



## Recensions (mai 2013)

Ce numéro est le premier d'une nouvelle série, dont l'ambition est la recension régulière de la littérature francophone, anglophone et germanophone dans le domaine de la phénoménologie.

Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2012, 407 pages, 32 €. ISBN 978-2-13-059056-9.

La parution de *Par-delà la révolution copernicienne*, premier volume de ce qui s'annonce comme un imposant triptyque<sup>1</sup>, offre à la fois une clarification et un prolongement inédits du programme husserlien d'une phénoménologie transcendantale. Quoique le titre de l'ouvrage puisse le laisser supposer un bref instant, il n'entre aucunement dans les intentions de Dominique Pradelle de revenir à une position réaliste — « ptolémaïque » —, en deçà du geste copernicien opéré par Kant en 1781 dans la *Kritik der reinen Vernunft*. Au contraire, D.P. se propose de prolonger l'effort kantien consistant à fonder les structures *a priori* de l'objet apparaissant sur les structures invariantes du sujet connaissant (interprétation heideggerienne) ou sur les exigences subjectives de validité objective de la connaissance (interprétation marbourgeoise), en l'intensifiant par la critique husserlienne qui vise à soustraire la conscience pure de la règle de la chose mondaine et à empêcher son identification à un substrat dont les facultés seraient les propriétés. À travers une série de discussions serrées entre Kant, Husserl et leurs interprètes (Heideg-

---

<sup>1</sup> Un triptyque dont les prochains volumes devraient s'intituler, respectivement, *Généalogie et historicité de la raison* et *Archéologie du logos*.

ger, Cavallès et les différentes écoles néokantiennes), D.P. parvient à dégager les linéaments d'une phénoménologie transcendante qui ne soit plus menacée par les risques d'une anthropologisation ou d'une psychologisation du Je transcendantal et de ses facultés (sensibilité, imagination, entendement, raison). Il pose alors dans toute son acuité le problème de la nature du transcendantal.

La radicalisation proprement phénoménologique du geste copernicien est l'ouverture, grâce à l'*epochè*, à la dimension transcendante : par cette conversion du regard, le phénoménologue quitte le domaine de l'objectivité mondaine pré-donnée pour accéder à celui de la phénoménalité pure (p. 350). Le renversement copernicien, origine de la fondation transcendante du savoir, ne peut dès lors s'accomplir authentiquement qu'au moment où est atteinte et reconnue la conscience pure, pour laquelle tout étant est un objet (*Gegen-stand*) réductible au sens intentionnel qu'elle lui a octroyé. Par ce geste, la phénoménologie husserlienne entérine et dépasse, selon D.P., la révolution copernicienne. Cette mise au jour de la conscience pure s'accompagne par ailleurs, remarque-t-il, d'un double geste de neutralisation, qui vise à poursuivre la « dépsychologisation » et la « désanthropologisation »<sup>1</sup> de la sphère transcendante : d'une part, la différence entre subjectivité finie et infinie est abolie et, d'autre part, la distinction entre le phénomène et la chose en soi est récusée. Par là, l'*ego* pur se trouve préservé de toute contamination mondaine et de toute réduction à un substrat doté d'un fonds éidétique constant (p. 363).

Il résulte cependant de cette ultime purification du champ transcendantal une inversion méthodique du geste de renversement copernicien : là où on aurait pu croire à l'idée d'un pouvoir de constitution total des objets par la conscience, on découvre la thèse selon laquelle « chaque catégorie d'objets (tempo-objet, objet spatial, chose matérielle, être animé, personne, société, idéalité, etc.) prescrit au sujet la légalité de ses modes d'apparition, ainsi que le style des actes subjectifs nécessaires à l'effectivité de son apparaître » (p. 363). Les facultés passent ainsi d'un sens psychologique à un sens transcendantal, en devenant les structures éidétiques du sujet, ordonnées selon la légalité d'essence des différentes catégories d'objets. S'ouvre alors un *circulus vitiosus* : les catégories d'objets prescrivent au sujet leur mode de

---

<sup>1</sup> Dans le cadre de cette recension, je ne reviendrai pas sur la critique (néokantienne, husserlienne et heideggérienne) du psychologisme et de l'anthropologisme kantien, qui occupe une large part de l'ouvrage ; il me paraît en effet plus essentiel de me consacrer à une exposition des lignes de force du livre de D.P. et des perspectives novatrices qu'il propose.

donation déterminé, alors que l'on pensait que la subjectivité transcendantale était chargée de constituer ses objets. Or, comme le résume D.P. : comment peut-on admettre le paradoxe selon lequel le sujet serait le produit de ses produits ? D.P. se propose de répondre à cette question en trois étapes.

1° L'idée selon laquelle les lois d'essence sont *constituées a priori* par le sujet n'est aucunement réductible à l'idée selon laquelle les lois d'essence sont *instaurées* par le sujet. On ne peut identifier constitution et instauration ; ce que l'on appelle constitution signifie la validité des lois d'essence dans la mesure où elles sont reconnues dans leur évidence par un sujet. De cette rigoureuse distinction procède une scission du concept générique d'*a priori* en trois espèces : *a priori* noématique, *a priori* noétique et *a priori* de corrélation. En associant les critiques contre le subjectivisme kantien à cette scission terminologique, la déssubjectivation des trois types d'*a priori* entraîne, respectivement pour ces derniers, (1) un règne des lois d'essence, auquel le sujet ne peut que se soumettre en le reconnaissant, (2) la soustraction des actes subjectifs à quelque nature humaine invariante et (3) l'indépendance des lois qui régissent le rapport entre les types d'objets et les modes de donnée subjectifs. Dans la perspective de D.P., l'*a priori* de corrélation est érigé en véritable absolu phénoménologique : le sujet transcendantal n'apparaît plus comme auto-fondateur et unique créateur de tout sens et de toute légalité, mais se métamorphose bien plutôt en un ensemble de structures *anonymes* et *éidétiques* de l'apparaître, selon lesquelles se déclinent les divers types d'objets d'expérience possible qui s'imposent à tout sujet — « quel qu'il soit », insiste D.P. en rappelant la seconde neutralisation husserlienne (p. 369).

2° L'absolutisation de l'*a priori* de corrélation se heurte toutefois à une tension entre deux thèses centrales de l'idéalisme transcendantal phénoménologique — on retrouve donc à nouveau le *circulus vitiosus*. D'une part, la thèse selon laquelle le sujet transcendantal est l'origine absolue du sens ontique et de la validité ontologique, d'autre part, la thèse selon laquelle les structures de l'apparaître sont inféodées aux essences d'objets. Or, ou bien l'étant est réduit à du sens intentionnel ou bien il ne peut pas l'être — mais dans ce cas, c'est la base même de l'idéalisme transcendantal qui s'effondre. Par conséquent, il s'agit de réussir à concilier ces deux thèses, en évitant de les rabattre l'une sur l'autre.

3° Après quelques essais, D.P. débouche finalement sur l'idée originale selon laquelle la constitution subjective est bel et bien l'origine absolue de l'objet — car il est visé comme sens par la conscience —, mais la validation de ce sens n'est pas du ressort du sujet, elle est *non subjective*. De la sorte, D.P. dépasse le « cercle vicieux » en l'assumant : le sujet instaure le

sens noématique mais, une fois celui-ci fixé, il prescrit au sujet les structures régulatrices de sa validation dans l'évidence (p. 374). D.P. renoue ainsi avec l'idée kantienne d'autonomie : le sujet instaure les légalités du sens noématique et accepte de s'y soumettre. En ce sens, ce qui apparaît au départ comme une faute de raisonnement, une faute logique, se manifeste ensuite comme la « situation essentielle de la pensée » (p. 375) — une attitude qui, comme D.P. le remarque lui-même, n'est pas sans rappeler Heidegger.

Cependant, la reconnaissance de ce « cercle » comme régime normal de l'activité théorétique nécessite d'établir une distinction entre les objets de la nature perceptive et les objets culturels — c'est dans cette discrimination des deux types d'objets que culmine la réflexion de D.P. Tandis que la constitution des premiers n'est pas active car elle ne sollicite que les synthèses passives de recouvrement et la corrélation entre une *hylè* passive et les formes légales de l'apparaître de l'objet, la constitution des seconds est le résultat d'une activité spontanément productrice de sens, qui elle-même s'insère dans un horizon d'historicité lui fournissant cette légalité qu'est l'histoire intersubjective. Dans les deux cas, on retrouve un type de *Sinngebung* — la donation de sens intentionnel —, associé à la légalité spécifique qui régit l'apparaître de l'objet — que celle-ci appartienne en propre au « cours hylétique » (p. 375) ou qu'elle soit imposée par l'histoire au sein de laquelle s'insère la conscience. De ces réflexions sur l'origine du sens noématique, qui entraînent la partition entre objets de nature perceptive et objets culturels, s'esquisse progressivement une nouvelle image du champ de l'apparaître, de la conscience.

À la suite de Sartre, D.P. dégage un « *champ de conscience* » ou un « *champ transcendantal anonyme* » (p. 384), assimilable à un champ d'apparaître *a-subjectif* — une perspective qui, bien que D.P. ne la mentionne pas, évoque la phénoménologie a-subjective développée par J. Patočka<sup>1</sup>. De ce fait, que ce soit pour les objets de la perception ou pour les objets culturels, la conscience est soumise aux structures régulatrices anonymes (la passivité primaire, les formations culturelles) qui lui prescrivent le mode de constitution de ses objets. L'*eidos* de la conscience, désormais a-subjective, se fonde sur l'*a priori* de corrélation, qui précède toute partition entre un sujet et un objet, et qui se présente « dans une évidence universelle et anonyme », s'imposant à tout objet pensable et à tout sujet concevable (p. 386). L'absolu phénoménologique (l'*a priori* de corrélation) détermine de la sorte le champ transcendantal *a-subjectif*. Surgit alors une ultime question — qui guidera

---

<sup>1</sup> J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. fr. É. Abrams, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2002.

sans doute les prochains volumes du triptyque —, marquant le retour de la raison cheminant parmi les pratiques scientifiques : comment penser l'historicité des changements de paradigme et des ruptures de styles dès lors que le champ transcendantal, forcé de vivre dans l'anonymat, est soumis à la légalité universelle de l'*a priori* de corrélation ?

L'ouvrage de D.P. est de facture classique. Ce premier volume est essentiellement historique. On aurait cependant aimé que D.P. développe plus en profondeur ses thèses personnelles, qui ne s'esquissent que dans les dernières pages de la conclusion. Mais probablement sont là posés les jalons des volumes suivants, auxquels ne manqueront pas de profiter les patientes analyses historiques exposées dans ce premier volume.

Aurélien Zinco

Adolf Reinach, *Phénoménologie réaliste*, trad. fr. D. Pradelle (dir.), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2012, 334 pages, 35 €. ISBN 978-2-7116-2452-2.

D'abord étudiant puis collègue de Husserl à Göttingen, Adolf Reinach en fut probablement l'un des disciples les plus remarquables. Véritable maître en phénoménologie des membres du Cercle de Munich-Göttingen (composé de philosophes aussi prestigieux que R. Ingarden, E. Stein, W. Schapp, A. Koyré, etc.), ses écrits, guère importants par le nombre et par la taille, mais chacun, selon Husserl, riche en idées et en aperçus<sup>1</sup>, sont dorénavant en partie accessibles au public de langue française. La parution de *Phénoménologie réaliste*, imposant recueil de textes d'A.R., vient ainsi combler une sérieuse lacune dans le champ des études phénoménologiques dans l'espace francophone<sup>2</sup>. Basé sur l'excellente édition des *Sämtliche Werke* dirigée par K. Schuhmann et B. Smith (München, Philosophia Verlag, 1989), le volume *Phénoménologie réaliste*, dont la traduction a été emmenée par D. Pradelle,

---

<sup>1</sup> J. Crosby (éd.), « Reinach as a Philosophical Personality », dans *Aletheia*, 3, p. XI.

<sup>2</sup> Une lacune toutefois déjà partiellement comblée par la parution des textes « De la phénoménologie », trad. fr. P. Secrétan, dans *Philosophie*, 21, 1989 (nouvellement traduit ici par A. Dewalque), « Théorie du jugement négatif », trad. fr. M. B. de Launay, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 101/3, 1996 (traduction revue et améliorée dans ce volume par J.F. Courtine), et l'ouvrage sur les *Fondements a priori du droit civil*, trad. fr. R. de Calan, Paris, Vrin, 2004.

se compose de textes, publiés et posthumes, qui relèvent essentiellement du versant théorique de la pensée d'A.R. — dont on sait qu'elle fut particulièrement prolifique, notamment dans les domaines de la philosophie du droit et de la religion, de l'éthique, de la théorie de la connaissance et, bien sûr, de la phénoménologie.

Du terreau que furent les *Recherches logiques*, la pensée d'A.R. se développa en une phénoménologie « réaliste » — en opposition frontale avec l'idéalisme transcendantal développé par Husserl à partir de 1907 — qui en radicalise et en approfondit les aspects fondamentaux. Dans la conférence « Sur la phénoménologie » qu'il donna en 1914 à Marbourg sur l'invitation de P. Natorp, traduite ici, A.R. revient précisément sur le sens qu'il accorde à la célèbre formule de Husserl, celle qui préconise un « retour aux choses mêmes », lui offrant par là valeur de *leitmotiv* pour la phénoménologie réaliste en train de se constituer. Véritable transformation du « voir naturel », le regard phénoménologique a pour ambition, selon A.R., d'offrir l'accès à la vision directe, non médiatisée des Idées. Intuition de l'essence des genres de conscience possibles, l'attitude phénoménologique s'enquiert de ce qu'elles sont en tant que telles, indépendamment de la singularité de leur existence factuelle, abstraction faite de savoir si, où et quand elles surviennent (p. 34 sq). De la sorte, la conversion au regard phénoménologique signifie le passage de la réalité effective (*Wirklichkeit*) à la pure possibilité ou quiddité (*Washeit*) (p. 17). Le « *Zurück zu den Sachen selbst* » est ainsi moins le retour à une expérience concrète, censée délivrer comment sont les choses en elles-mêmes, de laquelle l'idéalisme phénoménologique transcendantal se serait progressivement éloigné, qu'elle n'est le nom d'une méthode — dont Husserl est l'initiateur dans les *Recherches logiques* et qu'il exposera, pour la dernière fois, dans la première section des *Ideen I* de 1913 — qui, selon A.R., vise à retrouver l'essence des choses dans la concrétude de leur *idéalité* — obtenue en les envisageant sous le jour de leur possibilité, en procédant par « variations ».

Toutefois, comme y insiste avec raison D. Pradelle dans son avant-propos, on se méprendrait si l'on considérait l'intuition éidétique comme le but ultime de la phénoménologie d'A.R. Cette méthode doit être évaluée en tant qu'elle est le moyen pour parvenir à élucider la structure nomologique *a priori* d'un domaine d'essences. De ce fait, il est contingent, par exemple, que deux objets se trouvent l'un à côté de l'autre dans l'espace, mais il relève de l'essence de la droite d'être le plus court chemin entre ces deux objets — et cela n'a aucun sens, pour A.R., de penser qu'il pourrait en être autrement. L'intuition éidétique révèle l'essence quand la variation imaginaire n'est plus permise. Le phénoménologue parvient ainsi à saisir, grâce à l'imagination

pure (p. 51), sans jamais avoir à se confronter à une perception — même une « unique » perception —, dans ce qui devient alors une vision d'essence, l'*eidōs* de ce qu'il appréhende. Où qu'il se trouve dans le monde, le phénoménologue possède un accès aux connaissances ultimes, qui lui sont données dans une évidence irréfutable. Ce caractère apriorique des essences, l'« être-tel nécessaire » (p. 53), appartient, dans la terminologie d'A.R., aux états de choses (*Sachverhalte*). Ils sont *a priori* dans la mesure où, soutient-il, la prédication qu'ils contiennent est exigée dans leur essence, son intuition en délivrant la connaissance finale.

La doctrine des états de choses est très certainement l'un des sommets de la pensée d'A.R. — et confirme pleinement la raison pour laquelle sa phénoménologie peut être qualifiée de « réaliste ». Indépendant de la subjectivité pensante et, plus généralement encore, de tout acte de pensée, le domaine des états de choses est intégralement desubjectivisé et dépsychologisé par A.R. — au point qu'il en vient à soutenir que la nécessité qui caractérise l'*a priori* subsiste en soi et « n'a pas la moindre chose à voir avec le fait de penser et de connaître » (p. 54). Radicalement anti-kantien, on comprend d'emblée pourquoi ce point de vue s'oppose violemment à toute constitution transcendantale des types d'objets et même à toute idée d'une constitution subjective. Par ailleurs, en étendant le domaine de l'*a priori* — qu'il considère, *a contrario* de Kant, comme « incommensurablement grand » (p. 57) — à l'*a priori* matériel, qui concerne la matière de la connaissance à travers les connexions éidétiques entre le contenu des idées, A.R. instaure l'indépendance et la primauté de l'éidétique matérielle sur la logique formelle. De cette façon, les connexions entre contenus dépendent des lois qui régissent les relations nécessaires entre essences, libres des principes analytiques-formels. Cette extension de l'*a priori* vaut également pour l'*a priori* arithmétique : l'arithmétique possède elle aussi une éidétique propre, qui se manifeste dans la nomologie éidétique qui régit les essences des nombres. Contre le logicisme et l'axiomatisation, qui lui avaient fait perdre sa prétention fondatrice, la phénoménologie devient à nouveau, grâce à la perspective adoptée par la phénoménologie réaliste d'A.R., une discipline fondatrice, chargée d'élucider les essences des objets idéaux.

Bien que ces quelques lignes puissent en donner l'impression, A.R. ne révoque pas toute interrogation noétique. Au contraire, l'interrogation sur la manière dont les états de choses nous sont donnés est fondamentale dans sa réflexion phénoménologique et y occupe une large place, notamment dans son article sur la « Théorie du jugement négatif » (cf. *supra*). Son analyse intentionnelle se focalise sur la visée (*Meinung*), qui est l'acte par lequel un état de choses nous est donné. Ni représentation (*Vorstellung*), ni conviction

(*Überzeugung*), ni relation, la visée est un acte essentiellement linguistique qui, « ponctuel et spontané, est ainsi dépourvu de genèse et de devenir dans le temps » (p. 23). La visée est en outre irréductible à un acte de mise en relation car les états de choses peuvent, quant à eux, ne pas être relationnels.

Dans la lignée de ce questionnement proprement noétique, A.R. en vient à s'interroger sur les actes sociaux — une interrogation qui anticipe à maints égards les théories plus tardives des *speech acts*. Il en réalise une analyse intentionnelle qui en dégage leur caractère intimement intersubjectif — la connaissance des écrits théoriques spécifiquement phénoménologiques est donc le passage obligé pour aborder *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, ouvrage dans lequel est développée cette théorie. L'intuition éidétique, étendue par A.R. au domaine de l'*a priori* matériel, met au jour, par exemple dans le cas de la promesse, la connexion éidétique entre un tel acte et l'obligation de le respecter — une relation analogue à celle qui, dans les états de choses, lie l'antécédent et le conséquent. Au sein de la phénoménologie husserlienne, A.R. élabore de la sorte une théorie originale des actes sociaux (linguistiques, comme les *speech acts* dont la promesse est le paradigme, et non linguistiques, comme les mimiques et les gestes). Cette théorie est d'autant plus novatrice que Husserl, dans la VI<sup>e</sup> *Recherche logique*, limitait son analyse aux actes intentionnels à prétention gnoséologique, excluant par là nombre d'actes de la vie pratique, dont au premier chef les actes propres à la communication (*Recherches logiques*, VI, § 70).

Outre les importants essais « Sur la phénoménologie » et sur « La théorie du jugement négatif », le recueil *Phénoménologie réaliste* est composé de textes (classés par ordre thématique) particulièrement importants dans la bibliographie d'A.R., dont les écrits préparatoires à la rédaction du livre *Urteil und Sachverhalt* — que le philosophe préparait, mais que la mort sur le front l'empêcha d'achever —, « Essence et systématique du jugement » (1908), « Les jugements impersonnels » (1908) et « Nécessité et universalité dans les états de choses » (1910). On remarquera également la traduction des textes sur la conception du synthétique *a priori* qui comprennent, entre autres, des réflexions sur l'essence du mouvement et de la couleur, ainsi que l'important écrit « Sur le concept de nombre ».

La publication de ce recueil de textes d'A.R. suscitera vraisemblablement un engouement pour les philosophes du Cercle de Munich-Göttingen.

Aurélien Zincq

Christophe Bourriau, *Le « comme si ». Kant, Vaihinger et le fictionalisme*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Passages », 2013, 245 pages, 23 €. ISBN 978-2-204-09860-1.

Depuis une trentaine d'années, un étrange paradoxe, sur le rapport entre la fiction et la réalité, alimente le débat en philosophie analytique, que ce soit en esthétique, en philosophie de la religion ou en théorie de la connaissance. Il se résume en quelques questions. Pourquoi sommes-nous émus par des situations et des personnages fictifs, alors que l'on aurait pu attendre de l'émotion qu'elle trouve sa source dans des événements qui se sont réellement produits ? Pourquoi certains chrétiens, qui ne posent pas de jugements sur l'existence de Dieu, voire nient qu'il existe vraiment, agissent comme de parfaits croyants et, ce faisant, accèdent aux sentiments et émotions véhiculés par la religion ? Comment expliquer encore que nous puissions atteindre la vérité, par exemple en mathématique, en utilisant des fictions, telles que les quantités infinitésimales ? La vérité pourrait-elle être atteinte au moyen du faux ? Dans ces trois situations (émotion esthétique, ferveur religieuse, connaissance), il semble que l'emploi d'un élément fictionnel permette d'approcher un résultat que l'on eût été en droit d'espérer d'un élément non fictionnel. Quelle est la raison d'un tel paradoxe ? En est-ce là vraiment un ?

Hans Vaihinger (1852-1933), peu connu jusqu'à présent dans le monde francophone (contrairement, dans une certaine mesure, au monde anglo-saxon), a tenté de résoudre ce paradoxe, au départ d'une approche originale de la notion de « comme si ». En effet, dans chacune des situations ci-dessus, la tâche de celui qui souhaite être ému, être empreint de ferveur religieuse ou atteindre à la vérité consiste à faire *comme si* les événements relatés étaient réels, Dieu existait ou le concept de quantité infinitésimale n'était pas contradictoire.

L'ouvrage de Christophe Bourriau se propose, dans une démarche généalogique, de mettre au jour les sources vaihingeriennes, implicites ou explicites, du débat présent sur le rôle et la nature des fictions, notamment chez les tenants de la position « fictionaliste », qui se réclament de la thèse selon laquelle les fictions jouent un rôle déterminant dans l'activité théorique et pratique. Plus exactement, C.B. ambitionne une nouvelle lecture de l'*opus magnum* de H. Vaihinger, *La Philosophie du comme si*<sup>1</sup>, dans lequel est

---

<sup>1</sup> Il existe deux versions de *La Philosophie du comme si* (*Die Philosophie des Als ob*) : la première, parue en 1911 (rééditée en 1913 chez Reuther, Berlin), comporte 804 pages, la seconde, qui en est une version remaniée, et pour cela connue également sous le nom d'« édition populaire », ne comporte que 364 pages, et fut

thématisée, pour la première fois et expressément, l'importance des fictions, conçues comme une variante de l'attitude du « faire comme si ». Cette lecture a pour objectif de mettre en évidence la pertinence et la richesse du fictionalisme de H. Vaihinger, sous les divers aspects de cette pensée protéiforme. Pour ce faire, C.B. établit un dialogue critique avec (1) le pragmatisme classique (W. James, C.S. Peirce, J. Dewey), courant auquel la philosophie de H. Vaihinger fut longtemps associée, (2) certaines figures majeures, pas nécessairement en philosophie, de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle (R. Carnap, A. Huxley, H. Kelsen, A. Adler) et (3) les auteurs contemporains qui s'inspirent, souvent directement, des théories du « philosophe du comme si » (K. Walton, R. Le Poidevin, B. van Fraassen). L'ouvrage se divise en quatre chapitres, chacun constituant l'occasion d'un débat entre les auteurs précités et H. Vaihinger.

La philosophie du comme si de H. Vaihinger, bien qu'elle s'oriente dans différents domaines de l'activité philosophique, voire les plus hétérogènes, et explore ainsi toutes sortes de problèmes (esthétiques, épistémologiques, juridiques, etc.), auxquels elle a la prétention de fournir une solution, est en fait la déclinaison d'une thèse unique : l'activité de la fonction logique réside dans la production de *fictions*. En d'autres termes, l'activité logique est, pour H. Vaihinger, une activité *fictionnante*<sup>1</sup>. Il va sans dire que cette activité se construit grâce à l'attitude du « faire comme si », un type de posture constitutive, selon H. Vaihinger, de nombreuses expériences. En ce sens, l'expérience esthétique consisterait à faire *comme si* ce qui est représenté existait effectivement, jusqu'à y croire — et c'est de là que proviendrait le plaisir et l'émotion esthétiques. Dans l'action morale et la pratique religieuse, il s'agirait de faire *comme si* un principe transcendant existait réellement, Dieu, ainsi que les lois qu'il aurait promulguées. En théorie de la connaissance, le principe vaihingerien signifie que les concepts de la science, de même que les catégories grâce auxquelles nous organisons le divers des sensations, vaudraient exclusivement comme de pures créations de l'imagination. Dans cette perspective, ce que manipulent les scientifiques ne seraient que des fictions, produites sans autre contrainte que celle de leur libre *Phantasie*.

---

éditée en 1923 (Felix Meiner, Leipzig). Seule l'édition populaire fut traduite à ce jour, d'abord en anglais (*Philosophy of « As If »*, trad. angl. C.K. Ogden, London, Routledge & Kegan Paul, 1924), récemment en français (*La Philosophie du comme si*, trad. fr. C. Bouriau, dans *Philosophia Scientiae*, Cahier spécial n° 8, Paris, Éditions Kimé, 2008).

<sup>1</sup> H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als ob*, op. cit., p. 12 ; trad. fr., p. 28.

Ces thèses vaihingeriennes ont connu une relative postérité, dans divers courants de la philosophie, et n'ont pas manqué d'être débattues. Je présenterai ici essentiellement les rapports entre H. Vaihinger et le pragmatisme classique, une thématique qui occupe deux chapitres sur les quatre que comporte l'ouvrage.

Quoique H. Vaihinger se présente lui-même, dans sa *Philosophie du comme si*, comme un « pragmatiste critique » (p. 21), affirmant par là une accointance possible entre I. Kant et le pragmatisme classique, qu'il voit dans l'utilisation abondante que fait le « philosophe de Königsberg » de la notion de « comme si », les théories développées par H. Vaihinger s'écartent sensiblement, sur de nombreux points, du courant américain représenté par W. James, C.S. Peirce et J. Dewey. Dans une intéressante reconstruction des fondements de la pensée de H. Vaihinger, pour une part communs avec celle de W. James, C.B. expose tout d'abord les lieux de convergence entre les philosophies de ces deux auteurs, avant d'en pointer les divergences. C.B. montre ainsi l'influence déterminante d'A. Schopenhauer, de F.A. Lange et, bien sûr, d'I. Kant, sur le développement du fictionalisme de H. Vaihinger et, dans une certaine mesure, du pragmatisme de W. James. Il s'établit de la sorte un dialogue fructueux entre les deux philosophes, fréquemment associés. Toutefois, ce rapprochement, voire cette identification entre le pragmatisme classique et le fictionalisme de H. Vaihinger, comme le souligne avec insistance C.B., reste éminemment superficiel. Les deux courants partagent certes des points communs — (1) l'approche kantienne par le « comme si », (2) la justification pratique, et non épistémique, de certaines idées, comme celle de Dieu, (3) la réconciliation des exigences de l'empirisme matérialiste avec une vision religieuse du monde, (4) une conception évolutive, adaptative et plastique des formes de la connaissance (cf. p. 59 *sq.*) —, mais ils s'écartent également sur de nombreuses thèses — au point que les idées que H. Vaihinger partage avec W. James se manifestent en fait, ainsi que le démontre C.B., comme l'héritage d'I. Kant, d'A. Schopenhauer et de F.A. Lange.

La référence à la pensée de W. James apparaît de cette façon comme un détour stratégique. Il s'agit d'opérer un rapprochement, dont on comprend ensuite qu'il ne l'est pas vraiment, pour saisir au mieux la distance qui sépare le fictionalisme du pragmatisme classique. Le deuxième chapitre du livre de C.B. engage alors la discussion avec le courant américain pour découvrir la singularité du courant auquel appartient H. Vaihinger. C.B. mentionne quatre traits qui définissent selon lui le pragmatisme dans son originalité (p. 63) : (1) il est une méthode de clarification des idées à partir de leurs implications pratiques, (2) il ne dissocie pas le contexte de découverte de la vérité du

contexte de justification de la méthode employée, (3) il refuse la dichotomie entre faits et valeurs et (4) il considère l'enquête vers la vérité comme une forme d'interaction entre les chercheurs. Or, comme le montre C.B., aucun de ces quatre points n'est explicitement revendiqué par H. Vaihinger. Il en conclut qu'il n'est pas un pragmatiste au sens classique du terme, même si certains traits communs s'esquissent à la comparaison du fictionalisme et du pragmatisme classique. Par conséquent, il n'est pas permis de considérer le fictionalisme, dont au premier chef la philosophie de H. Vaihinger, comme une variété mineure du pragmatisme (p. 103-104, p. 229). Qu'est-ce alors que le fictionalisme dont se revendique H. Vaihinger ?

C.B. cerne quatre articles fondamentaux qui définissent le fictionalisme. (1) Le fictionalisme s'oppose au « réalisme épistémologique ». En soutenant la thèse selon laquelle nous ne pouvons pas connaître comment sont les choses en elles-mêmes, parce que nos catégories et nos concepts « ne sont pas des structures pré-données de notre activité intellectuelle, mais des fictions de notre esprit formées à des fins adaptatives dans un contexte environnemental donné » (p. 105) — c'est ce qui fait la différence avec I. Kant —, le fictionalisme se présente comme un *antiréalisme*. (2) Du point de vue de la doctrine de la vérité, le fictionalisme « se demande à quelles conditions une idée — ou proposition — peut être tenue pour *acceptable*, et non pas à quelles conditions une proposition peut être *crue* ou tenue pour fiable » (p. 105). (3) Le fictionalisme ne se déclare pas sceptique : il ne doute pas de l'existence du monde externe et de notre capacité à le connaître. Bien que nous employions des instruments fictionnels dans le processus de connaissance, nous avons la possibilité d'atteindre la vérité, c'est-à-dire de réaliser des prédictions sur la base de l'expérience. (4) L'attitude du « faire comme si » est au centre de la philosophie fictionaliste, elle intervient dans de nombreux domaines, à titre d'élément constitutif, de l'activité humaine, comme dans l'expérience esthétique, la vie morale, la pratique religieuse, etc. C.B. présente dans le détail ces différents traits caractéristiques du fictionalisme (p. 107 *sq.*).

Au-delà des discussions théoriques sur l'appartenance du fictionalisme au pragmatisme, C.B. ne néglige pas d'étudier l'influence de la philosophie du comme si sur divers auteurs du XX<sup>e</sup> siècle, dans les disciplines auxquelles H. Vaihinger a particulièrement cru devoir appliquer ses théories, mais aussi parce que ces auteurs se sont, pour la plupart, recommandés du fictionalisme vaihingerien. C.B. concentre d'abord son attention sur la philosophie de la physique et la théorie de la conceptualisation du jeune R. Carnap — qui a publié quelques articles dans les *Kant-Studien*, ainsi que dans la revue fondée par H. Vaihinger, *Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik* —,

ensuite sur les développements philosophiques de l'écrivain A. Huxley, influencé tardivement par H. Vaihinger, sur la théorie pure du droit de H. Kelsen, qui critique la théorie vaihingerienne des fictions juridiques, et enfin sur le psychologue A. Adler, sectateur puis dissident de la psychanalyse freudienne.

Le dernier chapitre de l'ouvrage de C.B. poursuit le projet du chapitre précédent en étudiant, cette fois, l'influence de H. Vaihinger, et du fictionalisme en général, sur des philosophes proprement contemporains. À nouveau, C.B. fait preuve d'éclectisme en développant ses analyses dans les domaines de l'esthétique, de la philosophie de la religion et de la théorie de la connaissance. Il montre que la pensée fictionaliste est toujours un courant actif aujourd'hui, soit lorsqu'elle développe des thèses personnelles, soit en tension avec des auteurs ou des courants du passé, comme le kantisme. On remarquera les développements intéressants en philosophie de la religion et en théorie de la connaissance, où C.B. entame le débat entre B. van Fraassen, qui se réclame de la pensée du *comme si*, et la *Philosophy of logic* de H. Putnam.

Bien que l'ouvrage sur le « *comme si* » brasse un grand nombre d'auteurs, parfois au risque de rester superficiel dans la reconstruction des arguments avancés par les penseurs qu'il fait dialoguer, C.B. est toujours très clair dans l'exposition des différentes thèses. Par ailleurs, l'ouvrage vient combler une sérieuse lacune dans les études néokantiennes, autant qu'il en montre l'actualité du propos, son originalité et sa présence dans les discussions philosophiques contemporaines. En plus des médiations qu'il établit entre H. Vaihinger, le pragmatisme classique et certains courants de la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle et d'aujourd'hui, C.B. insiste également sur le caractère singulier de sa pensée, notamment dans ses prises de distance par rapport au kantisme. H. Vaihinger met par exemple en évidence la notion de « *comme si* » chez Kant, qui n'avait jamais été thématifiée pour elle-même. C.B. n'oublie pas de formuler quelques critiques à l'encontre du fictionalisme de H. Vaihinger — dont je signalerai les plus importantes.

(1) H. Vaihinger reprend certes l'idée de « *comme si* » à Kant, mais il en augmente à ce point l'importance — ce qui lui permet toutefois d'atteindre à sa propre philosophie, le fictionalisme —, qu'il outrepassa la lettre et l'esprit du criticisme : les Idées de la raison, que Kant tenaient précisément pour indécidables, sont érigées en pures fictions. Or, en considérant les Idées comme telles, H. Vaihinger prend alors un engagement ontologique, car il déclare que ces Idées n'existent pas — ce qui est une position plus forte que celle qui consiste à les déclarer indécidables.

(2) La théorie vaihingerienne ne classe pas les différents types de fictions. Cette absence de hiérarchisation entraîne une confusion dans la thèse fictionaliste. En effet, peut-on considérer comme identiques les fictions de « cercle carré », de « liberté », de « Dieu », d'« espace euclidien », de « constitution », etc. ? Il ne semble pas que cela soit permis, sinon en appauvrissant la notion même de fiction — ce que C.B. mentionne à de nombreux endroits de son ouvrage. Ce désordre dans la notion centrale du fictionalisme, si elle ajoute au caractère singulier de celui-ci, comme philosophie qui tente de rendre compte, par la fiction, de l'unité de la vie intellectuelle et pratique de l'homme, en réduit cependant la portée. J'ajouterai pour ma part que l'attitude du « comme si », bien qu'elle soit chaque fois à la base des conduites que j'ai mentionnées plus haut (on fait comme si Anna Karénine avait réellement vécu, comme si Dieu existait, etc.), ne demeure cependant qu'un biais interprétatif des situations dont elle tente de rendre compte, qui minore d'autres perspectives d'appréhension de celles-ci. L'approche fictionaliste, spécialement en esthétique et en philosophie de la religion, quoiqu'elle cherche essentiellement à comprendre les expériences esthétiques et religieuses du point de vue émotionnel et affectif, semble réduire celles-ci à n'être que cela<sup>1</sup>.

(3) Enfin je signalerai que, dans le domaine de la théorie de la connaissance, la thèse vaihingerienne selon laquelle les catégories<sup>2</sup>, pas plus qu'elles ne sont innées ou n'appartiennent à la nature humaine, ne doivent rien à l'expérience, mais ne sont que des constructions subjectives, me paraît être un *circulus vitiosus*. De fait, comment les catégories peuvent-elles s'appliquer à l'expérience sensible, dont elles doivent pour une part nécessairement découler, comme le mentionne H. Vaihinger, si elles ont précisément pour tâche d'organiser le chaos des sensations, « un chaos indifférencié qui n'est pas capable de s'assembler lui-même en une réalité ordonnée d'éléments de sensation ou de perception » (p. 124), pour que le chaos devienne une expérience possible ? Si le réel, selon H. Vaihinger, ne nous offre aucun appui solide, comment les catégories et les concepts censés l'organiser pourraient-ils, sinon en découler, du moins savoir comment l'organiser ?

L'ouvrage de C.B. se termine sur un rappel des points principaux du fictionalisme de H. Vaihinger, et sur l'espérance de voir se développer ce courant philosophique. Les publications de C.B. participent de ce renouveau

---

<sup>1</sup> Cela est particulièrement prégnant chez K. Walton et D. Cupitt, auteurs inspirés du fictionalisme, et dont C.B. discute abondamment les thèses.

<sup>2</sup> Une thèse qui vaut aussi pour les concepts et les formes de la sensibilité (p. 123 sq.).

du fictionalisme. Toutefois, il serait préférable d'en discuter d'abord les thèses à fond, indépendamment des reconstructions historiques, sans quoi la renaissance du fictionalisme risque d'être la résurgence d'idées métaphysiques pour le moins douteuses. Le fictionalisme est incontestablement une philosophie féconde, qui a le mérite de redonner sa place à l'imagination productrice au sein des pratiques humaines, mais qui, malheureusement, semble aussi créer plus de difficultés qu'il n'en résout. Son attachement à la notion de fiction occulte de nombreux aspects des problèmes qu'il aborde, souvent au prix d'une simplification des problèmes eux-mêmes et d'une absence de confrontation aux disciplines en cause.

Aurélien Zincq