?

Keywords: metaphysic solipsism, political solipsism, myth of interiority, individualism, cosmopolitism.

Isabelle Delpla, Emmanuel Pasquier, Olivier de Frouville, Bruno Gnassounou et Benjamin Bourcier, « Dialogue avec Jacques Bouveresse »

Quelles sont les implications politiques et juridiques du Mythe de l'intériorité ? Jacques Bouveresse revient sur le silence de Wittgenstein à ce sujet, et le rapport des philosophes –souvent désastreux – à la politique. Il analyse l'analogie entre mythes de l'intériorité épistémique et politique et

l'apport de Kraus à la critique du solipsisme national. On envisage ensuite un parallèle entre Wittgenstein et Kelsen dans sa critique du solipsisme étatique et la critique du solipsisme par Musil.

Mots-clés : mythe de l'intériorité, solipsisme, nationalisme, droit international, Wittgenstein, Hans Kelsen, Robert Musil.

Isabelle Delpla, Emmanuel Pasquier, Olivier de Frouville, Bruno Gnassounou et Benjamin Bourcier, *"A conversation with Jacques Bouveresse"*

What are the political and legal implications of Bouveresse's Myth of Interiority? Jacques Bouveresse comments on Wittgenstein's silence in political matters, and on philosophers' relationship to politics – often disastrous. He analyzes the analogy between myths of epistemic and political interiority and Kraus' contribution to the critique of national solipsism. We then consider a parallel between Wittgenstein and Kelsen in his critique of state solipsism and Musil's critique of solipsism.

Keywords: myth of interiority, solipsism, nationalism, international law, Wittgenstein, Hans Kelsen, Robert Musil.

Benjamin Bourcier, « L'international comme système de coopération minimale ? De la démystification du langage à la critique du "mythe de l'intériorité politique" chez Jeremy Bentham »

La philosophie utilitariste de Jeremy Bentham utilise les pouvoirs critiques du langage – sous les apparats de la « théorie des fictions » – pour repenser l'État à l'international. Plutôt que de présenter Bentham comme un théoricien classique de l'internationalisme libéral, nous expliquerons comment la critique du « mythe de l'intériorité politique » est au cœur de son entreprise réformatrice conduisant à une nouvelle conception de l'État et de l'international fondée sur le principe utilitariste.

Mots clés : langage, théorie des fictions, État, utilitarisme, international, Jeremy Bentham.

Benjamin Bourcier, *"The international as a system of minimal cooperation? From the demystification of language to the critique of the 'myth of political interiority' in Jeremy Bentham"*

Jeremy Bentham's utilitarian philosophy uses the critical powers of language – under the guise of « theory of fictions » – to rethink the State internationally. Rather than presenting Bentham as a classic theorist of liberal internationalism, we will explain how criticism of the « myth of political interiority » is at the heart of his reformist

enterprise leading to a new conception of the State and the international based on the utilitarian principle.

Keywords: language, theory of fictions, State, utilitarianism, internationa, Jeremy Bentham.

Clotilde NOUËT, « Critiques du solipsisme et critique de l'État-nation chez Habermas »

Partant de la relation intersubjective dans le langage, Habermas oppose un paradigme dit « de l'entente » au mentalisme des philosophies de la conscience. Rejettant le modèle solipsiste sur le plan épistémologique, ce paradigme peut aussi se substituer au modèle hobbesien du « contrat ». Habermas critique les limites de l'État-nation moderne : celui-ci, tel qu'il est conçu par analogie avec l'individu hobbesien de l'état de nature, peut faire l'objet d'une critique politique du solipsisme.

Mots-clés : solipsisme, entente, État-nation, espace public, communication.

Clotilde NOUËT, *"Critiques of solipsism and critique of the nation state in Habermas"*

Starting from the intersubjective relationship in language, Habermas opposes to the mentalism the philosophies of consciousness a paradigm of "understanding" (Verständigung). This paradigm rejects epistemological solipsism and, it can as well be used to replace the Hobbesian model of the "contract". The focus is on Habermas' critique of the modern nation-state: conceived by analogy with the Hobbesian individual of the state of nature, it can be the object of a political critique of solipsism.

Key words: solipsism, understanding, Nation-state, public space, communication.

Bruno GNASSOUNOU, « Groupe, règle et politique. Réflexions »

Peut-on établir un parallèle entre les faiblesses d'une certaine conception cartésienne de l'intériorité des individus humains et d'autre part les critiques dirigées contre une conception « holiste » des groupes politiques, érigés en « individus collectifs » et dotés d'une intériorité de groupe ? La réponse est non. Dans le débat avec le cosmopolitisme, l'article se propose de montrer qu'en philosophie politique, on ne peut se passer des idées modernes de nation et de souveraineté.

Mots clés : institutions, individus collectifs, règles, contrat, autorité.

Bruno Gnassounou, *"Group, rule, and politics. Reflections"*

Can a parallel be drawn between the weaknesses of a certain Cartesian conception of human individuals' interiority, on the one hand, and the problems facing a "holistic" conception of political groups, viewed as "collective individuals" and as possessors of group interiority, on the other hand? The answer is no. In the context of the debate surrounding cosmopolitanism, this article argues that in political philosophy, one cannot do without the intertwined modern ideas of Nation and Sovereignty.

Keywords: institutions, collective individuals, rules, contract, authority.

Corentin Lelong, « MacIntyre critique du mythe de l'intériorité. Une citadelle face aux barbares et aux cosmopolites »

Cet article examine le passage de la critique du mythe de l'intériorité épistémique à celle du mythe de l'intériorité politique, à partir des travaux d'Alasdair MacIntyre nourris par la critique wittgensteinienne du solipsisme. MacIntyre, plutôt que d'opter pour une perspective cosmopolite, fustige ceux qui prétendent s'élever au-dessus des communautés et des traditions. Il trace ainsi ce qu'il pense être, à tort, une ligne médiane entre un communautarisme borné et un cosmopolitisme débridé.

Mots-clés : MacIntyre, mythe de l'intériorité, cosmopolitisme, communautarisme, solipsisme.

Corentin Lelong, *"MacIntyre's critique of the myth of interiority. A fortress in the face of barbarians and cosmopolitans"*

This paper extends the epistemic critique of the interiority myth at a political level. To this end, it takes as its starting point the work of Alasdair MacIntyre rooted in the Wittgensteinian critique of solipsism. Rather than opting for a cosmopolitan option, MacIntyre lambasts those who claim to rise above communities and traditions. In doing so MacIntyre engages himself wrongly on a middle road between an exclusionary communitarianism and an overinclusive cosmopolitanism.

Keywords: MacIntyre, interiority myth, cosmopolitanism, communitarianism, solipsism.

Blondine Desbiolles, « Altruisme, solidarité et État-nation selon Thomas Nagel. Les limites de la rationalité comme limites de la justice ? »

Cet article reconstruit la manière dont Thomas Nagel lie solipsisme métaphysique, épistémique et moral, et les rejette par une défense rationaliste

de l'objectivité, de l'altruisme et de l'impartialité. Il montre que ces thèses ne conduisent toutefois pas au cosmopolitisme, Nagel limitant la justice impartiale à la solidarité et l'intériorité politiques. Il critique les présupposés de cette dernière limitation, et défends la cohérence du cosmopolitisme avec ses thèses anti-solipsistes.

Mots-clés : solipsisme, points de vue, objectivité, impartialité, justice, cosmopolitisme.

Blondine DESBIOLLES, *"Altruism, solidarity, and the nation state according to Thomas Nagel. The limits of rationality as the limits of justice?"*

This paper reconstructs the way Thomas Nagel connects metaphysical, epistemic and moral solipsism, and rejects them by a rationalist defence of objectivity, altruism and impartiality. It shows that these theses do not, however, lead to cosmopolitanism: Nagel limits impartial justice to solidarity and political interiority. This paper criticizes the presuppositions of this last limitation, and defends the coherence of cosmopolitanism with his anti-solipsist theses.

Keywords: solipsism, points of view, objectivity, impartiality, justice, cosmopolitanism.

« Éthique, politique, religions » est une revue biannuelle, gérée par l'Institut de recherches philosophiques de Lyon (IRPhiL, Université Lyon 3). Elle est centrée sur l'étude philosophique des sociétés contemporaines et de leur généalogie. Elle comprend des cahiers thématiques, des éditions ou traductions de textes de référence, des varias et des recensions d'ouvrages, français ou étrangers. Les articles peuvent être publiés en français ou en anglais. Tous les textes sont soumis à une double expertise en double aveugle, réalisée par les membres des trois comités de la revue, ou, dans certains cas, par des experts extérieurs.

Les propositions d'articles sont à envoyer à

IRPhiL
18, rue Chevreul
69007 Lyon

ou par mail à romain.carnevali@univ-lyon3.fr

La revue *Éthique, politique, religions* est publiée, en version papier et en version électronique, aux éditions Classiques Garnier.

CLASSIQUES
GARNIER

Bulletin d'abonnement revue 2020

Éthique, politique, religions

2 numéros par an

M., Mme :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

Téléphone : Fax :

Courriel :

Prix TTC abonnement France, frais de port inclus		Prix HT abonnement étranger, frais de port inclus	
Particulier	Institution	Particulier	Institution
■ 51 €	■ 51 €	■ 59 €	■ 59 €

Cet abonnement concerne les parutions papier du 1er janvier 2020 au 31 décembre 2020.

Les numéros parus avant le 1er janvier 2020 sont disponibles à l'unité (hors abonnement) sur notre site web.

Modalités de règlement (en euros) :

- Par carte bancaire sur notre site web : www.classiques-garnier.com
- Par virement bancaire sur le compte :
  Banque : Société Générale – BIC : SOGEFRPP
  IBAN : FR 76 3000 3018 7700 0208 3910 870
  RIB : 30003 01877 00020839108 70
- Par chèque à l'ordre de Classiques Garnier

Classiques Garnier
6, rue de la Sorbonne – 75005 Paris – France
Fax : + 33 1 43 54 00 44
Courriel : revues@classiques-garnier.com

mis à jour le 22/10/2019

Abonnez-vous sur notre site web :
www.classiques-garnier.com