

Le monisme épistémologique de la science contemporaine

Louis Valcke

Volume 1, numéro 2, octobre 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203010ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203010ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Valcke, L. (1974). Le monisme épistémologique de la science contemporaine. *Philosophiques*, 1 (2), 3–13. <https://doi.org/10.7202/203010ar>

Résumé de l'article

L'auteur part du postulat d'objectivité de la méthode scientifique dans son affirmation d'une distinction radicale entre le sujet qui observe et l'objet observé. Il montre en quoi ce dualisme du sujet et de l'objet a été remis en question dans la physique quantique de Heisenberg et dans la psychologie behavioriste de Watson. Cependant, l'auteur soutient que le dépassement de ce dualisme cartésien par le monisme objectiviste (Monod) ou par le monisme subjectiviste (Eddington) est impossible pour la raison très simple que le monisme est impensable. De fait, le monisme a été pensé, mais dans un langage dualiste.

LE MONISME ÉPISTÉMOLOGIQUE DE LA SCIENCE CONTEMPORAINE

par Louis Valcke

Le postulat d'objectivité de la méthode scientifique pose certaines conditions épistémologiques, telles que le refus systématique de toute explication par la finalité, la reconnaissance d'un déterminisme essentiel, et l'affirmation d'une distinction radicale entre le sujet qui observe et l'objet observé. Arrêtons-nous à cette dernière condition, celle du dualisme cartésien, qui a été remise en cause par Werner Heisenberg.

Werner Heisenberg est parfaitement conscient de la portée épistémologique et philosophique de sa critique. Il est explicite : « L'ancienne division de l'univers en un déroulement objectif dans l'espace et le temps, d'une part, en une âme qui reflète ce déroulement, d'autre part, division correspondant à celle de Descartes en *res cogitans* et *res extensa* n'est plus propre à servir de point de départ si l'on veut comprendre les sciences modernes de la nature »¹. Cet ancien dualisme est rejeté, car maintenant, dit-il, « nous nous trouvons dès l'abord au sein d'un dialogue entre la nature et l'homme, dont la science n'est qu'une partie, si bien que la division conventionnelle du monde en sujet et objet, en monde intérieur et en monde extérieur, en corps et en âme ne peut plus s'appliquer... Pour les sciences de la nature... *le sujet de la recherche n'est donc plus la nature en soi, mais la nature livrée à l'interrogation humaine* et dans cette mesure l'homme, de nouveau, ne rencontre ici que lui-même »². Il est clair que pour Heisenberg il s'agit de beaucoup plus que

-
1. W. HEISENBERG, *La Nature dans la physique contemporaine*. Trad. Karvélis et Leroy, Gallimard, Paris, 1962, p. 34.
 2. W. HEISENBERG, *op. cit.*, p. 29.

d'une confrontation entre deux théories physiques. Il y va de la relation sujet-objet, problème proprement philosophique, et la référence explicite à Descartes est indicative.

Ce renversement de perspective est dû, on le sait, au « principe d'incertitude » découlant de la physique quantique. En plus d'une forme que l'on peut qualifier d'essentielle, car elle résulterait de la nature même des particules subatomiques, ce principe prend également une forme « observationnelle ». C'est ce second aspect seulement que je voudrais discuter ici.

Par « forme observationnelle » j'entends que l'incertitude ne découlerait pas seulement de la nature de l'objet observé ou observable, mais bien de la relation même entre l'observé, l'observateur et le mode d'observation. C'est ce que Heisenberg appelle la « relation d'indétermination », qu'il décrit comme suit : « On peut mesurer la position (d'une particule atomique), mais alors l'intervention de l'instrument d'observation interdit jusqu'à un certain point de connaître la vitesse »³. C'est pour cette raison que la physique contemporaine doit rejeter le « dualisme classique » car « la méthode scientifique, qui choisit, explique et ordonne, admet les limites qui lui sont imposées par le fait que *l'emploi de la méthode transforme son objet*, et que par conséquent, *la méthode ne peut plus se séparer de son objet* »⁴.

Tout en reconnaissant l'importance épistémologique de sa remarque, Heisenberg, sagement, se refuse d'aller plus loin. D'autres, sans doute moins sages, en ont inféré un peu hâtivement que Heisenberg a « démontré » que l'objectivité scientifique est impossible. De là, il n'y a qu'un pas à franchir pour affirmer que la méthode scientifique se détruit d'elle-même, puisqu'elle repose toute entière sur le postulat d'objectivité. On constate, avec un plaisir secret mais évident, le paradoxe d'une science qui, par souci d'objectivité, est conduite à se nier en faveur d'une subjectivité intégrale et inévitable. Tout ceci contribue à la renaissance d'un nouveau courant antirationaliste et subjectiviste qui fait feu de tout bois, surtout, oh ! aimable incohérence, s'il est du bois « scientifique » !

3. W. HEISENBERG, *op. cit.*, p. 47.

4. W. HEISENBERG, *op. cit.*, p. 34. Nous soulignons.

Voyons de plus près, pourquoi et en quel sens « la méthode — ou l'utilisation de l'instrument — transforme son objet ». Le principe d'incertitude, sous cette forme opérationnelle, fut formulé après certaines constatations expérimentales paradoxales. Toutes ces expériences⁵ supposent un appareil permettant d'établir la distribution probable de particules subatomiques. Or, on a toujours constaté que cette distribution s'effectue suivant des lois totalement différentes selon que le dispositif est éclairé — ce qui permettrait de « voir ce qui se passe » — ou qu'il n'est pas éclairé — ce qui exclut l'observation directe, et ne permet que l'enregistrement, l'impact d'un électron sur un compteur Geiger par exemple. De telles constatations frappent l'imagination. Elles nous semblent inhabituelles, paradoxales, étranges : elles nous donnent l'impression de nous conduire au bord d'un monde inconnu, où tout est « autre », où plus rien n'est « normal ». Posons la question : y a-t-il mystère ou apparence de mystère ? Et si ce n'est qu'apparence de mystère, d'où vient cette apparence ?

Imaginons une partie de billard à la tombée du jour. Quelqu'un allume la lumière, au moment précis où une bille est lancée sur sa trajectoire. Que se passera-t-il ? Rien, rien d'extraordinaire en tout cas : nous verrons un peu mieux la bille qui, imperturbable et impertubée, continuera, sa trajectoire. Mais supposons que chaque fois que jaillit la lumière, la bille tressaute. Mieux, supposons que le comportement des billes varie si l'éclairage varie, au point que le jeu semblera obéir à des lois différentes selon que nous jouons en plein soleil ou dans la pénombre enfumée d'une salle de café. Notre ahurissement serait complet, nous n'y comprendrions plus rien : le mystère serait là, tangible, devant nos yeux.

Or l'électron se comporte exactement comme nos hypothétiques billes de billard : on comprend que le monde de l'électron nous semble « autre », bizarre, mystérieux, quelque peu terrifiant : on est à deux doigts de la science-fiction. Et pourtant, à

5. La description la plus simple et, vue la personnalité de l'auteur, la plus fidèle que je connaisse est donnée par R. Feynman, *La nature des lois physiques*, Marabout, 1971, p. 158 et ss.

y regarder de plus près — mais heureusement nous ne pouvons pas y regarder de plus près — nos billes de billard se comportent comme l'électron : elles tressautent quand on allume la lumière, mais elles tressautent *imperceptiblement*. Lorsque la lumière jaillit, des milliards de photons se déchainent et frappent la bille, qui dévie nécessairement de sa trajectoire. Seulement, l'énergie de quelques milliards de photons, par rapport à la masse inerte de la bille, ce n'est presque rien, et la déviation de la trajectoire, réelle cependant, est bien inférieure au seuil de perception de l'instrument le plus délicat.

Mais dans un dispositif qui permettrait de « voir » la trajectoire d'une particule subatomique, les choses changent, *parce que les proportions changent*. Si nous voulons voir un électron il faudra l'illuminer, c'est-à-dire projeter sur lui un faisceau lumineux. Mais un faisceau lumineux c'est un flux de photons, et un photon a une énergie comparable à celle d'un électron. L'électron « observé » est un électron qui aura reçu l'impact d'un photon, et dont, par conséquent, la trajectoire aura été modifiée autant que peut l'être celle d'une bille de billard sous l'impact d'une autre bille de billard. Un électron dont la trajectoire n'aura pas été modifiée est un électron qui n'aura pas été touché par un photon, mais qui, par conséquent, sera inobservable. L'expression « observer un électron dont la trajectoire n'est pas modifiée par l'observation » est donc une expression dénuée de toute signification, parce que contradictoire. Voilà pour le mystère !

Reste que la relation d'indétermination de Heisenberg a des incidences épistémologiques très profondes. Elle a d'abord permis une compréhension plus exacte de la nature de l'instrument. Les instruments de la physique classique sont très grossiers, même les plus délicats d'entre eux. Du moins, ils ne sont opératoires que face à des masses et des énergies relativement importantes, et leur seuil de sensibilité reste élevé. Une balance permettant de peser des masses de l'ordre du kilogramme au milligramme près serait une balance très précise. La mesure qu'elle donnerait serait dite « exacte » et en effet elle le serait, puisque cette balance serait fonctionnellement incapable de déceler sa propre erreur.

D'autre part, la physique classique présuppose toujours une disproportion entre le phénomène observé et l'instrument utilisé pour observer ce phénomène. Je peux me servir d'un thermomètre qui pèse quelques grammes, pour mesurer la température ambiante de cette pièce, parce qu'il y a une disproportion entre la masse d'air dont je mesure la température et la masse du thermomètre. Ainsi, quelle que soit la température initiale et la chaleur spécifique de mon thermomètre, il n'a aucune influence *décelable* sur la température de l'air. Mais si, par souci de précision, je fabriquais un énorme thermomètre, dont la colonne de mercure permettrait des lectures au millième de degré près, la masse de ce thermomètre, sa température initiale et sa chaleur spécifique auraient une influence notable sur la température de la pièce et, quelle que soit la précision de l'instrument, il n'enregistrerait avec précision qu'une température moyenne : la température de la pièce modifiée par la quantité de chaleur apportée ou soustraite par l'introduction du thermomètre.

Or, dans le monde à notre échelle, qui est le monde de la physique classique, cette disproportion entre le phénomène et l'instrument est aisément respectée : la perturbation apportée par l'instrument reste presque toujours indécélable. De là provient cette conception propre à la physique classique — et au sens commun — de l'observateur impartial, le sujet, qui enregistre, mais n'intervient pas dans le déroulement du phénomène, l'objet. De là, donc, ce dualisme radical entre le Sujet et l'Objet. Ce dualisme n'était pas posé comme postulat, il n'était pas imposé comme dogme, il était une « évidence ».

Pourtant dans certains domaines, tel celui de l'optique, une limitation essentielle des possibilités expérimentales avait déjà dû être reconnue. Ainsi dans le cas de la vision, le transfert des informations entre l'objet vu et la rétine s'opère par la lumière. Sans instrument, notre oeil ne perçoit que les images d'objets dont les dimensions sont très grandes par rapport à la longueur d'onde de la lumière. Avec l'invention du microscope on put voir des objets beaucoup plus petits, mais il est évident qu'on ne peut voir un objet dont les dimensions seraient de l'ordre

de la longueur d'onde de la lumière utilisée. La longueur d'onde de la lumière impose donc une limite essentiellement infranchissable aux possibilités de la vision. Ce fait est d'autant plus intéressant qu'il est techniquement possible de réaliser des microscopes qui grossiraient plusieurs milliers de fois, mais de tels microscopes seraient inutilisables à cause de la nature ondulatoire de la lumière. Aussi, la proposition « voir un objet dont les dimensions sont de l'ordre de quelques angströms » est une proposition contradictoire, et n'a aucun sens.

Il est normal que cette limitation des possibilités d'expérience n'apparut que très tardivement dans le développement de la physique. Ce n'est en effet qu'au niveau de l'atome que toute intervention instrumentale s'accompagne de transformations énergétiques qui sont nécessairement du niveau énergétique des phénomènes que l'on voudrait observer, et ce à cause de l'ordre de grandeur des phénomènes sous observation.

Nous voyons donc que, sur le plan instrumental, il n'y a pas de cassure, ou de révolution de la physique quantique par rapport à la physique classique. La physique classique, comme la physique quantique, était essentiellement limitée dans ses possibilités expérimentales, mais elle n'avait pas eu l'occasion d'en prendre conscience. Par conséquent, le physicien n'a jamais été « face » à la nature ; au contraire, il a toujours été en dialogue avec elle, suivant l'expression de Heisenberg. Le dualisme sujet-objet n'a jamais été qu'une vue de l'esprit, ou une absolutisation due à notre façon de penser, et provoquée par le fait que, pendant des millénaires, le « dialogue » s'effectuait entre des pôles tellement éloignés qu'on ne pouvait concevoir qu'il s'agissait bien d'un dialogue plutôt que d'une dichotomie.

* * *

Prenons maintenant comme point de départ, un domaine apparemment très éloigné de celui que nous venons de quitter, celui de la psychologie.

On connaît la thèse de Watson qui identifie le « moi » et le comportement. Cette thèse behavioriste fut critiquée par plusieurs, entre autres par Warren, qui voyait dans cette identifica-

tion, une confusion. Watson se serait rendu coupable, aux dires de Warren, de ce que ce dernier appelait le « sophisme du thermomètre » : Warren maintenait que le comportement n'était qu'un révélateur ou un indicateur, que par conséquent ne pas distinguer le comportement, du moi qu'il révèle, c'est comme si un physicien confondait le thermomètre avec la température que celui-ci mesure⁶.

Nous voici donc revenu à une question d'instrumentation : une analyse plus poussée de ce « sophisme » nous permettra sans doute de mieux cerner ce qu'est un instrument.

A première vue, il est évident que le physicien distingue l'instrument et le phénomène observé. On dira que la température est « autre chose » que la dilatation de la colonne de mercure, et on apportera comme preuve que si un premier thermomètre se brise, on pourra en utiliser un autre, ce qui indique que la réalité de la température n'était pas dépendante de l'existence du premier thermomètre. Mais si par sortilège tous les thermomètres, de tout modèle et de tout type se brisaient ? Excellente affaire pour tous les fabricants de thermomètre, dirait-on, ce qui est une preuve de plus qu'entre temps la température n'a jamais cessé d'exister. D'ailleurs, dans l'intervalle, les choses ont toujours continué d'être chaudes ou froides quand je les touche, les poulets n'ont pas cessé de cuire, l'eau de s'évaporer, les rails de se dilater et les trains de dérailler. S'il m'avait été absolument nécessaire de mesurer la température, j'aurais pu le faire en chronométrant le temps de cuisson du poulet, ou même en consultant les statistiques des déraillements ferroviaires.

Mais allons plus loin, et supposons que par un imprévisible coup de sort aucun de ces phénomènes habituellement liés à la température ne se produise plus. La température existera-t-elle toujours ? Et dans ce cas, où donc se sera-t-elle réfugiée ? N'est-il pas clair, au contraire que la température n'est pas autre chose

6. Nous généralisons à dessein la critique faite par Warren, car celui-ci, behavioriste comme Watson, affirme seulement que le comportement est révélateur d'un ensemble de réactions neuro-physiologiques, et non d'un « moi ». Cfr. à ce sujet : André Tilquin, *Le Behaviorisme*. Paris, Vrin, 1950, p. 421 et ss.

que la somme de ses phénomènes ? Il se fait cependant que certains parmi ces phénomènes sont plus marquants que d'autres, ou plus facilement observables et partant plus facilement mesurables. Il y a de fortes chances dans ce cas que l'un ou l'autre de ces « phénomènes plus marquants » retienne l'attention d'un physicien et, qu'ayant été étalonné, il reçoive le nom d'« instrument ». Il apparaît donc que l'instrument même classique, par sa nature, n'est jamais « en dehors » du phénomène qu'il me permet d'observer, il se confond avec ce phénomène, tout au plus peut-on dire — mais c'est là un point de vue subjectif — qu'il est un aspect exemplaire du phénomène.

Ainsi, nous voyons s'évanouir le dualisme de l'instrument et du phénomène, car le seul fondement de ce dualisme repose sur la subjectivité qui ayant fixé son attention sur un phénomène, l'isole mentalement et l'absolutise. C'est la condition nécessaire et suffisante pour que nous puissions considérer l'instrument d'observation d'une part, et le phénomène observé d'autre part. Mais cette condition est subjective.

Sans doute l'exemple de la température sera-t-il assez facilement accepté, mais il n'en sera probablement pas de même de la généralisation faite à partir de ce seul exemple. Ainsi dira-t-on, la cellule photoélectrique enregistre l'intensité de la lumière, mais ni elle-même, ni son mécanisme ne peuvent être assimilés à des « phénomènes lumineux ». Le thermomètre n'enregistre peut-être que sa propre température, mais il est absurde de dire que la cellule photoélectrique « enregistre sa propre lumière ». A y regarder de plus près, cependant, cette absurdité s'affaiblit considérablement ; en effet, elle est une absurdité conceptuelle seulement. Elle naît de ce que l'intelligence est forcée de penser par concept. L'intelligence ne pensera clairement que si elle utilise des concepts clairs, et des concepts clairs sont des concepts tranchés, délimités.

C'est ainsi que nous conceptualisons un « phénomène » comme s'il était un « événement isolé ». Or, qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire, un « événement isolé » ? N'est-il pas clair, au contraire, que ce n'est que mentalement qu'un phénomène est isolable ? Par conséquent, entre la position de l'aiguille

d'un photomètre et l'activité de la source lumineuse, il y a une succession ininterrompue d'événements, mais, pour y voir clair, notre intelligence se sent forcée de sectionner cette succession en phénomènes distincts, que nous nommerons « activité des électrons », « rayonnement lumineux », « impact des photons », etc. Nous devons donc élargir encore notre conclusion précédente : non seulement la distinction entre le « phénomène observé » et le « phénomène-instrument » est-elle une distinction conceptuelle, et non réelle, mais il en va de même pour les distinctions de phénomènes à phénomènes...

* * *

Il est temps, après ce long détour, de revenir à Heisenberg. Celui-ci maintient que l'homme n'est pas *face* à la nature, mais *en dialogue* avec elle, voulant dire par là que l'homme ne peut d'aucune manière connaître la nature en soi. Toute tentative en ce sens est vouée à l'échec, car elle impliquerait une intervention de l'homme dans le cours régulier des choses.

Cette conception est plus justifiée que celle du dualisme cartésien, mais elle postule que l'intervention de l'homme soit un phénomène d'un « autre ordre » que l'ordre du cours régulier de la nature, ce qui nous rapproche du dualisme cartésien. D'autre part, sans ce postulat, l'intervention de l'homme est un phénomène nullement irrégulier, et dans ce cas, la déviation de l'électron observé redevient un phénomène tout aussi objectif que n'importe quel phénomène où l'homme n'intervient pas. Sans ce postulat, encore, c'est l'homme lui-même qui devient un ensemble de phénomènes, comme le dirait, par exemple et parmi bien d'autres, Jacques Monod : « L'analyse objective nous oblige à voir une illusion dans le dualisme apparent de l'être »⁷. Dans ce cas, toujours, c'est la distinction même entre Sujet et Objet, qui s'évanouit, ces deux pôles étant intégrés dans une objectivité plus haute, ce que nous appelons le monisme objectiviste.

Mais, objectera-t-on encore, la subjectivité n'est nullement postulée par Heisenberg, au sens arbitraire et gratuit de ce terme. Au contraire la subjectivité s'impose inévitablement, c'est la né-

7. J. MONOD, *Le Hasard et la Nécessité*. Éd. du Seuil, Paris, 1970, p. 173.

gation de la subjectivité qui est impossible. On ne manquera pas de relever que cet exposé même fait sans cesse appel à la subjectivité : c'est le physicien qui, ayant fixé son attention sur un phénomène remarquable, le choisit pour l'utiliser comme phénomène-instrument, c'est la pensée humaine qui distingue les phénomènes observés et l'instrument qui permet d'observer, ce n'est que par la pensée que nous pouvons isoler certains événements dans une séquence continue etc... Eddington exprime cette inévitabilité de la subjectivité beaucoup mieux que moi, et de façon beaucoup plus autorisée : « Là où la science est allée le plus loin, l'esprit a simplement regagné sur la nature ce qu'il y avait investi. Aux frontières de l'inconnu, nous avons découvert des empreintes étranges. Nous avons inventé des théories exhaustives pour élucider leur origine. Enfin, nous sommes parvenus à reconstituer la créature qui les a laissées. *Et voilà que ce sont nos propres empreintes* »⁸. C'est là une expression imagée, et belle, du monisme subjectiviste.

* * *

Une critique du dualisme cartésien nous avait conduit, par la notion de dialogue, chère à Heisenberg, au monisme objectif de Monod. Mais voilà que, sans un moment de répit, nous sommes forcés d'embrasser le subjectivisme le plus radical.

« Tout est objet », « Tout est sujet » : il nous faudrait pourtant choisir.

Mais le choix a-t-il un sens ? Confrontés par deux monismes exclusifs, nous nous trouvons dans l'illusion du devoir choisir, mais ce n'est qu'une illusion, car ce n'est que dans leur formulation que ces monismes s'opposent. En réalité, ils sont équivalents, ils sont identiques : il n'y a, il ne peut y avoir qu'un seul monisme. En effet, toute qualification que l'on voudrait donner au monisme ne peut se faire que par des concepts qui supposent la réalité d'au moins deux entités distinctes et opposées. Or, et par définition, le monisme exclut de telles distinctions. En d'autres mots, ce n'est que dans une conception dualiste que les couples Esprit-

8. A. EDDINGTON, cité par J. de Ries. *Réflexions sur les principes de la physique*, in Bulletin de Société Royale belge des Ingénieurs et des Industriels, no 9/10, 1963, pp. 402-413.

Matière, Sujet-Objet peuvent avoir une signification. Par conséquent, des propositions comme « Tout est sujet » ou « Tout est matière », ne peuvent avoir de sens, car elles tentent d'exprimer un monisme en un langage dualiste ; elles postulent ce qu'elles rejettent. Il apparaît par là que le monisme n'est pas impossible, mais qu'il est, au sens strict, impensable. Il apparaît que notre problème n'a jamais été qu'un faux problème puisqu'il ne surgissait que de la mauvaise utilisation de certains concepts.

Mais on objectera qu'une utilisation de concept, même mauvaise, suppose un sujet qui pense ces concepts, et donc une autonomie du sujet. D'ailleurs, le monisme, dont je viens de dire qu'il est impensable, a, de fait, été pensé. Et il a été pensé dans un langage dualiste. Quelles qu'aient été les erreurs du langage et de la pensée dualistes, elles n'ont été possibles que moyennant la distinction du sujet et de l'objet, moyennant, donc, la négation du monisme. Nous voici donc ramenés au « si enim fallor, sum » et au cogito cartésien. Mais alors ? Descartes ? Heisenberg ? Monod ? Eddington ? ... la ronde infernale reprend de plus belle, et n'aura jamais de fin ...

Université de Sherbrooke

Heidegger sur le chemin du langage

Peter McCormick

Volume 1, numéro 2, octobre 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203011ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203011ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

McCormick, P. (1974). Heidegger sur le chemin du langage. *Philosophiques*, 1 (2), 15–36. <https://doi.org/10.7202/203011ar>

Résumé de l'article

La méditation la plus importante d'Heidegger sur le langage s'intitule « Le chemin vers le langage » ; c'est le dernier chapitre d'*Unterwegs zur Sprache*. Si nous considérons la possibilité que le dernier Heidegger a quelque chose à apporter aux problèmes philosophiques du langage, nous devons déterminer exactement ce que Heidegger pense dans cette méditation. C'est pourquoi ma communication se bornera à une lecture détaillée et très restreinte de ce texte. La tâche plus intéressante mais, compte tenu de l'état des études sur Heidegger, moins prioritaire, c'est-à-dire l'évaluation des propos heideggeriens, et leur incorporation dans une optique plus large sur la philosophie du langage, m'occupera à une autre occasion. Je prendrai comme points d'appui l'introduction prolongée de la méditation heideggerienne et sa conclusion. Dans un troisième et plus court moment, je mettrai ensemble les résultats de ces deux premières analyses pour faire le point sur les éléments de base du dernier Heidegger sur le langage. Partout, mon intention serait d'ouvrir la possibilité d'une discussion dont les éléments essentiels seraient en fin délimités.

HEIDEGGER SUR LE CHEMIN DU LANGAGE *

par Peter McCormick

Der Weg zur Sprache constitue la méditation la plus élaborée de Heidegger sur le langage dans *Unterwegs zur Sprache*.

Outre une introduction et une conclusion, cette méditation comprend trois parties principales. Je voudrais avant toute chose examiner l'intention de Heidegger dans cette méditation, telle qu'on la trouve exprimée dans l'introduction et la conclusion. Ces deux sections contiennent des déclarations importantes qui, comprises dans leurs grandes lignes, guideront notre accès à l'intelligence des parties principales de l'essai. Nous serions alors en état d'estimer si cette intelligence est immédiatement accessible ou si elle requiert une lecture approfondie des méditations précédentes de *Unterwegs*.

1. Heidegger commence et termine son essai par la même citation de Novalis : « Ce que nul ne connaît, c'est justement le propre (Eigentümlichkeit) du langage, qu'il ne se préoccupe (sich bekümmert) que de lui-même »⁽²⁴¹⁾. Ce texte, pense Heidegger, désigne ce qu'il appelle « le secret du langage ». Selon sa formulation, ce secret consiste dans le fait que le langage parle « . . . seul et solitairement avec lui-même ». Une telle formulation suggère l'idée d'une sorte de cercle linguistique. Pour le dire simplement, discuter la nature du langage, c'est nécessairement user du langage. Le point de vue adopté ici sur ce problème familier est inusité, puisque la formulation de Heidegger ne souligne pas comment il faut se servir du langage pour discuter du langage,

* Texte revu par Paul Ricoeur. Une ébauche plus courte de ce texte a été prononcée au 42ième Congrès de l'ACFAS à Québec le 9 mai sous le titre « Le dernier Heidegger et le langage ».

mais que le langage est cela même que nous voulons discuter. L'accent principal est mis sur le langage et non sur le philosophe, plus précisément sur ce que Heidegger, suivant en cela Novalis, appelle la spécificité ou le propre du langage. Mais le fait important est la suggestion de Heidegger que cette spécificité enveloppe un mouvement circulaire. Le langage ne s'atteste que dans le parler des hommes et pourtant c'est le langage lui-même qui parle et qui parle «...seul et solitairement avec lui-même». Comment peut-on dire que le langage parle? Cette aporie est le point de départ de Heidegger.

Son intention est moins claire : « Nous voudrions faire l'expérience du caractère et de la portée (Character und Reichweite) de ce mouvement à partir du langage lui-même, en nous engageant dans l'entrelacs (Geflecht) »⁽²⁴³⁾. Heidegger fait ici allusion au cercle linguistique, mais en un sens différent de la suggestion antérieure. Dans le cas présent, le cercle du langage se rapporte à ce que Heidegger se représente comme une relation en boucle (zurücklaufende), à l'intérieur du langage lui-même, entre ce qui, d'une part, resserre le langage et ce qui le délie. Les mots employés ici suggèrent que le langage consiste en un tissu, une texture, un entrelacs (Band). Cet entrelacs, tout à la fois, fait tenir ensemble la texture du langage et en maintient à part la texture. Il y a un mouvement dans le langage dans la mesure où ce qui fait tenir ensemble la texture du langage se replie sur soi-même pour devenir ce qui maintient cette texture à part. Bien plus, cette courbure ne constitue pas seulement un mouvement, mais pour autant qu'elle forme boucle sur elle-même, elle donne au mouvement la forme d'un cercle. L'intention de Heidegger, en s'engageant ainsi dans cette texture, est de faire l'épreuve de son mouvement. Tout indique que Heidegger vise à éprouver la relation circulaire et dynamique entre ce qui unifie le parler du langage et ce qui différencie ce parler. Toutefois, une telle lecture pourrait s'avérer superficielle. Contentons-nous de noter en ce point que ce qui est dit ici de l'intention de Heidegger reste vague parce que nous-même sommes, pour l'instant du moins, en pleine confusion quant à ce qui est ici décrit comme la texture du langage, le mouvement du langage et l'expérience relative à ce mouvement.

Un certain nombre de confusions se dissipent dès que Heidegger décrit comment il entend remplir sa tâche. Son programme est de suivre les indications de ce qu'il appelle « la formule du langage, en tant que langage, au langage »⁽²⁴²⁾. Les italiques indiquent l'importance de la formule. Ce qui requiert ici une explication, ce n'est pas seulement le sens de la formule, mais sa présentation comme la formule d'un itinéraire. Le sens s'éclaire quelque peu si nous retournons aux remarques méthodologiques qui suivent immédiatement la citation de Novalis. Heidegger y pose que sa réflexion ultérieure ne gagne rien à être entendue comme une série de propositions sur le langage, car ces propositions ne reposeraient sur aucune preuve ni sur aucune démonstration. Ce qui suit doit plutôt être pris comme une série de conjectures. Heidegger suggère que nous renoncions à donner des démonstrations à ces conjectures sur le langage. Il nous faut plutôt « . . . faire l'expérience du chemin vers le langage à partir de ce qui se découvre chemin faisant (*was sich . . . unterwegs begibt*) . . . »⁽²⁴¹⁾ Ainsi la notion de chemin est introduite sans autre explication, comme si elle était tenue pour familière en raison de son emploi fréquent dans les chapitres précédents. Sans les secours de ces usages antérieurs, on peut être amené à se représenter le langage comme quelque chose qui serait situé dans une région. Un chemin conduit à cette région. En suivant ce langage on est conduit là où la nature du langage, sa spécificité, se situe. Ce chemin toutefois demeure inconnu à tous ceux qui n'ont pas l'expérience du chemin et cette expérience n'est elle-même donnée qu'à ceux qui sont déjà sur le chemin du langage. Car être sur le chemin du langage est ce qui découvre le chemin du langage et le chemin du langage est ce qui nous permet d'accéder à la région où se situe la spécificité du langage.

Mais cette interprétation offre une difficulté immédiate, car il semble qu'il y ait ici cercle dans la mesure où le chemin du langage doit être éprouvé sur la voie du langage, tandis qu'en même temps la voie vers le langage doit suivre le chemin du langage. Ce cercle est en fait d'une ambiguïté centrale qui affecte l'usage heideggerien du terme *Weg*, terme qu'il considère aussi fondamental que ceux de *logos*, de *Tao* et de *Iki*⁽¹⁹⁸⁾. Le texte

que nous discutons ici emploie le même mot de *Weg* pour ce que nous rendons ici par les deux mots de « chemin » et de « voie ». Une distinction s'impose ici entre un usage primaire du terme et l'un de ses sens appliqués. C'est le premier que j'ai rendu par le mot « chemin », tandis que le second a été rendu par le mot « voie » ; nous dirons donc : suivre le chemin du langage devrait nous permettre de faire l'expérience de la voie vers le langage.

Mais ce qui reste obscur, c'est de savoir en quel sens nous pouvons parler de notre voie vers le langage, en quelque sens que ce soit, et plus précisément de savoir comment un tel chemin se découvre lorsque nous sommes sur la voie du langage. Cette obscurité résulte de l'insistance de Heidegger à user d'expressions métaphoriques pour décrire son entreprise, pratique qu'il ne s'emploie aucunement à discuter dans cet essai. Toutefois, il tire au clair quelques-unes des suggestions que ces expressions métaphoriques évoquent. Ainsi, se demande-t-il si un chemin vers le langage est nécessaire et même possible. En ce qui concerne la nécessité, Heidegger pose que, puisque l'aptitude de l'homme au langage est ce qui distingue particulièrement l'homme en tant qu'un homme, « ...l'essence de l'homme repose (*beruht*) sur le langage » ⁽²⁴¹⁾ ; dès lors, un chemin vers le langage n'est pas nécessaire, puisque l'homme est déjà à la fois... dans le langage et auprès du langage ». En ce qui concerne la possibilité, Heidegger pose qu'un tel chemin est impossible pour autant que nous résidions déjà là où un tel chemin devrait conduire. Dès lors, la réponse à la première question, à savoir qu'un chemin vers le langage n'est pas nécessaire, semble impliquer la réponse à la seconde question, à savoir qu'un chemin vers le langage n'est pas possible.

Mais si l'on s'en tient pour l'instant à ces termes, quelle forme a l'argument en faveur de la première conclusion ? L'essence de l'homme est-elle reliée au langage, de telle façon qu'il faille conclure que l'homme est dans et auprès du langage (*in der Sprache und bei der Sprache*) ? Heidegger paraît bien ici introduire une confusion en s'appuyant sur ce qui n'est guère plus qu'un parallélisme verbal, lorsqu'il prétend que puisque l'essence de l'homme réside dans le langage, l'homme est déjà avec le

langage, auprès du langage (bei der Sprache). Ce qu'il entend lorsqu'il dit que l'homme ou l'essence de l'homme est dans le langage reste extrêmement vague. Cette incertitude laisse plus d'un doute quant à la force de la première conclusion de Heidegger. Et puisque le second argument dépend du premier, le doute persiste quant à la force du second argument. Heidegger lui-même, il est vrai, exploite ce doute en refusant de répondre à sa seconde question par autre chose qu'une série de questions. Ce sont ces questions qui exigent, non seulement que l'on poursuive la description de la métaphore du chemin, mais que l'on élabore plus avant l'intention de Heidegger dans cet essai.

Heidegger demande ici si l'homme se tient déjà là où cette essence semblerait le situer et où le chemin devrait le conduire, à savoir dans la région où la spécificité du langage est manifeste. Le chemin du langage est maintenant décrit du point de vue de sa largeur, comparée à celle des chemins qui mènent à d'autres régions. Toutefois, ce que Heidegger souligne, lorsqu'il dit : « ... le chemin vers le langage en tant que le langage est-il le plus vaste que nous puissions penser ? »⁽²⁴²⁾, est un aspect de la métaphore du chemin qui se rapporte non aux différentes issues de différents chemins, mais à l'amplitude variable des chemins qu'il est permis de penser. Deux implications sont ici apparentes. La première est qu'il y a des chemins qui se laissent penser et des chemins qui ne se laissent pas penser. La seconde est que parmi les chemins qui se laissent penser, le chemin du langage, en tant précisément qu'il est langage, (sans doute le langage dans sa spécificité) est précisément le chemin le plus vaste qu'il soit permis de penser. Cette description, toutefois, paraît ajouter à la confusion puisqu'elle joint à l'ambiguïté délibérée du mot *Weg* l'ambiguïté additionnelle qui tient à la notion de largeur. Ce que nous avons ici à considérer, c'est une description métaphorique supplémentaire de ce que Heidegger tient pour l'accès à l'expérience du caractère spécifique du langage en tant que langage. L'obscurité qui s'ajoute aux termes employés pour élargir la métaphore vient de ce que les termes additionnels ont, comme ceux qui sont à la base de la métaphore du chemin, plus d'une signification, lors même qu'ils ne sont pas employés en connexion avec la métaphore du chemin.

Outre cette description complémentaire de la métaphore du chemin, Heidegger suggère que « l'expérience évoquée dans la description de son projet paraît fondamentalement une expérience pensante ». Cette expérience, semble-t-il, est en outre fonction de quelque sorte d'acte mental. Ainsi, quand Heidegger demande : « Sommes-nous dans le langage de telle façon que nous fassions l'expérience de son essence, que nous le pensions comme le langage, que nous percevions (vernehmen) ce qu'il a de propre (Eigene) en l'entendant ? » ⁽²⁴²⁾, nous découvrons à la fois une opposition significative entre faire l'expérience de l'essence du langage et penser le langage comme langage, et la priorité de la perception du propre langage par rapport à cette pensée du langage. En termes plus ramassés, Heidegger semble proposer de penser l'essence du langage en tant que langage en tentant de percevoir attentivement le propre du langage. Toutefois, cette interprétation présente à son tour des difficultés. Qu'est-ce que Heidegger tente de décrire quand il parle de percevoir le propre du langage ? Et quelle sorte d'activité représente : « ... percevoir ce propre ... » ? Rien de cela n'est évident ni même expliqué ; quand cette interprétation est placée côte à côte avec la première interprétation de Heidegger évoquée plus haut, la chose n'en devient pas plus claire. Ainsi, on pourrait présenter en ces termes l'interprétation complexe de l'intention de Heidegger :

a) faire l'expérience, à partir du langage lui-même, du caractère et de l'amplitude du mouvement refermé sur lui-même, de ce qui tout à la fois tient ensemble et tient à part la texture du langage, quand nous nous engageons nous-mêmes dans cette texture et,

b) penser l'essence du langage en tant que langage en tentant de percevoir avec attention le propre du langage.

Ce qui demeure obscur ici, c'est de savoir si « faire l'expérience » dans a), est équivalent à « penser » dans b), quelle relation existe entre l'essence du langage en tant que langage dans a) et l'ouverture et la fermeture de la texture du langage dans b) et quelle relation existe entre faire attention au propre du langage dans a) et s'engager dans la texture du langage dans b).

2. Si la tentative d'expliquer pourquoi Heidegger appelle sa formule une formule d'itinéraire soulève tant de questions, la tentative d'expliquer la formule même de l'itinéraire en soulève **plus encore**. Dans la formule « porter le langage en tant que le langage au langage », Heidegger maintient que le terme de « langage » est employé dans un sens qui est chaque fois différent (*Anderes*) et pourtant le même (*Selbe*). L'identité, en chaque cas, est décrite par Heidegger comme « ... ce qui fait tenir ensemble ce qui a été tenu à part (*Auseinandergehalten*), à partir de l'unique chose sur quoi repose la spécificité du langage »⁽²⁴²⁾. Si on suppose que l'unique chose dans laquelle réside la spécificité du langage peut être identifiée avec ce que Heidegger appelle à la fois « le langage en tant que le langage » et « l'essence du langage », tout indique alors que Heidegger implique que l'essence du langage comprend une relation entre deux aspects à la fois irréductibles (*Anderes*) et pourtant inséparables (*Selbe*). Quoi que ces aspects puissent être, Heidegger se borne ici à décrire leur relation plutôt que leur nature. Cette relation semble être de proximité puisque les deux aspects sont conçus comme, si l'on peut dire, rapprochés par une sorte de force gravitationnelle essentielle, tandis qu'ils sont tenus séparés par une sorte de force centrifuge essentielle.

Outre cette notion des aspects distincts de l'essence complexe du langage, pensés en termes d'identité et de différence, Heidegger dit que la formule du chemin annonce aussi « ... l'entrelacs de relations dans lequel nous sommes déjà nous-mêmes impliqués »⁽²⁴²⁾. Heidegger pose que « le projet (*vorhaben*) d'un chemin vers le langage est entrelacé dans un parler... »⁽²⁴²⁾. Ce parler est le parler du langage et le parler du langage, continue Heidegger, « voudrait justement délivrer le langage et formuler cette représentation : ce qui atteste en même temps que le langage nous a nous-mêmes entrelacés dans le parler... »⁽²⁴²⁾. Il ressort que Heidegger pose que le langage parle et que ce parler enveloppe l'intention de s'avancer sur le chemin du langage, parce que le langage est à la fois représentation et expression. Ainsi affirme-t-il que la proposition qu'on vient de citer « ... atteste en même temps que le langage nous a nous-mêmes entrelacés dans le parler ».

Mais il y a sûrement là une source de confusion. Nous serions tentés de dire en termes métaphoriques que le langage parle dans la mesure où, lorsque nous parlons, les mots que nous employons effectivement suggèrent d'eux-mêmes par association d'autres mots que nous pourrions employer à un autre moment. Venons-nous à faire usage de l'association suggérée par les expressions qui précèdent, nous pouvons alors songer à étendre notre métaphore initiale et dire que le parler du langage implique ou entrelace notre propre parler dans une sorte d'entrelacs verbal. Quel sens cela peut-il avoir de dire que le parler du langage implique notre chemin vers le langage ? Même si on admet que le chemin vers le langage consiste à penser la relation entre l'essence de l'homme et l'essence du langage, comme Heidegger le fait, comme l'expérience attentive de cette relation, on ne comprend pas clairement en quel sens il est possible de dire que le parler du langage implique une telle pensée. Car quand nous disons que le parler comprend le penser, la confusion vient de ce que nous employons manifestement parler dans le contexte métaphorique de parler du langage, tandis qu'il n'est pas clair si penser est employé dans le même contexte ou dans quelqu'autre contexte. Quoi qu'il en soit, Heidegger continue à élaborer la notion d'entrelacs telle qu'il vient de l'introduire. Heidegger indentifie maintenant cet entrelacs avec la région (*Bereich*) qui nous est apparue impliquée par la métaphore du chemin menant à quelque zone où l'essence du langage est située. Heidegger s'emploie ici à combiner les métaphores séparées du chemin et de l'entrelacs alors qu'auparavant il avait combiné les aspects séparés de la même métaphore. La fonction de la formule du chemin est de nous inviter « non à écarter l'entrelacs mais à le délier pour permettre un regard (*es gewahrt den Blick*) jeté sur la libre co-appartenance (*Zusammengehören*) des relations nommées par la formule »⁽²⁴³⁾. La métaphore de l'essence du langage comme un entrelacs suggère que les traits de cette essence sont, pour ainsi dire, maintenus en place par une sorte de lien et la tâche exigée par la pensée de l'essence du langage est de délier l'entrelacs suffisamment pour glisser un regard dans ce lien : « Peut-être cet entrelacs est-il traversé par un lien qui, d'une manière sans cesse surprenante, délie le langage en ce qu'il a de propre ». Heidegger ajoute : « Il s'agit

de faire l'expérience, dans l'entrelacs du langage, de *ce lien qui délie* » ⁽²⁴³⁾.

Il est à nouveau difficile de dire exactement ce que Heidegger est en train de décrire. D'un côté, la notion du langage vu comme un entrelacs de relations paraît aller de soi ; également, l'hypothèse d'un principe linguistique qui rendrait compte du rapport variable qui réglerait les rapports de structure entre des langages aussi différents que l'allemand ou le japonais est assez familière. Mais la description de ce principe hypothétique comme une libre co-appartenance des relations d'identité et de différence régnant entre les trois emplois du mot « langage » dans la formule du chemin demeure obscure. Heidegger semble vouloir dire que l'interdépendance des aspects inséparables et irréductibles de l'essence composite du langage est ordonnée de manière à constituer le caractère spécifique du langage et que cette structure constitutive peut être pénétrée par le regard dans la mesure seulement où la structure superficielle du langage révèle pour un regard suffisamment pénétrant sa relation essentielle à sa structure profonde.

Mais ce sont là des expressions « transformationnelles » qui, comme telles, sont non seulement anachroniques, mais de valeur douteuse dans le cas présent, même si on les considère indépendamment de l'histoire récente de leur développement. Selon les propres termes de Heidegger, la relation entre le lien et l'entrelacs, dans ce modèle métaphorique de l'essence du langage, est celle d'une relation en boucle ; comme telle, elle est comprise dans la théorie de l'information comme un cercle. C'est le caractère et l'amplitude du mouvement de cette relation circulaire, avons-nous dit, que Heidegger entreprend d'éprouver à partir du langage lui-même. Plus nous suivons avec persévérance ce que le chemin indique, nous dit Heidegger, « plus le langage se montre clairement lui-même en ce qu'il a de propre, plus le chemin vers le langage devient, chemin faisant, significatif pour lui-même et c'est d'autant plus décisivement que se transforme le sens de la formule du chemin. Elle perd son caractère de formule, elle est imprévisiblement un écho silencieux (*lautlosen Einklang*) qui nous laisse entendre un peu de ce qui fait le propre du langage » ⁽²⁴³⁾.

3. Quelles sont donc les propositions principales où Heidegger exprime son intention, son mode d'approche, dans l'introduction à cette méditation centrale ? On peut dégager des remarques de Heidegger un certain nombre de propositions distinctes dont chacune peut suggérer un certain nombre d'interprétations diverses. Eu égard à notre projet, dix propositions relativement distinctes requièrent, à mon avis, notre attention : deux traitent du point de départ de Heidegger, sept de ses remarques de méthode et une de son traitement du problème de l'évaluation. Comme ces propositions peuvent être dégagées des remarques introductives de Heidegger lui-même, nous pouvons y renvoyer sans inconvénient comme aux propositions I.

Puis la citation de Novalis, qui sert de point de départ de Heidegger suggère que (I, 1) le langage parle seul et solitairement avec lui-même, et que (I, 2) la spécificité du langage est inconnue. Les propositions (1, 1) et (1, 2) se réfèrent l'une à l'autre en ceci que Heidegger accepte l'assertion de Novalis selon laquelle (I, 2) vaut parce que (I, 1) vaut. La relation entre ces deux propositions initiales et les suivantes est plus difficile à déterminer. Lorsqu'il explique aussi bien l'énoncé de la formule qui validait sa réflexion sur le langage que le contenu de la formule elle-même, on peut estimer que Heidegger pose les sept propositions suivantes. (I, 3) Quoique la spécificité du langage soit inconnue, on peut néanmoins la considérer en termes métaphysiques comme ce qui repose dans une région. (I, 4) Il existe un chemin vers cette région et ce chemin est accessible à tout être humain parce qu'il est lui-même tel en raison d'une relation qui existe entre l'essence de l'être humain et celle du langage. (I, 5) Quoique l'homme soit déjà sur la voie du langage en raison de cette relation essentielle, la relation entre l'essence d'être humain et celle de langage n'est pourtant pas telle que l'homme pense l'essence du langage spécifiquement comme langage. (I, 6) Penser la relation entre l'essence d'être humain et l'essence du langage comme le langage, c'est faire l'expérience du chemin vers le langage. (I, 7) Une telle pensée se produit lorsque l'homme, portant son attention sur le propre du langage dans le parler du langage, perçoit ce propre. (I, 8) L'essence du langage comprend une relation entre deux aspects inséparables

quoiqu'irréductibles, à savoir ce qui unifie la différenciation et ce qui différencie l'unité de cet entrelacs. (I, 9) La relation entre le principe d'unité et le principe de différence au sein de l'essence du langage est d'une nature dynamique et circulaire du parler du langage. Finalement, Heidegger maintient (I, 10) que les énonciations sur le langage ne gagnent rien à être comprise comme des propositions démontrables, puisque ces énonciations valent seulement comme des conjectures pour lesquelles ni preuves ni démonstrations ne peuvent être avancées.

Maintenant, chacune de ces énonciations présente des difficultés propres dont quelques-unes au moins ne tiennent pas proprement aux formules originales de Heidegger dont elles ont été directement tirées ou indirectement dégagées par paraphrase. Il est manifeste en outre que l'enchaînement de ces énonciations reste elliptique et appelle une articulation plus soignée. Mais, en dépit de ces difficultés, ou d'autres que l'on n'aurait pas de peine à faire apparaître, cette série d'énonciations a au moins l'avantage de nous conduire au coeur de l'essai de Heidegger sous la conduite de plusieurs questions fondamentales. Ainsi, nous souhaiterions davantage d'éclaircissements sur le sens dans lequel on peut dire que le langage parle. En outre, on attendrait un développement plus clair sur le point de savoir comme Heidegger comprend l'essence du langage en tant que langage et jusqu'à quel point cette essence se prête à une description qui ne serait pas seulement métaphorique. Finalement, on aimerait trouver des indications concernant la conscience que Heidegger a pu prendre du problème des critères d'évaluation applicable à ses propres réflexions, concernant en outre toutes les autres suggestions du même ordre tendant à des procédures d'évaluation.

En dépit de ces formules-guides, la lecture répétée du texte principal de Heidegger lève une myriade de détails embarrassants ; toute tentative pour organiser ces détails rend rapidement conscient de l'arbitraire inévitable de l'interprétation, et déjà de l'arbitraire de l'interprétation mise en jeu par la sélection et la formulation des dix énoncés initiaux dont les questions-guides sont tirées.

Il semble dès lors raisonnable de mettre provisoirement entre parenthèses toute lecture cursive du texte de Heidegger et de se porter directement aux conclusions que l'essai atteint à son terme. Si dès le début nous réussissons à saisir non seulement ce que Heidegger se propose d'accomplir dans son essai, mais encore ce qu'il pense avoir accompli à son terme, nous serons peut-être en état de suivre plus fidèlement le cours de ses remarques dans le corps du texte. Je propose donc de considérer la fin de l'essai de Heidegger et de tenter provisoirement d'isoler ses conclusions.

4. L'essai de Heidegger s'achève sur la répétition du point de départ, la citation de Novalis. Heidegger remarque que Novalis comprend la spécificité inconnue du langage comme ce qui permet de reconnaître le langage pour ce qu'il est. Puis il cerne cette spécificité (*Eigentümlichkeit*) de l'essence du langage en tant que langage en la déterminant dans des termes quelque peu emphatiques : « ... la proximité du *rendre propre* et du *faire advenir* » (*die Nähe Eignens und Ereignens*)⁽²⁶⁵⁾. La spécificité du langage accède à cette proximité, dit Heidegger, « par l'expérience de l'être du langage en tant que dire (*Sage*), dire dont le montrer (*Zeigen*) repose dans l'avènement (*Ereignis*... »⁽²⁶⁵⁾. Ainsi Heidegger pose que le caractère propre de la spécificité de l'essence du langage en tant que langage est déterminé par ce qu'il appelle l'avènement. Au sein de l'avènement repose la manifestation de l'essence linguistique comme dire. Le caractère propre de cette spécificité est toutefois déterminé primitivement par la proximité du rendre propre et du faire advenir. Heidegger dit explicitement que ce n'est pas ici le lieu de réfléchir sur cette notion de détermination primitive, si bien que la question reste sans réponse de savoir ce que pourrait bien être la relation entre la détermination du caractère propre de l'essence linguistique en tant que dire et la détermination primitive de ce caractère. Cette question spéciale toutefois ne doit pas nous arrêter pour l'instant puisque, à la différence des questions développées dans la lecture de l'introduction, les questions qui demeurent ici en suspens se posent en conclusion d'une analyse développée que nous n'avons pas encore prise en considération. La possibilité demeure toujours que nos difficultés, non seulement avec ce problème de la relation entre

détermination et détermination primitive, mais aussi quant au sens de ce que Heidegger appelle avènement, manifestation de l'essence linguistique en tant que dire, proximité du rendre propre et du faire advenir, reçoivent un éclaircissement suffisant dans le corps de l'essai lui-même.

Aussi, ce que je propose de faire ici, sera simplement de dégager l'énoncé principal des conclusions de Heidegger sans élaborer les difficultés terminologiques que nous ne pouvions éviter de prendre en considération au début de l'essai. Une fois ces énonciations reconnues il nous sera possible de retourner au corps de l'essai pour y chercher la clarification désirée non seulement quant à ces énonciations, mais quant à leur vocabulaire.

En citant à nouveau le texte de Novalis, Heidegger attire l'attention sur ce qui détermine le caractère propre de l'essence linguistique, à savoir la manifestation de cette essence comme le dire, qui réside dans ce qu'il appelle la proximité du rendre propre et du faire advenir. Heidegger s'emploie maintenant à cerner ce caractère plus précisément. « Le langage, dit-il, *seul* est ce qui parle véritablement et il parle *solitaire* »⁽²⁶⁵⁾. Ce point est à nouveau une répétition de ce que nous avons déjà noté dans les remarques d'introduction. Toutefois, ici, Heidegger établit la position ambiguë que le langage parle solitaire parce que le langage ne parle pas seul. L'important est que le langage ne parle pas dans l'isolement (seul) mais eu égard à ce qui appartient en même temps au parler du langage à savoir le parler de l'homme. Le langage parle solitaire en ce sens que le parler du langage est l'instance unifiante dans la relation entre le parler du langage et son articulation, mais les hommes parlent seulement dans la mesure où ils répètent ce qui est déjà entendu dans le parler du langage. Lorsque le caractère propre de la spécificité du langage est le dire, c'est le dire qui parle dans le parler du langage. Ainsi « l'homme ne peut parler que dans la mesure où, faisant partie du dire, il est à son écoute pour pouvoir, à la suite du dire, dire une parole »⁽²⁶⁶⁾. Ainsi l'enjeu, semble-t-il, n'est pas seulement la relation entre le parler du langage et le parler des hommes, telle que nous l'avons observée dans les remarques d'introduction, mais tout à la fois la

parole que le dire prononce dans le parler du langage et la parole que l'homme énonce dans son propre parler sur le mode du dire-après. La difficulté est de comprendre plus clairement ce que cette énonciation signifie.

La difficulté se redouble immédiatement. Heidegger nous rappelle en effet que l'énonciation ne peut être exprimée dans une proposition. On pourrait alors s'attendre à ce que Heidegger, à défaut de poser une assertion, poursuive, comme dans l'introduction par la voie de la métaphore. Notre attente toutefois n'est pas remplie. Le caractère inexprimable de l'énonciation ne conduit pas ici au recours non-objectivant de la métaphore mais à la requête du silence. Mais ce sur quoi nous avons ici à garder le silence n'est pas l'énonciation elle-même, mais ce que Heidegger appelle, de manière embarrassante, « produire par le silence, dans l'être du langage, le mouvement qui fait advenir » (die ereignende Be-wegung im Sprachwesen). Le néologisme de Be-wegung n'est qu'un exemple parmi d'autres des nombreuses variations que Heidegger greffe sur la notion de mouvement (Bewegung) en association avec la notion de chemin (Weg). Le terme revient ici à une remarque antérieure : « le dire qui montre trace le chemin (be-wëgt) du langage au parler de l'homme » ⁽²⁶⁶⁾.

Il n'y a donc aucune équivoque dans l'expression « produire le mouvement qui fait advenir », puisque ce qui est en cause ici est de savoir comment l'énonciation communique le parler au parler de l'homme : autrement dit, de savoir comment l'énonciation confère la parole contenue dans le parler du langage au parler de l'homme. Puisque l'énonciation est inexprimable, Heidegger déclare ici qu'il nous faut garder le silence sur le mode de cette communication et, ajoute Heidegger, demeurer silencieux sur garder le silence. Ainsi écrit-il : « Le dire exige de nous que nous produisions par le silence (er-schweigen) dans l'être du langage le mouvement qui fait advenir, sans parler du silence » ⁽²⁶⁶⁾. La seule raison que Heidegger semble vouloir invoquer pour ce silence est que le mode de cette communication ne diffère pas de l'énonciation elle-même, car, écrit Heidegger, « le dire qui repose sur l'avènement est en tant que montrer le mode le plus propre à l'avènement » ⁽²⁶⁶⁾. L'avènement, faut-il

comprendre, parle et la manière de ce parler est l'énonciation. La manière dont l'avènement parle n'est pas toutefois « comme modus et espèce, mais la manière comme *melos*, le chant (das lied) qui dit en chantant »⁽²⁶⁶⁾. L'avènement par conséquent, parle dans le chant du faire advenir qui énonce. Et ce dire qui fait advenir « porte ce qui est présent, à partir de ce qu'il a de propre, au paraître... »⁽²⁶⁶⁾. La seule justification que donne Heidegger pour cette curieuse doctrine est un passage tiré de « Friedenfeier » où Hölderlin écrit que, puisque « Nous sommes un dialogue et à l'écoute les uns des autres », l'homme a expérimenté beaucoup... mais bientôt nous serons chant »⁽²⁶⁶⁾. L'ultime remarque de Heidegger sur la notion d'énonciation est faite en référence à la formule antérieure de la *Lettre sur l'humanisme*, que « le langage est la maison de l'être ». C'est bien en effet le cas puisque le langage en tant qu'énonciation est la manière (Weise) de l'avènement. « Le langage est la garde de la présence (Anwesen), dans la mesure où son paraître demeure confié (anvertraut) au montrer du dire qui fait advenir »⁽²⁶⁷⁾.

5. Avant de tenter de reprendre cette doctrine sous forme de proposition, il est bon de décrire brièvement les quelques assertions importantes dans cette dernière partie de l'essai de Heidegger. En effet, outre les remarques sur le faire advenir de dire, Heidegger donne quelques indications sur la manière dont une telle doctrine doit être entendue.

La compréhension de cette doctrine fait problème parce que, comme on l'a vu, Heidegger revient sur sa déclaration initiale selon laquelle l'énonciation ne peut être représentée dans une proposition. Face à l'objection évidente que ses propres remarques sur l'énonciation sont elles-mêmes des propositions, il introduit ici une brève remarque sur ce qu'est une proposition : « Cela sonne comme un énoncé », dit-il, après avoir parlé sur le mode de l'événement. « Si nous le percevons sous cette forme, il ne donne rien à penser » (zu-Denkende)⁽²⁶⁶⁾. Quant aux critères qui permettraient d'identifier ce qui est à penser et ce qui n'est pas à penser, Heidegger n'en souffle mot. Un peu plus haut, Heidegger remarque que nous ne pouvons pas comprendre ce que Novalis dit de la spécificité du langage en tant que déter-

miné par l'avènement, si nous entendons par « compréhension » embrasser quelque chose dans la totalité de son essence. « Nous ne pouvons embrasser du regard l'être du langage parce que nous faisons nous-mêmes partie du dire » ⁽²⁶⁵⁾. Selon Heidegger, par conséquent, on ne peut embrasser du regard que ce en quoi on n'est pas soi-même impliqué essentiellement.

Mais dans la mesure où ce que nous embrassons du regard est l'avènement et où l'avènement advient dans l'énonciation et où l'énonciation humaine participe à l'énonciation de l'avènement, nous sommes nous-mêmes essentiellement impliqués dans ce que nous voudrions embrasser du regard.

En ce sens donc, nous ne pouvons par essence comprendre ce qui nous enveloppe par essence. Plus loin, Heidegger identifie cette notion de comprendre, en tant que voir quelque chose dans la totalité de son essence, avec ce qu'il appelle : « ... le concept traditionnel du savoir défini à partir de la connaissance pensée comme représentation » ⁽²⁶⁶⁾. La thèse est donc que nous ne pouvons comprendre, représenter, embrasser du regard, dans la totalité de son essence et indépendamment de nous-même, l'énonciation - avènement, dans laquelle l'essence du langage comme langage devient manifeste.

Cette thèse repose sur deux suppositions fondamentales : que la compréhension est fondamentalement représentation et que l'essence de l'homme est impliquée au moins partiellement dans l'essence du langage. Que ces deux présuppositions soient discutables ne devrait pas nous empêcher de les considérer pour ce qu'elles sont. Heidegger conclut comme suit : « Parce que nous autres hommes, pour être ce que nous sommes, demeurons engagés dans l'être du langage et, par conséquent, ne pouvons jamais en sortir pour l'embrasser du regard à partir d'un autre lieu, nous n'apercevons jamais l'être du langage qu'autant que, quand lui-même nous fait face, nous nous transportons en lui » ⁽²⁶⁶⁾. Ainsi, nous ne saisissons l'essence du langage que si auparavant nous sommes appropriés par l'essence du langage. Cette doctrine est à rapprocher de la remarque antérieure selon laquelle « l'énonciation ne se laisse pas capter (einfangen) dans une proposition », à condition que nous admettions que le penser de la représentation

caractéristique de la compréhension au sens de Heidegger, s'exprime dans des propositions.

Outre cette remarque sur la compréhension et la représentation par propositions, Heidegger formule à nouveau l'intention annoncée pour la première fois dans son introduction. Cette reformulation s'appuie sur l'importante remarque qui précède immédiatement, concernant la nécessité d'un changement de langage. En effet, le propos de Heidegger dans cet essai est de « préparer en quelque chose la transformation de notre rapport au langage » ... Et il ajoute immédiatement : « L'expérience pourrait naître : toute pensée qui médite est un poématiser et tout poématiser est un penser » ⁽²⁶⁷⁾. Pensée méditante et poématisante vont donc de pair. Si une telle expérience pouvait naître, alors, estime Heidegger, notre relation au langage pourrait aussi prendre un nouveau cours.

Mais en quel sens notre relation au langage doit-elle se développer ? Dans la mesure où nous ne pouvons ni comprendre ni représenter l'énonciation dans des propositions, notre réflexion sur l'essence du langage demeure problématique. Une telle réflexion, pose Heidegger, ne peut « être que « dire après le dire » (Nachsagen) ⁽²⁶⁷⁾. Mais cette répétition rend nécessaire une nouvelle relation. Ce qu'il nous faut, ce ne sont donc ni de nouveaux mots, ni de nouvelles phrases, mais un changement dans notre relation même au langage. « Ce rapport se définit par la dispensation (Geschick) : si et comment nous sommes retenus par l'être du langage en tant qu'annonciation originelle de l'avènement en celui-ci » ⁽⁶²⁷⁾

Notre relation au langage se trouve déterminée parce que, selon Heidegger, « l'avènement est, comme ce qui est propre, ce qui porte en soi (eignend-haltend-ansichhaltend) un rapport de tous les rapports » ⁽²⁶⁶⁾. On n'a pas spécifié ce qu'est au juste notre relation au langage mais de quoi elle dépend. Selon l'intelligence de cette relation qui permettrait de donner un sens précis à ce que l'on a appelé la transformation de notre relation au langage, la seule chose que Heidegger ajoute est que « notre rapport au langage finit à partir de la manière dont en tant que tenu en mains (als Gebrauchten) nous appartenons à l'avènement » ⁽²⁶⁷⁾.

Tout est donc suspendu au sens donné aux notions d'annonciation originelle de l'avènement d'être du langage, ainsi qu'à la doctrine issue du rapport de tous les rapports. Peut-être trouvera-t-on quelque clarté dans le corps du texte, ce qui n'est pas ici le cas.

Du moins avons-nous appris que réfléchir dans l'essence du langage c'est répéter d'une certaine façon ce qui fait le propre de cette essence ; c'est cette répétition qui requiert un changement de langage lui-même. Mais ce changement ne consiste pas à créer des mots nouveaux, ce n'est pas non plus une transformation que nous puissions « obtenir de force » ⁽²⁶⁷⁾. Toutefois, c'est un changement que nous pouvons, d'une certaine manière préparer.

La préparer serait réveiller l'expérience selon laquelle la pensée méditative et la poésie s'appartiennent mutuellement. C'est à préparer cette expérience que Heidegger s'emploie dans cet essai.

On ne nous a pas dit ce qu'est la relation entre l'essence de l'homme et l'essence du langage, ni en quoi consiste le changement dans cette relation. La seule chose que l'on ait dite est que ce changement dépend de certains facteurs obscurs, qu'elle ne peut être obtenue de force ni découverte, mais qu'elle peut être préparée par l'expérience de la co-appartenance de la pensée méditative et du poématiser. Si nous joignons ces remarques aux énoncés introductifs sur le propos et la méthode de cet essai, nous savons tout ce que l'on veut savoir concernant l'orientation fondamentale de l'essai.

6. Tentons maintenant d'élaborer les propositions de base qui régissent cette orientation. Puisque nous les avons lues à titre de remarques conclusives, nous y renvoyons comme à des propositions C : (C 1) La méditation sur l'essence du langage n'implique pas un changement de langage mais un changement dans notre relation au langage. (C 2) Cette relation est déterminée en accord avec notre propre langage. (C 3) Le changement dans cette relation peut être préparé par l'expérience de l'appartenance mutuelle du penser méditatif et du poématiser. (C 4) Cette préparation implique le projet de faire l'expérience à partir du langage lui-même du mouvement dynamique se développant en cercle à l'intérieur du

langage lui-même. Ces propositions représentent le noyau initial, à quoi s'ajoute celui des déclarations conclusives : (C 5) Le langage seul est ce qui parle authentiquement et le langage parle solitaire. (C 6) Le caractère propre de l'essence du langage est déterminé par l'avènement. (C 7) Dans l'avènement réside la manifestation de l'essence du langage comme énonciation. (C 8) L'avènement parle dans la proximité de l'énonciation c'est-à-dire dans le chant de l'énonciation qui fait advenir. (C 9) L'énonciation fait parler la parole issue du parler du langage tandis que l'homme ne parle qu'en répétant la parole entendue dans ce parler. (C 10) L'énonciation ne peut être connue si par connaître on entend représenter ce qui se donne à penser. (C 11) L'homme doit garder le silence sur la manière dont le langage parle dans le parler humain et garder le silence sur son propre silence. (C 12) L'homme ne peut glisser un regard dans cette essence du langage qu'autant qu'il est déjà approprié par l'essence du langage.

Il faut bien avouer que cette liste de propositions est exposée au même genre de critiques que celles que l'on a extraites des remarques introductives. Toutefois, elle peut aider à saisir de manière grossière les étapes principales d'un itinéraire jalonné de difficultés. C'est donc moins un résumé qu'un ensemble de repères pour nous guider dans une pensée difficile et complexe.

7. Si l'on confronte les deux listes I et C, on découvre certains recouvrements importants : c'est le point de départ (I, 1, C 5), sur la notion d'essence du langage (1 8, 1 9, C 6) sur la méthode (1 3 à 7, C 1 à 4), enfin l'évaluation (1 2, 1 10, C 10 à 11). Le point de départ et le point d'arrivée sont les mêmes : la citation de Novalis .Elle introduit l'idée générale que le langage n'a souci que de lui-même, en ce sens que le langage parle authentiquement dans la mesure où il parle et est solitaire.

Reste à comprendre ce que signifie ici authenticité, solitude, appliquées au parler du langage.

Les remarques sur l'essence du langage sont beaucoup plus complexes. Les expressions « le propre du langage » et « l'essence du langage comme langage » et « l'essence du langage » sont en gros équivalentes ; on peut y joindre encore ce qui est dit du

principe unifiant et du principe de différenciation qui sont inséparables, irréductibles et réciproques (1 8, 1 9). Au même thème se rattache l'idée d'une énonciation issue du parler du langage et entendue puis répétée dans le parler de l'homme (C 9). De même encore : le propre de l'essence du langage est déterminé par l'avènement (C 6) dans lequel réside l'énonciation (C 7) et qui est manifeste dans le chant où advient l'énonciation (C 8). Mais ces remarques accumulent les difficultés concernant le caractère propre et le caractère composé de cette essence, concernant le parler du langage et le parler de l'homme, enfin l'énonciation et la relation entre l'une et l'autre.

Les remarques sur la méthode sont également complexes. On peut admettre une équivalence approximative entre ce que l'introduction appelle « penser l'essence du langage comme tel » et ce que la conclusion appelle « réfléchir sur l'essence du langage ».

Quoiqu'inconnue, cette essence peut être tenue, à titre métaphorique, pour situer dans une région à laquelle conduit un chemin, que l'on peut suivre en raison de la relation entre l'essence humaine et l'essence du langage (1 3-4). Penser l'essence du langage c'est donc faire l'expérience de ce chemin du langage (1 5-6). Et penser, c'est ici percevoir le caractère propre de langage (1 7).

Enfin, ce penser enveloppe un changement dans notre rapport au langage qui peut être préparé par l'expérience de la mutuelle appartenance du penser méditatif et du poématiser (1 7, C 1-4). Si l'on approche tous ces termes proposés : connaissance représentative et indication métaphorique, perception et écoute, penser méditatif et poématiser, nous avons un réseau de relations qui constitue la notion centrale de l'expérience.

Enfin, les remarques sur l'évaluation portent à la fois sur l'essence du langage et sur l'énonciation. L'essence du langage, est-il dit, est inconnue (1 2). On ne peut la comprendre si par comprendre on entend la représentation dans les énoncés (C 10) et par énoncé des formulations verbales de ce qui est à penser (C 10), d'où la règle du silence (C 11). Un regard peut se glisser dans la mesure où l'homme est déjà approprié par l'essence du

langage (C 12). Alors le caractère propre de l'être du langage peut être décrit conjecturalement.

Ces remarques impliquent une distinction entre connaître et jeter un regard, entre poser une assertion et conjecturer, entre formuler et faire silence. Ces distinctions elles aussi requièrent une détermination ultérieure.

Si maintenant nous gardons présentes à l'esprit ces deux séries de propositions, nous pouvons à nouveau lire l'introduction et la conclusion de Heidegger amenées à fusionner dans une série plus réglée de propositions les formulations issues de cette nouvelle lecture. On arrive alors à ceci :

1. Il y a une relation essentielle entre l'essence de l'homme et l'essence du langage parce que pouvoir parler est ce qui distingue l'homme en tant qu'homme.

2. Le parler de l'homme rend manifeste le parler du langage et le chant du langage rend manifeste la parole comme avènement.

3. L'essence du langage est unifiée et différenciée par un mouvement réfléchi sur lui-même dont les éléments sont inséparables, irréductibles et manifestes dans le parler du langage.

4. L'essence du langage est déterminée par l'avènement sur lequel repose l'énonciation.

5. Quoique l'essence du langage soit inconnue, elle peut être indiquée métaphoriquement comme ce qui repose dans une région vers laquelle un chemin est tracé.

6. Quoique l'essence du langage ne puisse être comprise au sens de embrasser dans une intention d'ensemble, on peut jeter sur elle un regard en écoutant le parler du langage.

7. Quoique l'essence du langage ne puisse être représentée dans des propositions, au sens de formation verbale de ce qui est à penser, on peut la décrire conjecturalement.

8. Réfléchir sur l'essence du langage au sens de répéter son caractère propre, implique que notre relation au langage soit transformée et que ce changement soit préparé par une ex-

périence que nous ferions à partir du langage lui-même concernant l'appartenance mutuelle du penser méditatif et du poématiser.

9. C'est en s'engageant lui-même dans l'entrelacs du langage que l'homme peut faire l'expérience du mouvement réfléchi sur lui-même qui se déploie à l'intérieur même de l'essence du langage : alors l'homme réalise ce qui est indiqué par la formule du chemin ; il porte le langage en tant que le langage au langage.

La relecture du texte de Heidegger fait apparaître le défaut de clarification des propositions 1, 2, 7, 8 et les difficultés nouvelles qu'introduit l'essai de clarification dans les propositions 3, 4, 5, 6, 7. C'est ainsi que la première partie de l'essai de Heidegger juxtapose la notion classique du langage qu'on trouve dans le *Peri Hermeneias* d'Aristote avec la notion du langage issue de von Humboldt.

La seconde partie tente de suivre les indications suggérées par la formule du chemin dans le dessein de rendre compte de l'unité de l'essence du langage. La dernière partie, qui est aussi la plus importante, développe une méditation compliquée sur l'essence du langage comme énonciation. La manifestation de l'énonciation comme appropriation est la notion d'avènement ; au terme de l'entreprise, la formule initiale se précise : « porter le langage (l'être du langage) en tant que langage (énonciation) au langage (avec la parole articulée) ».

Tout repose finalement sur le défaut d'explication concernant la relation entre l'essence de l'homme et l'essence du langage et l'appel à une transformation de la relation de l'homme au langage.

Ce sont ces difficultés qui nous contraindront à chercher une lumière, du moins, dans les chapitres antérieurs d'*Unterwegs zur Sprache*.

Langage ordinaire et langage abstrait chez Guillaume d'Occam

Claude Panaccio

Volume 1, numéro 2, octobre 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203012ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203012ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Panaccio, C. (1974). Langage ordinaire et langage abstrait chez Guillaume d'Occam. *Philosophiques*, 1 (2), 37–60. <https://doi.org/10.7202/203012ar>

Résumé de l'article

Utilisant surtout le traité De Sacramento Altaris, l'auteur essaie de montrer que, bien que l'opposition langage ordinaire/langage philosophique soit effectivement présente chez Guillaume d'Occam, sa critique logique du discours abstrait n'a cependant rien à voir, quoi qu'en pensent certains commentateurs, avec la philosophie contemporaine du langage ordinaire, puisqu'elle trouve son critère et sa norme dans un discours mental, naturel, universel et prélinguistique. De façon plus générale, l'article vise à mettre au jour certains présupposés épistémologiques qui doivent être dépassés pour qu'une « philosophie du langage ordinaire » devienne historiquement possible.

LANGAGE ORDINAIRE ET LANGAGE ABSTRAIT CHEZ GUILLAUME D'OCCAM

par Claude Panaccio

On s'accorde généralement à considérer Guillaume d'Occam comme l'un des plus grands penseurs du Moyen Âge. Par ailleurs, les travaux remarquables de plusieurs chercheurs contemporains, Philotheus Boehner et Ernest Moody en particulier¹, ont largement contribué à mettre un terme aux rumeurs complètement fausses qui ont longtemps circulé à son sujet et selon lesquelles, par exemple, il était nominaliste, empiriste et sceptique. Malgré tout cela, Occam est encore très mal connu. L'édition critique de ses œuvres complètes, actuellement en cours à l'Université St-Bonaventure, est loin d'être terminée; très peu de choses sont traduites en langues modernes, et l'occamisme se limite encore pour le public philosophique à la critique des universaux, à l'utilisation du « rasoir » et à la thèse de l'omnipotence divine. Et certes ces éléments jouent effectivement un rôle important dans le système philosophico-théologique de ce Franciscain du XIV^e siècle, mais ce qu'on connaît très peu, c'est la place centrale occupée dans ce système par la logique comme méthode d'analyse du langage².

La fameuse critique des universaux par exemple se présente le plus souvent comme la critique d'une utilisation impropre du discours, basée sur une confusion entre les différents

1. Cf. surtout : MOODY, E.A. *The Logic of William of Ockham*, New York, Sheed and Ward, 1935 ; et BOEHNER, P. *Collected articles on Ockham*, St-Bonaventure, Franciscan Institute Publications, 1958.

2. Bien que Moody, Boehner et plusieurs autres aient continuellement insisté sur ce point.

modes de signification et sur la croyance selon laquelle les termes abstraits comme « humanité », « animalité », « essence », « existence », etc... se comportent logiquement de la même manière que les termes concrets comme « homme », « animal », « individu » etc... La question qui fait l'objet du présent article concerne les critères de cette critique du langage abstrait. L'une des grandes utilités de la logique, au dire d'Occam, est de permettre la reconnaissance du sens propre d'un discours et sa discrimination d'avec l'usage impropre et métaphorique³. Mais d'où le discours tient-il cette *proprietas* ou cette *virtus*? À quel étalon mesure-t-on la correction de l'usage linguistique? Je voudrais en particulier montrer qu'il est impossible de retrouver dans l'oeuvre d'Occam quelque recours que ce soit au « langage ordinaire » comme critère.

Cette thèse, si elle est accréditée, présente, à mon sens, un double intérêt :

1) sur un plan monographique d'abord, elle permet de cerner plus adéquatement la portée exacte de la logique occamiste en éliminant définitivement toute interprétation de cette logique en termes de « philosophie du langage ordinaire ». Dans sa traduction du *De Sacramento Altaris*⁴, T. Bruce Birch rend systématiquement *secundum proprietatem sermonis* par « according to a property of common speech »⁵. Or si, comme j'entends le montrer, c'est là une erreur, elle est grave, non seulement parce que l'expression est très fréquente chez Occam, mais surtout parce que cette fréquence est directement fonction de l'importance théo-

3. Cf. *Expositionis in libros artis logicae prooemium*, éd. par MOODY, E.A., St-Bonaventure, Franciscan Institute Publications, 1965, p. 4-5 : « Circa quod sciendum quod istius scientiae sunt multae utilitates, inter quas una est facilitas discernendi inter verum et falsum (...) Secunda utilitas est promptitudo respondendi (...) Alia utilitas logicae est facilitas *virtutem sermonis et proprium modum loquendi* percipiendi. Nam per istam artem faciliter scitur quid ab auctoribus *de virtute sermonis* profertur, quid non de virtute sermonis sed secundum usitatum modum loquendi vel secundum intentionem dicentis ; *quid dicitur proprie, quid metaphoricè.* » (souligné par moi)

4. *De Sacramento Altaris*, texte latin et traduction anglaise par T.B. BIRCH, Iowa, The Lutheran Literary Board, 1930.

5. On trouve par exemple entre les pages 40 et 66 une vingtaine d'occurrences de cette expression. Toujours traduite de la même façon par Birch.

rique de la *proprietas sermonis* comme critère de l'analyse logique du discours. Dans l'état actuel des choses, la traduction de Birch constitue l'une des rares versions en langue moderne d'un traité complet d'Occam, et par cette erreur d'apparence assez bénigne, elle contribue à propager une image sérieusement déformée du fonctionnement réel de la logique occamista.

Plus récemment, dans son livre sur la logique de Saint-Anselme, D.P. Henry, qui est pourtant un éminent médiéviste, tombe dans la même erreur en classant résolument Occam (avec Jean de Salisbury) parmi les philosophes médiévaux du langage ordinaire, qui selon lui s'opposaient à la tradition anselmienne de privilégier la forme logique sur l'usage grammatical :

La caractéristique la plus importante et la plus significative de l'oeuvre d'Occam, écrit-il, réside dans le fait que son attitude vis-à-vis l'opposition entre langage ordinaire et langage technique est à l'exact opposé de celle d'Anselme. Ainsi que nous l'avons vu, ce dernier situe la « propriété » et la signification *per se* du côté du discours technique, l'impropriété et la signification oblique du côté de l'*usus loquendi* ; Occam au contraire s'efforce continuellement de montrer l'inutilité du langage technique, ou alors il le condamne comme faux ou comme dénué de sens au nom d'un critère de propriété qui pour lui se situe clairement du côté du langage ordinaire ⁶.

Le fait qu'à l'appui de cette affirmation, Henry cite un long passage de la *Summa logicae* ⁷, où Occam critique au nom de la *proprietas sermonis* un certain usage des termes abstraits, montre bien que ce sont précisément ces deux notions de *proprietas ser-*

6. *The Logic of Saint Anselm*, Oxford, Oxford University Press, 1967, p. 26 : « The most important and significant feature of Ockham's work lies in the fact that his attitude to the contrast between ordinary and technical language is the polar opposite of that of Anselm. As we have seen, the latter sites 'propriety' and *per se* signification on the side of technical discourse, and impropriety and oblique signification on the side of *usus loquendi* ; whereas Ockham unceasingly strives to make technical language pointless, or else condemns it as false or senseless by reference to the standpoint and criterion of a 'propriety' which for him clearly lies on the side of ordinary language. » (traduit par moi)

7. Cf. *Summa logicae*, pars prima, éd. par BOEHNER, P., St-Bonaventure, Franciscan Institute Publications, 1951, ch. 7, pp. 26-27.

monis et de *terminus abstractus* qui sont ici en cause et que c'est sur elles que doit d'abord porter la discussion ⁸.

2) sur un plan plus proprement philosophique, la thèse apparemment historique que je veux défendre ici à propos d'un auteur du XIV^e siècle peut servir d'appoint à une hypothèse beaucoup plus générale, selon laquelle le recours au langage ordinaire comme critère de la validité logique n'est possible que dans un contexte épistémique particulier où se trouve dépassée la dissociation radicale du couple pensée/langage. Auquel cas l'erreur de Birch et de Henry serait en même temps un anachronisme ! Sans aborder l'examen détaillé de cette hypothèse dans toute son ampleur, je voudrais en tout cas montrer que l'impossibilité pour Occam de conférer à l'usage ordinaire le statut d'une norme est liée dans son oeuvre à la position d'un discours mental universel et prélinguistique, par rapport auquel tous les « usages » oraux ou écrits ne sont que des sous-produits.

J'ai choisi d'adopter comme point de départ non pas la théorie explicite du discours abstrait, mais la pratique même de

8. Le caractère totalement erroné de l'interprétation d'Occam par Henry a déjà été souligné par John TRENTMAN (« Extraordinary Language and Medieval Logic »), *Dialogue*, vol. VII, no 2, sept. 1968, pp. 286-291). Trentman, tout comme je le ferai moi-même ici, fonde sa critique sur la place importante occupée dans la logique occamiste par le langage mental considéré comme structure logique idéale. Il montre ainsi que Guillaume d'Occam est beaucoup plus proche d'Anselme que ne le croit Henry. Mais cette réponse, si pertinente soit-elle, demeure malheureusement incomplète, car si Trentman va droit au coeur du problème (la question du langage mental), il ne jette cependant aucune lumière nouvelle sur cela même qui a suscité l'erreur de Henry, la notion de *proprietas sermonis* et la critique du langage abstrait. Ce qu'il dit — très brièvement — de ces deux points est même plutôt trompeur, puisque : (a) il semble admettre avec Henry que la *proprietas sermonis* réside dans la conformité à l'usage ordinaire (cf. p. 290 : « his whole philosophical method involves constant comparison between what is said, surface structure, structure *secundum proprietatem sermonis*, and the logical structure of an ideal language, which for him is mental language ») ; (b) il soutient cependant que la *proprietas sermonis* n'est pas nécessairement valorisée par Occam (cf. p. 290 : « to say that sentences like 'Every man has humanity' offend verbal propriety is not to praise verbal propriety »). J'essaierai de montrer pour ma part que la *proprietas sermonis* chez Occam est déterminée non par l'usage mais par la structure logique elle-même et que partant elle est bel et bien valorisée.

sa critique telle qu'on la trouve dans un traité théologique typiquement médiéval, le *De Sacramento Altaris* (Traité de l'Eucharistie) dont je tirerai quelques exemples particulièrement significatifs pour mon propos. J'essaierai ensuite, en recourant cette fois aux textes plus théoriques consacrés à la distinction concret/abstrait⁹, de montrer qu'il faut interpréter ces exemples à partir du primat accordé par Occam aux considérations d'ordre sémantique et que la théorie de la signification elle-même, loin de donner lieu à un relativisme linguistique, s'appuie sur l'existence naturelle d'un langage logique, idéal, universel et normatif. Je conclurai cette étude en proposant quelques remarques sur la façon dont l'occamisme ainsi compris s'insère de plain-pied dans la tradition de la métaphysique occidentale et exclut par principe toute philosophie du langage ordinaire.

I — *Le De Sacramento Altaris et la critique du discours abstrait.*

Il convient d'abord de présenter brièvement ce traité assez étrange qu'est le *De Sacramento Altaris*. Sa bizarrerie apparente réside en ceci que l'ouvrage tel que publié et traduit par Birch¹⁰

-
9. J'utiliserai surtout : *Summa logicae*, pars prima, ch. 5-9, pp. 16-33 ; et *Quodlibeta Septem*, Strasbourg, 1491, Quodl. V. question 9.
10. A vrai dire, l'édition de Birch que j'utiliserai ici est sans doute quelque peu déficiente. D'abord elle présente comme les deux parties d'un même ouvrage ce que L. BAUDRY considère être deux traités distincts « Sur trois manuscrits occamistes », (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, T.X, 1936, pp. 129-162) ; et bien que cette question ne ne soit pas encore définitivement résolue, l'opinion de Baudry semble actuellement prédominante (pour une discussion de ce problème, voir en particulier : BUESCHER, G. *The Eucharistic Teaching of William Ockham*, St-Bonaventure, Franciscan Institute Publications, 1950, pp. xii-xiv ; et BRAMPTON, C.K. « A note on the manuscript tradition of Ockham's tractatus 'De Quantitate' », *Archivum Franciscanum historicum*, vol. 57, 1954, pp. 383-391). Par ailleurs, Baudry, dans le même article, relève dans le texte édité par Birch, plusieurs inexactitudes. Mais ces déficiences sont de peu d'importance pour l'utilisation de ce texte que je propose ici. Il ne s'agit que d'en tirer quelques exemples d'analyses du discours abstrait, et de ce point de vue, il n'est pas très pertinent de savoir s'il y a là un seul traité ou deux, puisque de toute façon leur problématique et leur date de composition sont très rapprochées l'une de l'autre (cf. BAUDRY, L. *Guillaume d'Occam, sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, T.I. Paris, Vrin, 1950, pp. 89-90 ; et BRAMPTON, C.K. « Guillaume d'Ockham et la date probable de ses opuscules sur l'Eucharistie »,

porte finalement plus sur le statut sémantique des termes exprimant la « quantité »¹¹ que sur l'Eucharistie proprement dite.

La première partie du traité¹² consiste exclusivement en une analyse des relations entre des termes tels que « point », « ligne », « surface », « corps », « quantité », et soulève les questions suivantes auxquelles il est toujours répondu par la négative : un point est-il une chose réelle distincte de la quantité¹³ ? Une ligne et une surface sont-elles des choses réelles distinctes l'une de l'autre et distinctes d'un corps¹⁴ ? Un corps étendu est-il une chose en soi (*absoluta res*) réellement distincte de la substance et de la qualité¹⁵ ? La deuxième partie elle-même¹⁶, intitulée pourtant « *De corpore Christi* », accorde une importance énorme (vingt-sept chapitres sur quarante et un) à un examen de la notion de quantité et de ses liens avec les notions de substance et de qualité.

Pour saisir la pertinence de ces discussions dans un traité de l'Eucharistie, il faut les situer dans le cadre de la problématique traditionnelle de la transsubstantiation : qu'est-ce exactement qui est conservé et qu'est-ce qui ne l'est pas dans la transformation du pain en corps du Christ ? La réponse d'Occam — assez orthodoxe — est exposée rapidement dans les premiers chapitres de la deuxième partie : la substance du pain se transforme en substance du corps du Christ et par conséquent disparaît en tant que substance particulière, ce qui n'empêche pas ses qualités de sub-

Etudes franciscaines, 14, 1964, pp. 77-88.) Il paraît donc plus commode pour mon propos de suivre l'édition Birch et de parler d'une « première partie » (qui correspondrait au *De Sacramento Altaris* proprement dit, également appelé le *De Quantitate*) et d'une « deuxième partie » (qui correspondrait à un traité *De Corpore Christi*). Par ailleurs, les incorrections relevées par Baudry ne concernent en rien les exemples que je citerai ici. Je référerai dorénavant à cet ouvrage par le sigle *S.A.*

11. Il faut entendre par « quantité » soit le continu (i-e surtout le langage de l'étendue : point, ligne, surface, etc...), soit le discontinu dénombrable (cf. *In librum praedicamentorum Aristotelis*, éd. Bologne, 1496, chap. 10). Dans *S.A.* il est uniquement question du premier type de quantité.
12. *S.A.*, pp. 2-156.
13. *Id.*, pp. 6-82.
14. *Id.*, pp. 82-92.
15. *Id.*, pp. 92-156.
16. *Id.*, pp. 158-500.

sister (dans l'ontologie occamiste, la qualité est séparable de la substance, au moins par intervention divine) sans devenir pour autant les qualités du corps du Christ.

À partir de là, ce qui intéresse surtout notre auteur, c'est de montrer que toutes les difficultés rencontrées par ses contemporains¹⁷ à expliquer comment un si grand corps peut tenir en un lieu si petit (l'hostie) ressortissent à une incompréhension de la « quantité » qu'ils prennent pour une chose réelle mais qui néanmoins n'est pas vraiment distincte de la substance et de la qualité, puisqu'elle n'est rien d'autre qu'une façon différente de *signifier* les mêmes réalités.

C'est précisément cette longue discussion du langage de l'étendue qui rend le *De Sacramento Altaris* pertinent à notre propos. On y saisit sur le vif de leur fonctionnement les instruments d'analyse sémantique dont Occam fait ailleurs la théorie, et on y repère en particulier de nombreux exemples de critique des modes impropres de parler, parmi lesquels je choisirai exprès ceux qui paraissent les plus susceptibles d'être interprétés en ter-

17. Occam semble avoir écrit le *De Corpore Christi* et le *De Sacramento Altaris* pour répondre aux nombreuses accusations d'inorthodoxie que lui avaient valués les passages de son *Commentaire des Sentences* consacrés à l'Eucharistie (cf. BAUDRY, L. « Sur trois manuscrits occamistes », et surtout BUESCHER, G. *The Eucharistic teaching of William of Ockham*, pp. xviii-xxvii). Il s'oppose principalement aux interprétations réalistes de la quantité fournies par certains de ses contemporains (sur le problème de leur identification, voir MOODY, E.A. « Ockham and Aegidius of Rome », *Franciscan Studies*, T. 9, 1949, pp. 417-442; MAIER, Anneliese, « Zu einigen Problemen der Ockhamforschung », *Archivum Franciscanum Historicum*, T. 46, pp. 161-194.; BRAMPTON, C.K., « A note on Auriol, Ockham and Ms Borghese 329 », *Gregorianum*, T. 41, 1960, pp. 713-716), mais il reconnaît aisément lui-même que l'importance énorme qu'il accorde aux questions concernant la quantité ne se retrouve pas chez les autorités théologiques (« Unde quamvis diligenter legerim totum tractatum Magistri Sententiarum de Eucharistia et totum tractatum, qui ponitur in iure canonico de eadem materia una cum glossis et aliis doctoribus, sicut Hostiensem et Innoncentium et alios, tamen non inveni quod faciant mentionem de quantitate etiam negando eam, nisi in tribus locis (...) In pluribus locis non memini me legisse quod Sancti vel Doctores authentici tractantes de Sacramento Eucharistiae aliquid tangunt de quantitate », p. 276-278). C'est seulement pour répondre aux objections et pour résoudre les difficultés rencontrées par ses contemporains qu'il aborde lui-même ce problème avec tant d'insistance.

mes de « philosophie du langage ordinaire », ceux où Occam opère la critique du discours abstrait.

Il faut d'abord admettre que, bien qu'elle se rencontre rarement, l'opposition explicite entre le langage ordinaire et le langage philosophique est bel et bien présente chez Occam. Ainsi, dans la première partie du *De Sacramento Altaris*, après avoir consacré quelques lignes à la façon d'interpréter les « dictos philosophorum et sanctorum », il commence le paragraphe suivant par les mots : « Immo etiam (...) vulgaris et communis modus loquendi... »¹⁸, qu'on peut à juste titre traduire par : « En outre même la façon ordinaire et commune de parler... ». De même, le chapitre huit de la première partie de la *Summa logicae* oppose incidemment la *vulgaris locutio aux dictis philosophorum et sanctorum* :

Bien que le langage ordinaire ne recoure que rarement ou même jamais à ces termes abstraits dont la signification équivaut à celle de plusieurs mots, cependant on en rencontre souvent l'usage dans les discours des philosophes ou des saints.¹⁹

Aussi doit-il être clair que l'anachronisme ne consiste pas à projeter dans le texte occamiste le couple : usage ordinaire/usage philosophique (puisque'il s'y trouve effectivement), mais à voir dans le premier terme un élément normatif qui servirait à mesurer la justesse du second.

Ce qui peut-être porte à confusion, c'est que, d'une part, Occam insiste fréquemment sur le caractère impropre des expressions utilisées par les philosophes et que, d'autre part, très souvent ce reproche concerne l'utilisation de ces termes abstraits que le langage ordinaire, lui, n'emploie pratiquement pas. Mais en elles-mêmes, ces considérations ne suffisent absolument pas à faire

18. *S.A.*, pp. 42-44.

19. *Summa logicae*, pars prima, chap. 8, p. 29 : «...quamvis in vulgari locutione abstracta talia aequivalentia multis dictionibus talibus in significando raro vel numquam locum habeant, in dictis tamen philosophorum et Sanctorum frequenter inveniuntur abstracta usitata sic accipi ». La traduction française, comme toutes celles qu'on trouvera dans cet article, est de moi.

de notre Franciscain un « philosophe du langage ordinaire » ! Il faut étudier plus en détail le fonctionnement exact de cette critique du discours abstrait et le rôle qui y est attribué à l'usage commun.

Prenons quelques exemples tirés du *De Sacramento Altaris*. En réponse à une série d'objections, Occam examine des propositions telles que : « generatio est in instante », « motus est in tempore », « instans est indivisible »²⁰ ; et il soutient que toutes ces expressions sont improprement formées, puisque les termes *generatio*, *instans*, *motus*, *tempus* ne sont pas de véritables noms référant à des choses en soi, mais des pseudo-noms formés à partir de verbes, d'adverbes, de conjonctions, de pronoms ou de prépositions. Il oppose à ce propos (ce qui d'ailleurs peut vaguement faire penser à certaines analyses de Wittgenstein !) la phrase « generatio est in instante » à « l'eau est dans le vase ». Ce dernier énoncé affirme bel et bien qu'une chose réelle (l'eau) se trouve dans une autre chose réelle (le vase), et puisque les deux noms tiennent vraiment lieu de réalités distinctes, la phrase est correcte *secundum proprietatem sermonis*²¹. Mais dans l'autre cas, les noms utilisés (*generatio* et *instans*) ne fonctionnent pas seulement comme noms, mais comme composés d'un nom et d'un verbe : *generatio* désigne le fait pour quelque chose (qu'on peut nommer) d'être engendré (recours à un verbe), de sorte qu'un tel terme ne peut devenir le sujet d'une proposition que par un usage impropre²².

Tout se passe, selon Occam²³, comme si par exemple on remplaçait par décision arbitraire la locution adverbiale *tunc bene* par le signe A et comme si on se mettait dès lors à émettre des propositions de forme : « A est quelque chose ». Puisque la phrase « *tunc bene* est quelque chose » est logiquement inacceptable, la phrase « A est quelque chose » devrait également être considérée comme impropre. Elle devrait par conséquent être reçue comme une expression figurée (« tamquam locutio figurativa ») servant

20. S.A., pp. 52 et ss.

21. Id., pp. 54-56.

22. Id., p. 42.

23. Id., p. 52.

à remplacer quelque chose comme : « iste, qui bene tunc est, est aliquid ». De même, la proposition « generatio est in instante », lorsqu'on la trouve chez les philosophes et les saints, peut être interprétée comme une façon figurée de dire : « lorsqu'une chose est engendrée, elle n'est pas engendrée partie après partie, mais d'un seul coup »²⁴. De sorte qu'à proprement parler, les phrases du type « generatio est aliquid » ne sont ni vraies ni fausses, pas plus que des phrases comme « hominem est aliquid » où l'accusatif est indûment placé en position de sujet, ou comme « hominitas est aliquid » où *hominitas* serait un terme abstrait formé exclusivement à partir de l'accusatif *hominem* (comme *generatio* est formé à partir d'un verbe)²⁵ ; mais elles peuvent être excusées dans la mesure où on ne les considère que comme des abréviations. L'impardonnable consiste à les prendre pour des expressions bien formées !

Toutes les analyses de ce genre chez Occam portent sur des propositions énoncées par les « philosophes » et par les « saints » :

...d'innombrables propositions du même genre que l'on trouve chez les philosophes et les saints et même dans l'Écriture Sainte sont prises au sens figuré et doivent être expliquées par le recours à quelque figure grammaticale.²⁶

On peut donc dire en ce sens que la critique occamiste du langage abstrait est en même temps une critique du langage philosophique et théologique et non une critique du langage ordinaire. Cela semble d'ailleurs confirmé par le fait que l'explication de l'apparition de ces modes impropres du discours ne concerne jamais que leur utilisation chez les philosophes et les saints. Ils cédaient, nous dit Occam, aux exigences soit de la versification soit de l'élégance soit de la brièveté²⁷. Mais il ne faut pas leur en tenir rigueur puisqu'à leur époque ces procédés étaient bien

24. Id., p. 54 : « ... illa propositio 'generatio est in instante', sub illo intellectu debet recipi, 'quando aliquid generatur, non generatur pars ante partem sed totum simul generatur' ».

25. Id., p. 58-60.

26. Id., p. 42 : « ... et huiusmodi innumerabiles propositiones, quae inveniuntur in dictis philosophorum et sanctorum et etiam in scriptura sacra, sunt figurative per aliquam figuram grammaticalem excusandae ».

27. Id., p. 44 et 62.

connus et que tout le monde (ou en tout cas tous les sages) savait qu'il ne fallait pas prendre ces expressions au pied de la lettre ²⁸. Les philosophes modernes au contraire (ailleurs il écrit les « simples d'esprit » !) tombent dans toutes sortes d'erreurs en croyant que tous les termes abstraits comme *aditas*, *abietas*, *aquietas*, *haectitas* renvoient à des réalités distinctes ²⁹ !

Occam vise ici les scotistes, qui multipliaient à l'intérieur des êtres réels les entités formellement distinctes (en distinguant par exemple l'*haeccété* du cheval de son *équinité* !). C'est précisément la lutte acharnée d'Occam contre cette prolifération des entités — réelles ou formelles — qui a valu à son nom d'être associé au fameux principe du rasoir. Et c'est probablement aussi cette impitoyable dénonciation des erreurs dues à un usage naïf du langage philosophique qui peut le plus porter un contemporain à confondre les positions d'Occam avec celles de G.E. Moore par exemple, pour qui selon Norman Malcolm, « tout énoncé philosophique qui fait violence au langage ordinaire est faux » ³⁰, et

28. Id., p. 62.

29. Id., p. 62-64 : « ... omnes tales propositiones sunt impropriae : 'aditas est aliquid', 'abietas est relatio', 'aquietas est respectus', 'haectitas est distincta a natura', et sic de multis talibus quae recipiuntur a *modernis* » (souligné par moi) ; comparer avec le passage de la p. 44 : « ... ex praedictis causis occasionaliter multi errores proveniunt *in simplicibus*. quia omnia dicta philosophorum et sanctorum secundum proprietatem sermonis volunt accipere, cum tamen sint figurative sumenda » (souligné par moi) .

30. « Moore's great historical role consists in the fact that he has been perhaps the first philosopher to sense that any philosophical statement which violates ordinary language is false... », « Moore and ordinary language » in *The Philosophy of G. E. Moore* éd. par P.A. SCHILPP, New-York, The Library of Living Philosophers, 1952, (2e édition), p. 368. Le même article est repris dans *Ordinary language*, éd. par V.C. CHAPPELL, New-Jersey, Prentice-Hall, 1964, p. 5-23. Je me réfère ici à Malcolm plutôt qu'à Moore lui-même parce que ce dernier n'utilise jamais de formules aussi tranchées sur la question du langage ordinaire. Par ailleurs, le problème de savoir si Moore comme philosophe correspond bien à la description qu'en donne Malcolm n'est pas ici pertinent. L'important est que Malcolm, lui, soit clairement un philosophe du langage ordinaire. Comme dit Chappell, dans son introduction (*Ordinary language*, p. 2) : « Malcolm may or may not be right in his interpretation of Moore (...) But his paper is valuable for its clear presentation and plausible defence of the Wittgensteinian view that philosophical problems are linguistic in character and are to be solved by appealing to the ordinary use of the expressions on which they turn » .

pour qui le langage ordinaire est la norme du sens propre et de l'usage correct.

Mais on peut commencer à soupçonner la gravité de cette confusion en constatant qu'en au moins une de ses rares occurrences chez Occam, la *vulgaris locutio* fait aussi l'objet d'une critique :

En outre, même la façon ordinaire et commune de parler utilise *fréquemment* de telles expressions figurées, comme en témoignent les grammairiens qui ont étudié la question.³¹

Si l'on se souvient que la *locutio figurativa* s'oppose chez Occam à la *proprietas sermonis*, on sera en mesure d'évaluer par cette simple citation toute la distance qui sépare notre auteur d'une position comme celle que Malcolm attribue à Moore et selon laquelle « il n'est pas possible qu'une façon ordinaire de parler soit impropre »³². Chez Occam, la chose semble bel et bien possible — elle est même fréquente — et par conséquent il faut chercher ailleurs le critère de la *proprietas sermonis*.

II — *La distinction concret/abstrait et la primauté du sémantique*

On peut à cet effet reprendre les exemples de critique du langage abstrait exposés plus haut pour les analyser de plus près. On s'aperçoit alors qu'en plus de l'expression *proprietas sermonis*, au moins deux concepts opératoires utilisés dans cette critique demeurent encore inexplicés : le concept de nom et le concept d'« être formé à partir de » (*fingi ab*). Ces deux concepts, dis-je, sont opératoires en ce sens qu'ils permettent dans les exemples considérés de discriminer les expressions correctes des expressions impropres : la proposition « *generatio est aliquid* » est figurée parce que *generatio* n'est pas un véritable nom et qu'il est formé

31. S.A., p. 44 : « Immo etiam *frequenter* vulgaris et communis modus loquendi talibus figurativis locutionibus utitur ; sicut per dicta grammaticorum de talibus tractantium potest probari » (souligné par moi) . Occam parle ici des expressions figurées en général et non seulement des termes abstraits. Aussi ce texte ne contredit-il pas nécessairement l'affirmation faite ailleurs (cf. note 19) selon laquelle le langage ordinaire ne recourt presque jamais aux termes abstraits.

32. « ... it is not possible for an ordinary form of speech to be improper », art. cit., p. 362.

à partir d'un verbe. Voilà qui est difficile à interpréter en termes de recours au langage ordinaire : grammaticalement, *generatio* appartient bel et bien à la catégorie des substantifs, et d'autre part si l'expression *fingi ab* devait être reçue comme un renvoi à l'étymologie réelle, on pourrait facilement objecter à Occam que le verbe *generare* à son tour est formé à partir du nom *genus*.

En réalité, le véritable nom pour Occam se définit non pas comme catégorie grammaticale, mais comme un certain mode de signification ; et de même la dépendance *fingi ab* ne s'explique pas par une origine historique, mais par le fonctionnement interne de la signification du mot. Ainsi, discutant de la question de savoir si un point est une chose réelle, Occam écrit :

Si le mot *point* tenait lieu (*supponat pro*) de quelque chose à la façon précise d'un nom (...), il faudrait concéder qu'un point est quelque chose (*aliquid*) et qu'un point est une réalité (*res*).³³

La suite du texte révèle que finalement il n'en est rien et que le mot *point* correspond plutôt à un composé grammatical comme « une ligne de telle ou telle longueur »³⁴. Mais l'important pour notre propos est que cette citation nous aide à préciser le critère du véritable nom : un signe possède le statut de nom lorsqu'il tient lieu dans la proposition d'une (ou de plusieurs) chose réelle et de rien d'autre. De même *fingi ab* ne désigne pas d'abord une origine diachronique, mais marque plutôt la composition interne de la signification d'un mot et est indifféremment remplacé dans le texte par *derivativum a*³⁵, *compositum ex*³⁶, *complexum ex*³⁷, ou en forme verbale par *includat*³⁸ ou *aequivalet*³⁹.

C'est dans le cadre de cette redéfinition sémantique des catégories grammaticales et logiques qu'il faut comprendre toute la

33. S.A., p. 36-38 : « Si punctus supponat pro aliquo ita quod habeat praecise vim nominis (...), debet concedi quod punctus est aliquid et quod punctus est res ».

34. Id., p. 38 : « hoc nomen 'punctus' aequivalet isti, 'linea tantae vel tantae longitudinis', sive 'linea non ulterius protensa vel extensa'. »

35. Par exemple : S.A., p. 54.

36. Par exemple : S.A., p. 38.

37. Par exemple : S.A., p. 36-38.

38. Par exemple : S.A., p. 36.

39. Par exemple : S.A., p. 38-40.

théorie occamiste de la distinction concret/abstrait⁴⁰. Au départ, cette distinction est opérée par des considérations purement morphologiques et grammaticales : un terme concret et un terme abstrait sont des noms qui commencent de la même façon, mais qui se terminent différemment comme *justus* et *justitia*, *fortes* et *fortitudo*, *animal* et *animalitas*. Généralement le terme abstrait est plus long que le concret, et le concret peut fréquemment servir d'adjectif alors que ce n'est pas le cas pour l'abstrait⁴¹. Mais on se doute bien que de telles considérations demeurent assez superficielles aux yeux d'Occam. La véritable question qui l'intéresse concerne les différences dans les modes de signification. Et à ce propos, il énumère quatre façons de distinguer les deux catégories :

- Dans le premier cas, le concret et l'abstrait ne signifient⁴² pas du tout les mêmes réalités ; par exemple *juste* signifie un homme, mais non pas *justice*⁴³.
- Dans le second cas, ils sont au contraire parfaitement synonymes ; par exemple *animal* et *animalitas* réfèrent tous les deux aux mêmes individus⁴⁴.
- Dans le troisième cas — le plus intéressant pour notre propos —, le terme abstrait équivaut à la signification nominale du concret plus une détermination verbale, adverbiale, prépositionnelle ou autre ; par exemple *humanitas* équivaut à *homme en tant qu'homme*⁴⁵.
- Dans le quatrième cas, l'abstrait est un terme collectif alors que le concret ne renvoie qu'à un seul des éléments de cette collectivité ; par exemple *populus* se dit d'un groupe et *popularis* peut convenir à un individu⁴⁶.

40. Cf. *Summa logicae*, pars prima, ch. 5-9, p. 16-33 et *Quodlibeta*, V, question 9.

41. *Summa logicae*, pars prima, ch. 5, p. 16.

42. La signification d'un terme chez Occam est la possibilité pour ce terme de tenir lieu (*supponere pro*) de quelque chose dans une proposition (cf. *Summa logicae*, pars prima, ch. 33, p. 87-88). Aussi la notion occamiste de signification fonctionne-t-elle toujours en termes référentiels : le signe « homme » signifie les hommes réels, le signe « blanc » signifie à la fois les êtres réels qui sont blancs et la blancheur comme qualité réelle.

43. Cf. *Summa logicae*, pars prima, ch. 5, p. 16-18.

44. Id., ch. 6-7, p. 18-27.

45. Id., ch. 8, p. 28-32.

Ceci nous permet de constater d'abord à quel point Henry se trompe en accusant Occam de réduire toutes les oppositions entre termes concrets et termes abstraits à des cas de synonymies et à une ornementation linguistique⁴⁷. Le passage sur lequel il s'appuie est précisément tiré des pages consacrées au deuxième type de distinction, le seul où le concret et l'abstrait soient reconnus comme synonymes et le seul aussi qui soit considéré comme logiquement inutile⁴⁸. Il y a tout de même trois autres modes de distinction dans lesquelles les termes concrets et les termes abstraits ne sont absolument pas synonymes. Et parmi ceux-là, le premier et le quatrième n'ont rien à voir avec l'« ornementation linguistique ». Le cas du troisième est un peu plus délicat et nous y reviendrons.

Deuxièmement, cette analyse de la distinction concret/abstrait montre aussi que le discours abstrait chez Occam ne se confond finalement pas avec l'ensemble du discours technique de la philosophie et de la théologie. Si en outre on tient compte du fait que les termes abstraits ne sont pas tous systématiquement dévalorisés, on ne voit plus du tout sur quoi Henry peut baser son affirmation selon laquelle « Occam (...) s'efforce continuellement de montrer l'inutilité du langage technique, ou alors il le condamne comme faux ou comme dénué de sens »⁴⁹ ; d'autant moins d'ailleurs que notre Franciscain utilise lui-même abondamment le vocabulaire technique de la philosophie aristotélicienne et de la logique terministe.

46. Id., ch. 9, p. 32-33.

47. *The Logic of Saint Anselm*, loc. cit., p. 26 : « ...he claims that the philosophers of antiquity would allow interpredication of abstract and concrete because the two are synonymous, their diversification arising from a desire to ornament manners of speaking, or from some equally inessential motives », et p. 28 : « ... to reduce the concrete abstract distinction to a linguistic ornament (...) displays a cynical disregard for the efforts of earlier thinkers »...

48. Cf. *Quodl.* V, q. 9 : « ... concretum et abstractum primo, tertio et quarto modis ita conveniunt nominibus mentalibus sicut vocalibus (...) Sed concreta et abstracta secundo modo *solum* variant nomina vocalia et non mentalia ; cuius ratio est quia impossibile est quod propositio sit vera in qua ponitur illud concretum nisi illa sit vera in qua ponitur suum abstractum ». (souligné par moi)

Finalement, et de façon plus générale, ce cadre théorique, dans lequel il est facile de situer les exemples analysés plus haut, permet d'identifier clairement la stratégie de la logique occamista comme un dépassement systématique du niveau morphologique et syntaxique vers le niveau proprement sémantique, voire même référentiel. La classification logique ne coïncide pas avec la classification grammaticale. On se rend compte par exemple qu'en ce qui concerne le couple concret/abstrait, l'usage morphologique est trompeur puisqu'il oppose de la même façon des termes qui en réalité entretiennent entre eux des relations fort diverses. Le critère occamista de la *proprietas sermonis* doit donc être cherché du côté de la théorie de la signification. La question est maintenant la suivante : comment la signification propre est-elle déterminée ?

Un texte du *Quodlibet V*, question 9, nous aidera à situer le rôle exact de l'usage ordinaire dans la réponse à cette question. En parlant de la troisième façon de distinguer l'abstrait et le concret (celle qui est pertinente aux analyses du *De Sacramento Altaris*), Occam écrit :

Le troisième mode survient lorsque le concret et l'abstrait sont tels que les termes abstraits par convention (*ad placitum instituentium*) ou par l'usage des locuteurs (*ex usu loquentium*) incluent quelque syncatégorème ou quelque détermination adverbiale.⁵⁰

De même, dans le passage de la *Summa* où il étudie la même distinction, il déclare :

Les usagers (*utentes*) peuvent en effet, s'ils le désirent, utiliser un seul mot au lieu de plusieurs.⁵¹

Ces remarques, il faut bien le voir, n'accordent au langage ordinaire aucune espèce de priorité. D'abord l'usage dont il est ques-

49. Op. cit., p. 26 : « ...Ockham unceasingly strives to make technical language pointless, or else condemns it as false or senseless ».

50. *Quodl. V*, quest. 9 : « Tertius modus est quando concretum et abstractum sic se habent quod abstracta ad placitum instituentium vel ex usu loquentium includunt aliqua syncatégorieumata vel determinationes adverbiales... »

51. *Summa logicae*, pars prima, ch. 8, p. 28 : « Possunt enim utentes, si voluerint, uti una dictione loco plurium ».

tion n'est pas nécessairement l'usage ordinaire, mais n'importe quel usage conventionnel sur lequel on voudra bien s'entendre. L'exemple fourni par Occam est à cet égard significatif :

Je pourrais par exemple utiliser A à la place de l'expression *omnis homo* et B à la place de *tantum homo* et ainsi de suite.⁵²

C'est ce qui explique que les philosophes anciens avaient tout à fait raison aux yeux d'Occam d'utiliser un terme comme *generatio* au lieu d'une longue expression, dans la mesure où la convention, bien qu'elle ne correspondît pas à la *vulgaris locutio*, était suffisamment connue parmi les sages.⁵³

Ensuite — et surtout — de telles affirmations sur la convention et sur l'usage des locuteurs ne font que reculer le problème d'un cran. Si je décide d'utiliser A au lieu de *omnis homo*, ou *generatio* au lieu d'autre chose, la question devient : d'où *omnis homo* tire-t-il sa signification ? C'est ici qu'il faut rompre définitivement avec toute interprétation d'Occam en termes de philosophie du langage ordinaire. Dans la logique occamista, l'explication ultime du fondement de la signification se trouve dans le recours en deçà du discours conventionnel oral ou écrit à un discours naturel prélinguistique et universel.

III. — *Le discours mental comme critère de la proprietas sermonis*

Les trois traités systématiques de logique chez Occam (par opposition aux commentaires) s'ouvrent sur une distinction des

52. Id., p. 28 : « Sicut loco istius totius 'omnis homo', possem uti hac dictione 'A', et loco istius totius 'tantum homo', possem uti hoc vocabulo 'B', et sic de aliis ».

53. Ceci ne signifie pas pour autant, comme semble l'insinuer Trentman (« Extraordinary Language and Medieval Logic », loc. cit., p. 290 : cf. texte cité supra. note 8), que la *proprietas sermonis* n'est pas valorisée par Occam. Le raisonnement est le suivant : on peut, pour les raisons mentionnées, excuser les Anciens d'avoir utilisé des expressions impropres, mais il faut quand même reconnaître que chez les modernes c'est là une source d'erreurs (cf. texte cité supra, note 29) et par conséquent il est maintenant devenu préférable de les éviter autant que possible.

54. Cf. *Summa logicae*, pars prima, ch. 1, p. 8 ; « The *Elementarium logicae* of Ockham », éd. par E.M. BUYTAERT, *Franciscan Studies*, vol. 25, 1965, p. 171, et « The *Tractatus logicae minor* of Ockham », éd. par E.M. BUYTAERT, *Franciscan Studies*, vol. 24, 1964, p. 55-56.

trois ordres du discours⁵⁴ : le discours écrit, le discours oral et le discours conceptuel. Ce dernier correspond à ce qu'Augustin appelait les *verba mentalia* qui ne sont d'aucune langue « et qui existent seulement dans l'esprit sans pouvoir être proférés à l'extérieur »⁵⁵. Dans les trois cas, la relation de signification unit le signe discursif à ce dont il est appelé à tenir lieu dans la proposition⁵⁶. Ainsi le mot écrit *table*, le vocable oral *table* et le concept correspondant *signifient* tous trois la même chose, une série d'objets réels qu'ils représentent dans leur ordre discursif respectif. Occam s'oppose sur ce point à ceux qui soutenaient, à l'instar de Thomas d'Aquin, que les signes oraux et écrits *signifient* les concepts. La notion occamiste de *signification* se rapproche ainsi davantage de la notion moderne de *référence*.

Mais l'important pour ce qui nous concerne est :

- 1) que ces trois significations correspondantes ne sont pas indépendantes l'une de l'autre, mais qu'elles sont reliées par une structure hiérarchique de dépendance, dans laquelle les termes écrits sont subordonnés (*subordinata*) aux termes oraux et ceux-ci aux termes conceptuels⁵⁷, de sorte que :

A chaque fois que quelqu'un profère une proposition orale, il forme d'abord en son for intérieur une proposition mentale qui n'appartient à aucune langue.⁵⁸

- 2) que la priorité du discours mental lui vient de ce que sa signification est *naturelle*, alors que dans les deux autres cas la signification est conventionnelle et peut varier selon les décisions ou selon l'usage des locuteurs :

L'une des différences entre ces termes est que le concept ou passion de l'esprit signifie naturellement (*naturaliter*) ce qu'il

55. *Summa logicae*, pars prima, ch. 1, p. 8-9 : « Unde isti termini concepti et propositiones ex eis compositae sunt illa verba mentalia, quae beatus Augustinus 15° De Trinitate dicit nullius esse linguae quae tantum in mente manent et exterius proferri non possunt ».

56. Id., ch. 1, p. 9 et ch. 33, p. 87-88.

57. Id., ch. 1, p. 9.

58. Id., ch. 12, p. 39 : « ...quandocumque aliquis profert propositionem vocalem prius format interius unam propositionem mentalem, quae nullius idiomatis est ».

signifie alors que le terme oral ou écrit ne signifie rien, si ce n'est par institution volontaire. D'où suit une seconde différence, à savoir que le terme oral ou écrit peut par convention (*ad placitum*) changer de signifié, alors qu'aucune convention ne peut changer le signifié d'un terme conceptuel.⁵⁹

Cette théorie de la triplicité du discours et de la primauté naturelle du langage conceptuel — qui d'ailleurs sert de cadre à toute la logique occamiste — éclaire singulièrement les analyses du *De Sacramento Altaris*, de même que les textes consacrés à la distinction concret/abstrait. Lorsque, pour répondre aux exigences de la versification, de l'élégance ou de la brièveté, un locuteur décide de n'utiliser qu'un seul mot au lieu de plusieurs, il se trouve en réalité à remplacer une pluralité naturelle de termes conceptuels par un seul signe oral ou écrit. Ainsi pour revenir à un exemple mentionné plus haut, lorsque A se substitue à *omnis homo*, il faut comprendre ce qui se passe de la façon suivante : la signification du terme conventionnel A est subordonnée à la signification naturelle d'une expression mentale composée de deux concepts *omnis* et *homo*. En d'autres termes, le locuteur forme d'abord en son for intérieur une expression mentale complexe, qu'il traduit ensuite oralement par un seul signe arbitrairement choisi par lui. C'est ce qui explique pourquoi, dans les deux passages où Occam expose la troisième façon de distinguer les termes abstraits des termes concrets⁶⁰, il recourt à l'expression *ad placitum instituentium* — qui décrit habituellement chez lui la formation de n'importe quel signe oral ou écrit — pour rendre compte de l'apparition d'un seul terme là où *secundum proprietatem sermonis* il en aurait fallu plusieurs.⁶¹

59. Id., ch. 1, p. 9 : « Una (differentia) est, quod conceptus sive passio animae naturaliter significat quidquid significat ; terminus autem prolatus vel scriptus nihil significat nisi secundum voluntariam institutionem. Ex quo sequitur alia differentia, videlicet, quod terminus prolatus vel scriptus ad placitum potest mutare suum significatum, terminus autem conceptus non mutat suum significatum ad placitum cujuscumque ».

60. Id., ch. 8, p. 28, et *Quodl.* V, quest. 9 (texte cité supra, note 50) .

61. Certes Occam soutient (*Quodl.* V, q. 9) que le troisième mode de distinction entre le concret et l'abstrait se retrouve bel et bien — tout comme le premier et le quatrième et contrairement aux cas de synonymies — dans la structure même du discours mental. Mais ceci ne peut signifier qu'une chose : à savoir que la distinction établie conventionnellement entre un terme

Le critère de la *proprietas sermonis* devient ainsi très clair : un énoncé oral ou écrit sera « propre », lorsque son agencement syntaxique (c'est-à-dire le nombre de termes utilisés et les relations logiques qu'ils entretiennent entre eux) correspondra exactement à celui de l'énoncé mental auquel il est subordonné.⁶² L'« usage » — qui d'ailleurs chez Occam est mis sur le même pied que l'invention arbitraire de signes, alors que chez les philosophes contemporains du langage ordinaire l'un et l'autre sont opposés comme le naturel à l'artificiel⁶³ — n'intervient que très localement pour expliquer d'une part la morphologie du signe conventionnellement choisi, et d'autre part l'écart, lorsqu'il en est un, entre la construction linguistique et la construction logique naturelle. En aucun cas, il ne peut être considéré comme normatif, puisque les locuteurs sont libres de le transformer *ad placitum*, et puisque de toute façon son degré de correction logique est toujours mesuré à l'étalon de ce langage intérieur universel et prélinguistique.

Plus encore : non seulement il n'est pas normatif, mais il constitue même une importante source d'erreurs logiques dans la mesure précisément où il est susceptible de s'éloigner de son modèle mental. Dans son analyse des raisonnements fautifs, Occam distingue à la suite d'Aristote et des logiciens du XIII^e siècle (sur-

concret et un terme abstrait de la troisième catégorie correspond effectivement à une différence de signification dans le discours mental. La structure de cette opposition ne peut cependant être la même dans le langage conventionnel et dans le langage mental, puisque dans le premier on n'utilise *ad placitum instituentium* qu'un seul terme là où la pensée conceptuelle en utilisait plusieurs.

62. C'est pourquoi Henry a tort d'affirmer que la *proprietas* chez Occam est clairement du côté du langage ordinaire (« ... clearly lies on the side of ordinary language », op. cit., p. 26) ; et c'est pourquoi aussi Trentman a tort de lui concéder ce point (art. cit., p. 290 ; cf. texte cité supra, note 8). Certes *sermo* peut bien désigner ici le discours conventionnel, mais sa *proprietas* n'est rien d'autre que la conformité de sa structure avec la structure logique.
63. Cf. CAVELL, S. : « Must we mean what we say ? in *Ordinary language*, p. 111-112 : « ... ordinary language is natural language and (...) its changing is natural. (It is unfortunate that artificial language has come to seem a general alternative to natural language...) ... To see that ordinary language is natural is to see that (perhaps even see why) it is normative for what can be said ». Il est évident que « naturel » ici ne s'oppose pas à « culturel », mais à « artificiel ».

tout Guillaume de Sherwood et Pierre d'Espagne), les sophismes *in dictione* et les sophismes *extra dictionem*, et il explique systématiquement les premiers par l'écart entre l'usage linguistique et la structure logique. Ainsi le sophisme d'*aequivocatio* est lié à l'existence dans le langage ordinaire. (« in locutione communi ») aussi bien que dans le langage technique de nombreux termes équivoques⁶⁴, le terme équivoque étant ailleurs défini comme « un seul signe (oral ou écrit) subordonné à plusieurs concepts ou intentions de l'esprit »⁶⁵. De même l'*amphibologia* peut survenir

« lorsqu'un énoncé signifie une chose *proprie* et une autre *improprie*, de sorte que par un tel énoncé l'une est signifiée en vertu même du discours (*de virtute sermonis*) et l'autre en vertu de l'intention des locuteurs (*secundum intentionem loquentium*). »⁶⁶

Ce dernier texte est spécialement intéressant en ce qu'il oppose explicitement le sens propre d'un énoncé à ce que les locuteurs décident (arbitrairement) d'entendre par là. Notre analyse nous permet de comprendre que le sens propre est donné par l'énoncé conceptuel dont la structure correspond ponctuellement à celle de l'énoncé oral ou écrit en question ; mais par décision arbitraire — ou par inadvertance — le locuteur peut subordonner cet énoncé oral ou écrit à une séquence de concepts (ou d'intentions) dont l'agencement est différent. Cette possibilité fournit à Occam dans plusieurs autres passages la base d'une méthode de lecture des autorités⁶⁷ : lorsqu'on trouve chez un auteur reconnu une proposition fautive au sens littéral (c'est-à-dire interprétée comme la reproduction exacte dans sa structure même de la proposition mentale que l'auteur avait d'abord « formée en son for intérieur »), alors il faut supposer que l'auteur, pour des raisons de versification, d'élégance ou de brièveté, s'est exprimé de façon impropre : l'agencement linguistique de son énoncé ne correspond

64. « The *Tractatus logicae minor* of Ockham », p. 83.

65. *Summa logicae*, pars prima, ch. 13, p. 41 : « ... signum unum pluribus conceptibus seu intentionibus animae subordinatum ».

66. Id., p. 85 : « ... quando oratio significat unum proprie et aliud improprie ita quod per talem orationem unum significatur de virtute sermonis et aliud secundum intentionem loquentium ».

67. Cf. à ce propos mon article : « Guillaume d'Occam : logique et lecture » in *Critère*, sept. 1972, nos 6-7, p. 95-110.

pas vraiment à l'agencement conceptuel qu'il avait dans l'esprit. La proposition « *generatio est in instante* », si on la trouve chez les autorités, en constitue précisément un exemple.

IV. — *En guise de conclusion*

Il doit maintenant être clair que Guillaume d'Occam ne peut en aucune façon être considéré comme un philosophe du langage ordinaire, puisque son critère de la correction du discours, loin de se référer à l'usage linguistique, réside dans un discours mental non linguistique. Mais je voudrais aller encore un peu plus loin et soutenir que non seulement Occam n'est pas de fait un philosophe du langage ordinaire, mais qu'il *ne peut pas* l'être dans la mesure où la coupure radicale entre le conceptuel et le linguistique rend *absolument impensable* tout recours au langage ordinaire comme norme. Il s'agit ici de mettre au jour certains postulats implicites de la logique occamiste pour montrer comment, malgré son caractère notoirement novateur pour l'époque, elle s'inscrit très directement dans la tradition de la métaphysique occidentale, pour laquelle l'usage linguistique est toujours second par rapport à la présence intérieure de la pensée.

Mon propre discours ici n'est évidemment pas innocent. La prétention qui est la mienne de découvrir des postulats cachés relève elle-même bien sûr de certains présupposés quant à la direction dans laquelle il faut chercher ces postulats. L'hypothèse dont je pars — et que j'ai déjà exposée ailleurs⁶⁸ — est que toute la métaphysique occidentale fonctionne dans une logique de l'identité qui ramène constamment le divers et le dehors à l'unité d'une présence à soi. J'ai déjà essayé de montrer plus spécialement comment sur le plan de la conceptualisation du langage cette métaphysique s'accompagnait souvent d'un privilège théorique accordé au nom considéré comme signe isolable détenteur d'une signification propre (dans le cas d'Occam, il s'agit de sa référence à un certain nombre de substances individuelles réelles) et comme trace linguistique de l'identité⁶⁹. Les textes du *De*

68. « La métaphysique et les noms » in *Culture et langage*, éd. par J.P. BRODEUR, Montréal, Hurtubise HMH, 1973, p. 249-281.

69. C'est ce que j'ai appelé dans « La métaphysique et les noms », le « nominisme » que j'avais alors étudié plus spécialement chez Platon, Aristote, Augustin et Guillaume d'Occam.

Sacramento Altaris que nous avons ici considérés sont à cet égard révélateurs : certains termes (*generatio* par exemple) y sont disqualifiés comme « figurés » parce qu'ils sont des faux noms, c'est-à-dire parce qu'ils ne nomment pas vraiment des individus réels. Ils doivent être décomposés en une signification nominale authentique et une signification verbale ou adverbiale, laquelle à son tour ne peut être que seconde par rapport à la désignation directe opérée par le nom ⁷⁰.

Mais l'important est que cette décomposition est toujours déjà réalisée dans la pensée naturelle. La purification logique de l'usage philosophique qui apparaît comme l'un des idéaux occamistes ne donne lieu ni à la construction d'un langage formel conventionnel, ni à un retour à l'usage ordinaire, mais elle consiste en un décellement de ce qui est déjà donné — par nature — dans la présence intérieure : le discours conceptuel. L'homme pense bien par nature, c'est le langage qui le corrompt ! Le couple pensée/langage, comme toujours dans la métaphysique occidentale, fonctionne dans la dissymétrie, même chez un auteur habituellement classé (mais de façon impropre !) comme nominaliste. L'un des deux termes, celui qui marque l'intériorité et la présence — les termes mentaux « existent seulement dans l'esprit et ne peuvent être proférés à l'extérieur » ⁷¹ — par opposition à l'extériorité et à la dispersion, se voit accorder, par une procédure typique, le privilège de normer l'autre et de lui servir de critère.

On voit à quel point on se trouve ici éloigné de toute philosophie du langage ordinaire. Celle-ci en effet n'échappe peut-être pas toujours à la métaphysique ⁷², mais sa norme en tout cas se situe résolument dans l'extériorité du langage. On y rencontre une critique continue de l'idée d'une pensée intérieure non verbale et universelle ⁷³, et l'on est ainsi renvoyé de l'unité du

70. Cf. *Expositio super libros Perihermeneias*, Bologne, 1496, ch. 2 : « de verbo ».

71. Cf. supra note 55.

72. On n'a qu'à lire les *Principia Ethica* de G. E. MOORE pour s'en convaincre ! (Cambridge, University Press, 1903).

73. Cf. par exemple : AUSTIN, J.L. « Are there A Priori Concepts ? » in *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1970, p. 32-54 ; et « The Meaning of a Word », Id., p. 55-57.

discours mental à la diversité des langues et de l'unité du concept à la diversité des mots. Le discours philosophique y fait l'objet d'une critique non pas parce qu'il s'écarte des structures de la pensée universelle, mais parce qu'il ne se conforme pas à des règles dont le caractère historique et par conséquent fluctuant est clairement reconnu⁷⁴. Ainsi, s'il est vrai qu'on trouve chez Wittgenstein⁷⁵ ou chez Austin, par exemple, comme chez Occam, l'idée que les noms ne renvoient pas toujours à des réalités individuelles, jamais ces auteurs ne recourent pour expliquer ce phénomène à une distinction hiérarchisée entre les vrais noms et les faux noms. S'il y a pour eux plusieurs catégories de noms, aucune d'entre elles ne possède la priorité que détient chez Occam le signe mental naturel sur le signe conventionnel. La superposition en profondeur du linguistique et du conceptuel se trouve ici remplacée par la dispersion en surface de différents types de signes linguistiques. La subordination se transforme en substituabilité et la signification « naturelle » est entièrement « culturalisée ».

La philosophie du langage ordinaire présuppose ainsi à la fois le dépassement résolu de la dualité pensée/langage et la reconnaissance de l'historicité des règles discursives, deux choses qui ne pouvaient être qu'impensables à un auteur comme Guillaume d'Occam. Et c'est pourquoi en fin de compte la traduction de *secundum proprietatem sermonis* par « according to property of common speech » est non seulement une erreur, mais un anachronisme grave ! Quant à savoir à partir de quel moment chronologique cet impensable deviendra pensable, et à quels facteurs il faut attribuer une telle mutation épistémologique, c'est là, on le conçoit aisément, une tout autre question que son importance même oblige à différer.

Université du Québec à Trois-Rivières

74. Cf. par exemple CAVELL, S. « Must we mean what we say ? » (loc. cit.), p. 111-112.
75. Cf. *Investigations philosophiques*, Trad. par P. KLOSSOWSKI, Paris, Gallimard, 1961, p. 133 : « ... nous nommons 'nom' des choses fort différentes ; le mot 'nom' caractérise différentes sortes d'usage d'un mot, apparentées de différentes manières ». (souligné par Wittgenstein)
76. Cf. « The Meaning of a Word », op. cit., p. 61 : « ... this view that general names 'have denotation' in the same way that proper names do, is quite as odd as the view proper names 'have connotation' in the same way that general names do ... »

L'énigme et la culture littéraire d'Augustin

Guy-H. Allard

Volume 1, numéro 2, octobre 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203013ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203013ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Allard, G.-H. (1974). L'énigme et la culture littéraire d'Augustin. *Philosophiques*, 1 (2), 61–78. <https://doi.org/10.7202/203013ar>

Résumé de l'article

Après avoir montré brièvement la place et le rôle de l'énigme en culture littéraire, cet article s'attache à montrer les procédés littéraires à l'oeuvre dans l'analyse augustinienne de deux grandes énigmes : l'homme-individu, l'homme-société. L'énigme qu'Augustin trouve au fond de l'homme, c'est d'abord une controversia (terme rhétorique par excellence), conflit qui le conduit à postuler la présence de ce qu'on appelle aujourd'hui l'inconscient ; mais ici l'herméneutique est menée avec des concepts littéraires et non médico-biologiques. D'autre part, les rapports sociaux de l'homme ne sont pas analysés en termes de production, ni de pouvoir politique, mais plutôt en référence aux mythologies religieuses, c'est-à-dire en fonction de l'interprétation du Livre. Loin d'être économique-politique, le déchiffrement repose sur la manière dont Romains, Juifs, chrétiens, manichéens, donatistes lisent les signes de l'Écriture. L'article s'achève enfin sur une brève description de l'épistémologie qui organise les lignes de force de cette herméneutique.

L'ÉNIGME ET LA CULTURE LITTÉRAIRE D'AUGUSTIN ¹

par Guy-H. Allard

Augustin est un penseur de l'énigmatique : Dieu, l'homme, le temps, la vérité, sont à ses yeux les grandes énigmes ². L'œuvre augustinienne — qui est l'inverse d'une systématique — témoigne ainsi de la crise de croissance de la culture des IV^e et V^e siècles. Or c'est toujours au moment où la culture devient énigmatique, c'est-à-dire au moment où les données culturelles et les objets du savoir perdent leur signification et se meuvent vers d'autres horizons qu'elle se donne pour tâche de déchiffrer les énigmes ³. Plus près de nous, d'autres herméneutiques ont surgi pour éclairer l'obscur mouvant de la culture actuelle. Qu'il s'agisse de Freud,

-
1. Au P. Benoît Lacroix, O.P., homme de lettres et historien, je dédie cet article, espérant ainsi m'acquitter d'une partie de mes dettes envers lui.
 2. En se référant à la vision de Dieu qui est, pendant cette vie, spéculaire, AUGUSTIN avoue : « Et hoc est grandius aenigma, ut non videamus quod non videre non possumus », *De Trinitate*, XV, 9, (16). Tout ce livre du *De Trinitate* d'ailleurs traite des énigmes en l'homme qui servent à penser les énigmes divines. Le temps est aussi une énigme compliquée ; « exarsit animus meus nosse istuc implicatissimum aenigma », *Confessions*, XI, 22. Sur le rapport Vérité/Protée, voir *Contra Academicos*, III, 6, (13). À moins d'indication contraire, je réfère à l'édition de la *Bibliothèque augustinienne*.
 3. Je dois avouer que cette recherche s'inscrit dans un contexte plus large et bien précis. Michel FOUCAULT, à l'occasion d'un colloque de Royumont sur Nietzsche, émettait le vœu suivant : « ce serait de pouvoir faire un jour une sorte de *Corpus* général, d'Encyclopédie de toutes les techniques d'interprétation que nous avons pu connaître depuis les grammairiens grecs jusqu'à nos jours », dans *Nietzsche*, éd. de Minuit, 1967, p. 183. Il s'agit de savoir à quelle science et à quelle discipline les lois herméneutiques empruntent leur outillage conceptuel. C'est le biais par lequel j'espère un jour décanter les comportements mentaux de la culture « littéraire » d'avec ceux de la culture « électronique ».

de Nietzsche ou de Marx, l'interprétation vire en thérapeutique, et les signes deviennent des hiéroglyphes auxquels on fait subir un traitement médical, généalogique ou économique selon le cas ⁴. Différent est le texte augustinien comme l'espace culturel qui le soutient ; la configuration des différents discours dans le champ du savoir de son époque circonscrit une aire où dominent les arts langagiers du *trivium*. Les lois de l'interprétation sont ici rhétorico-grammaticales et les signes (énigmes) ont le statut des tropes.

I. Place et rôle de l'énigme en culture littéraire

La culture antique était une culture essentiellement littéraire. Du grammairien jusqu'au dialecticien, la tâche intellectuelle était toujours la même : lire un texte, le comprendre et le commenter. Pour cette culture, le réel est atteint par la médiation du texte ; comprendre le réel, c'est déchiffrer le texte, car le discours (oral ou écrit) et le réel sont co-extensifs. Et la conversion d'Augustin au christianisme — qui est une religion du Livre — n'a fait qu'accentuer cette tendance ⁵. Dans ce contexte, on comprend que l'énigme soit d'abord une catégorie langagière. Elle est un des tropes de la rhétorique ancienne ; elle est du genre allégorie, métaphore mais d'une espèce particulière, c'est-à-dire d'intelligibilité obscure ⁶. À la différence donc de l'allégorie et de la métaphore, elle ne souffre pas de traduction, en quoi elle correspondrait le mieux à ce qu'aujourd'hui nous appelons *symbole* ⁷.

C'est donc dans le lieu du discours et plus spécifiquement du style qu'elle fonctionne. Voilà sa place. Et c'est pour cette raison qu'elle est au service de celui qui exerce le métier de discourir, à savoir le grammairien ou le rhéteur ; ce voisinage amène ainsi

4. Voir M. FOUCAULT, *ibid.*, les discussions sur son exposé, p. 193-200.

5. Je n'insiste pas ; ce sont des choses bien connues. Voir H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, de Boccard, 1958 ; J. PEPIN, *Mythe et allégorie*, Aubier, 1958.

6. « Aenigma est autem, ut breviter explicem, obscura allegoria ». *De Trinitate*, XV, 9, (15) .

7. Voir G. DURAND *L'imagination symbolique*, P.U.F., 1967 ; P. RICOEUR, *De l'interprétation*, Le Seuil, 1965.

8. Toute cette question est abondamment développée par J. PEPIN, *Saint Augustin et la fonction proreptique de l'allégorie*, dans *Recherches augustiniennes*, 1 (1958) , p. 243-286.

l'énigme à jouer un rôle pédagogique important⁸. En effet elle sert de stimulant pour la recherche de la Vérité, identifiée par Augustin au personnage mythologique de Protée⁹. La Vérité est ce qui se ravit à toute préhension, c'est pourquoi elle se fait énigme. Par là même sont donc impliquées une pédagogie du style « Maître intérieur » et une épistémologie de type spéculaire : « Cherchons la Vérité comme si nous devons la trouver et trouvons la Vérité comme si nous devons la chercher encore »¹⁰.

Quoique donnée par la foi, la Vérité ne se dévoile jamais univoquement ; le sens n'en est jamais acquis une fois pour toutes. C'est pourquoi Augustin a toujours enseigné la pluralité des sens du texte sacré. Du point de vue de la synchronie, un même texte peut avoir des sens également vrais pour différents lecteurs¹¹ ; diachroniquement en outre, le sens du texte, récupéré par les générations futures, peut être variable à l'infini selon les besoins culturels, et également vrai¹². Dans cette perspective, le texte est toujours à déchiffrer et à interpréter, et la visibilité n'est jamais donnée totalement. Car l'Écriture, le grand analogué, est aussi énigmatique puisqu'elle est « une forêt de choses opaques et ombragées, semblable à une nuée ténébreuse »¹³. Cette attitude herméneutique est sans doute due au fait, comme le démontre Marrou¹⁴, que les anciens ont le goût de l'arcane, c'est-à-dire de l'obscur, de l'énigmatique et du mystérieux. La présence d'énigmes dans le livre ou dans le texte a donné corps à cette croyance des littéraires de l'Antiquité que dans tout style il y a de l'*uponoia*¹⁵. Ce vieux terme (*uponoia*) signifie soupçon, conjecture ; il laisse entendre qu'on soupçonne le langage de dire autre chose que ce qu'il dit ; et déjà se trouve conjecturée par-delà le sens manifeste et apparent l'existence d'un sens caché et latent. Plus tard, le

9. *Contra academicos*, III, 6, (13).

10. « Sic ergo quaeramus tanquam inventuri, et sic inveniamus tanquam quaesituri », *De trinitate*, IX, 1, (1).

11. *Conf.*, XII, 26. Il faut remarquer que ce principe vaut non seulement pour la Bible mais aussi pour tout texte profane ; voir *De utilitate credendi*, IV, 10.

12. *Conf.*, XII, 27.

13. *Enar. super Ps.*, 28, 9.

14. H.I. MARROU, *op. cit.*, p. 495.

15. Je me réfère ici aux analyses de J. PEPIN, *Mythe et allégorie*, p. 85-92.

terme *uponoiā* sera lié à la méthode allégorique selon laquelle l'interprétation des fables poétiques et mythologiques vise à décrypter le « sous-entendu » de ces narrations et cherche à dévoiler le contenu intelligible derrière ce revêtement figuratif. Si, malgré tout, le sens latent demeurerait obscur, nous serions alors en face d'une énigme.

Les conséquences d'une telle habitude mentale ne manquent pas de se faire sentir dans le texte augustinien. L'énigme étant quelque chose du style et du discours, on conçoit aisément que les grandes interrogations qui se poseront à lui recevront un traitement littéraire, c'est-à-dire grammatical et rhétorique¹⁶. Ses lois de l'interprétation de la Bible, par exemple, ne sont qu'une mise en application des lois de la rhétorique ancienne¹⁷. Pour lui, Dieu est un artiste-poète qui récite et proclame par la Parole (*Verbum*) le poème et la symphonie des siècles dont chaque génération constitue une phrase, un vers, et chaque individu une syllabe, une note musicale¹⁸. Jusqu'au problème du mal qui trouve sa résolution et sa réponse par l'intervention du trope antithèse¹⁹.

-
16. Chaque culture, en effet, a son *modèle*, sa *référence* épistémologique d'où elle tire sa *manière* de penser sa propre problématique. En ce sens on peut dire que la biologie au XIXe siècle et la mathématique au XXe siècle ont joui du statut de science *normative* comme la rhétorique et la grammaire au temps d'Augustin. Cette mouvance de l'*épistémè* dans les cultures est à l'origine de la variation des herméneutiques en Occident.
 17. L'intention avouée d'ailleurs d'Augustin est de faire connaître « *quaedam praecepta ad Scripturarum tractandarum* », *De doctrina christiana* I, 1 ; voir aussi *Retract.*, II, 4. Le plan de ce traité n'est pas équivoque : il se réfère aux grandes divisions de la démarche rhétorique (*de inveniando*, livres I-III ; *de proferendo*, livre IV) auxquelles sont intégrées les techniques du grammairien et une théorie du signe.
 18. J'ai déjà analysé ces images dans ma thèse sur *La symbolique de l'Histoire chez Augustin*, 1966 (thèse doct., Institut d'études médiévales). Voir les allusions de H.-I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal-Paris, 1950.
 19. Le goût de l'antithèse est congénital chez Augustin (Voir H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de...*, p. 659). Augustin est très heureux d'observer que l'antithèse, si brillamment recommandée par ses maîtres, est « *consonans Evangelio* » puisque saint Paul lui-même ne craint pas d'en user. Comme la beauté d'un texte ou d'un discours est rehaussée par les antithèses, ainsi en est-il de l'éloquence du monde et de l'histoire, *De civitate Dei*, XI, 18.

La mémoire augustinienne est intimement reliée à l'écriture²⁰ ; mieux, elle est elle-même un livre, une tablette d'argile sur laquelle l'esprit (*animus*) a imprimé et gravé ses souvenirs²¹. La Nature est aussi un livre, à l'instar de l'Écriture sacrée, construite selon la chirographie divine²².

II. *Approche littéraire de l'énigme humaine*

On soupçonne déjà comment les techniques d'interprétation d'Augustin sont avant tout littéraires. Cela devient plus évident encore dans ses analyses anthropologiques. Que l'homme soit problématique, sa vie en porte les traces, ses *Confessions* en témoignent²³. Au plus profond de cette énigme (*quis ad fundum ejus pervenit?*), il croit déceler une *controversia*²⁴. Voilà comment il lit le mythe adamique : la structure éthique fondamentale de l'homme, c'est la controverse, la polémique entre deux interlocuteurs. On aura reconnu ici le rhéteur²⁵. Or cette controverse passe sur le terrain humain entre l'homme extérieur et l'homme

20. « Factum est ut quidquid dignum memoria litteris mandaretur ad eam necessario pertineret ». *De ordine*, II, 12, (37) ; *Solil.*, I, 1.

21. « Cum autem adesset (oblivio), quomodo imaginem suam in memoria conscribat... » *Conf.*, X, 16. La mémoire est nettement reliée à l'écriture : imprimatur (X, 16), ad manum posita (X, 11), notationes (X, 17).

22. *Enar. super Ps.*, 144, 17.

23. Notamment ces passages des *Confessions* : « factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii » (X, 16) ; « tamen est aliquid hominis quod nec ipse scit spiritus hominis qui in ipso est » (X, 5) ; « nec ego ipse capio totum quod sum » (X, 8) ; « factus eram ipse mihi magna quaestio » (IV, 4) ; « mihi quaestio factus sum » (X, 33).

24. « Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum, cum qua *controversia* nati sumus ». *De civitate Dei*, XIII, 13.

25. L'art de la rhétorique et l'art militaire sont des arts de combat (*controversia, polémis*). C'est une vieille analogie que l'on trouve chez PLATON (*Gorgias*, 456c) et chez CICÉRON (*De Oratore*, I, 352 ; II, 84, 317 ; *Orator*, 42, 126). La même tradition se poursuit par exemple chez ABÉLARD, *Historia calamitatum*, texte de Monfrin, ligne 14/15, 24/25.

25. La polémique n'est pas ici entre le corps et l'âme, mais le *concupiscentia* et le *spiritus*, qui sont des catégories éthiques, voire même mystiques. Augustin dans sa maturité n'est plus platonicien ; il refuse le mythe de l'âme exilée dans la prison corporelle. À ses yeux, l'homme est *conjunctum*. Pour ces questions, voir mon article sur *Homo lapsus chez Augustin*, dans *Études d'Histoire littéraire et doctrinale*, Montréal-Paris, 1968, p. 117-135.

intérieur²⁶, entre les discours des bavards muets²⁷ et la mélodie de l'oreille intérieure²⁸, entre les sollicitations de la cité du mal et les constructions de la cité de Dieu. La *controversia* reprend l'idée d'antithèse et annonce une interprétation littéraire de l'homme. L'histoire humaine met en effet en processus antithétique des contraires, des catégories éthiques opposées, bien/mal, ténèbres/lumière, sensible / intelligible, supérieur / inférieur. C'est pour cette raison que le cœur de l'homme est *in-quietum*, c'est-à-dire sans stabilité, sans équilibre. Les contraires toutefois du texte augustinien ne sont plus substantialisés comme dans la fable manichéenne. L'homme augustinien n'est plus le théâtre d'un combat divin entre deux substances également éternelles et fatales ; la matière absolue n'est plus la clef de voûte de l'organisation du mal dans l'histoire. C'est au contraire la liberté conditionnée et la faiblesse du pouvoir en l'homme qui sont la racine du désordre moral, du mal, de la *controversia*, c'est-à-dire qui ont rendu possible l'antithèse²⁹. Cette dernière est évacuée chez Pélage. L'homme pélagien est en quelque manière prométhéen ; devant Dieu, il est liberté pure, harmonie parfaite, volonté sans défaillance, responsabilité absolue. À l'opposé, l'homme manichéen est fatalité pure. Du point de vue éthique, Augustin se place entre le pessimisme noir de Mani et l'optimisme juvénile de Pélage³⁰. Le texte augustinien proclame la liberté, mais une liberté conditionnée ; car génétiquement, la perversion est première³¹, le mal est à l'origine de l'histoire et résorbé en sa fin. La *controversia*, l'antithèse, marquent l'espèce, ils sont phylogénétiques pour ainsi dire. Chez Pélage, le mal est de l'individu, non plus de l'espèce, susceptible d'ailleurs d'être éliminé par le courage, l'ascèse et la volonté personnelle. Si bien qu'à la limite, l'antithèse peut être évacuée — dans le temps actuel de notre histoire — et par là le tragique également puisqu'il n'y a plus d'énigme. Pour Mani au

27. *Conf.*, VII, 2 ; IV, 2.

28. *Conf.*, IV, 15. Voir T. KÂTO, *Melodia interior*, dans *Revue des études augustiniennes*, 12 (1966), p. 229-240.

29. *Conf.*, VIII, 9.

30. À ce sujet, voir M. NÉDONCELLE, *L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'optimisme*, dans *Recherches augustiniennes*, 2 (1962), p. 17-32.

31. *Conf.*, I, 7.

contraire, la *controversia* est divine (non plus humaine), éternelle, sans commencement ni fin. En regard de l'existence humaine, force nous est de reconnaître que l'histoire se réduit à un « match nul »³². Ici encore l'énigme s'évanouit.

Le discours augustinien situe donc l'existence humaine entre deux extrêmes qui ont pour effet d'en éliminer le caractère énigmatique, soit en niant la *controversia* au cœur de l'homme ou en la postulant ailleurs, dans le divin. Mais il faut ajouter que le recours à la *controversia* et au trope antithèse joue, non seulement pour l'analyse éthique de l'homme, mais encore pour l'étude psychique et psychologique de ce dernier.

Il y a des pages dans les *Confessions* où se trouve inscrite la possibilité de l'illusion psychologique du moi. *Forsitan fallor*³³. Possibilité donc de la ruse jusque derrière le masque des excuses et des justifications³⁴. L'homme est psychologiquement énigmatique³⁵, vu les déplorables ténèbres qui cachent (sens latent) les potentialités du moi humain (*animus*)³⁶. Plus avant, Augustin nous donne des indices supplémentaires sur les régions psychiques de l'occultation du moi : il y a, au cœur de l'homme, un intervalle (*interest*), un écart, une distance entre le moi de la veille et de la conscience et cet autre moi qui est celui du sommeil et dans lequel fourmillent des images « libidinales » sur lesquelles le moi-conscient n'a pas prise³⁷. Un halo mystérieux entoure donc l'esprit-

32. J'ai consulté les belles analyses de E. Amado LÉVY-VALENSI, *Les niveaux de l'être, la connaissance et le mal*, P.U.F., 1962, p. 509-521.

33. Ce *forsitan fallor* des *Confessions* doit être distingué, à mon sens, du *forsitan fallor* du *De civitate Dei* et du *Contra academicos*. À ces deux derniers endroits, se trouve posée la possibilité de l'erreur épistémologique, bien avant et d'ailleurs différemment de Descartes. Dans le cas des *Confessions*, nous sommes dans un contexte d'émotivité, de passions, de séduction. L'erreur prend ici sa source dans les ténèbres irrationnelles de l'autre, du moi-conscient, tandis que là-bas l'erreur tire son origine d'une possible déficience de la démarche rationnelle du *cogito*.

34. « subintrat mihi excusatio », *Conf.*, X, 37.

35. C'est le leitmotiv du ch. 37 du livre X des *Conf.* : « incertus sum mei », « me diligentius interrogem », « me incertum facit », « ipse me seducam ».

36. *Conf.*, X, 32.

37. « et tamen tantum interest inter me ipsum et me ipsum intra momentum, quo hinc ad soporem retranso vel huc inde retranso ». *Conf.*, X, 30.

conscient, qui se présente comme quelque chose de caché (*occultum, latere*) et qui rendrait possible l'illusion de soi. C'est mû par cette conviction qu'Augustin multiplie ses *Confessions* tout au long de sa vie³⁸, dans l'intention précise de récupérer le sens conjecturé de sa vie et de faire le point sur les motivations de ses grandes options. Il avoue dans le même sens que ses décisions ne sont jamais définitives³⁹, puisqu'il y a un domaine en lui que sa volonté et sa raison ne contrôlent pas (*praeter voluntatem*)⁴⁰. Nous sommes loin ici de l'anthropologie manichéenne où il n'y a plus de moi, ni de centre de décision ; nous sommes loin aussi de Pélagie pour qui le moi existe, certes, mais pour ainsi dire à l'état pur, translucide à lui-même, sans mystère, sans occultation, sans précarité dans la décision.

On pourrait croire que, dans toutes ces analyses psychologiques, Augustin annonce Freud. Augustin, à mon sens, est trop de sa culture pour être un précurseur du freudisme ; car les deux textes (celui d'Augustin et celui de Freud) se sont organisés dans des espaces culturels fort différents. Sans doute profonde est l'analyse qu'il fait du psychisme humain, mais il faut reconnaître qu'elle fut menée par une herméneutique littéraire et non biogico-médicale. Les concepts d'instinct, de forces pulsionnelles, d'inconscient y sont absents ; en outre la partie occultée et inconnue du moi n'y est pas postulée et amenée au terme d'une longue expérimentation scientifique, mais plutôt par des exigences littéraires. À la manière d'un texte, l'homme doit avoir un sens premier, apparent, manifeste ; et un autre secondaire, latent, caché. Si l'homme, au plan éthique, est *controversia*, antithèse, il en retrouve une correspondance dans son organisation psychique. L'être humain appartient en effet à deux mondes antithétiques. C'est de cette double appartenance qu'il tire son caractère énigmatique : d'une part, le moi vit sous le mode de la veille, de la conscience, de la raison, de la rectitude, de la certitude, de la

38. Voir les autres tentatives de se confesser dans *Solil.*, I, 9-13 ; *De beata vita*, I, 4-6.

39. « non enim est quid semel praecidere et ulterius non attingere decernam ». *Conf.*, X, 31.

40. Le terrain privilégié pour observer ce phénomène est celui du « lapsus linguae » ; voir *De Magistro*, XIII, 42.

responsabilité ; d'autre part, une autre partie du moi vit sous le mode du sommeil, du songe et des rêves, de l'illusion, de l'errance et de l'irresponsabilité. Et c'est dans la possibilité de l'interaction (*interest*) et de l'antinomie entre ces deux qualités d'être que surgissent l'existence énigmatique (*grandius aenigma*), la vie incertaine (*incertus sum mei*) et l'homme problématique (*eram mihi magna quaestio*). L'impérialisme de la raison et du moi, dans ce décor, se trouve lésé et affaibli ; et Augustin le déplore, car à ses yeux le centre de l'homme, c'est le moi-conscient. L'homme de l'Antiquité a toujours eu peur de ce qui s'appelle songe, sommeil, rêve ; ces dernières manifestations « ir-rationnelles » sont mises au compte du négatif et d'une déperdition d'être. Par contre, veiller, pratiquer la *vigilia*, ne pas dormir, est perçu comme le chemin ascétique par excellence pour l'obtention de la vertu, de la sagesse et du salut. Nous sommes ici aux antipodes de ce qui va constituer la troisième révolution dont parle Freud⁴¹ au cours de laquelle l'homme opère le décentrement de son moi conscient au profit du système de l'inconscient. Augustin cherche ailleurs les réponses aux énigmes que lui soumet sa culture sur l'homme : son modèle d'interprétation est littéraire (grammaire, rhétorique) et son écran référentiel, religieux.

III. *Approche littéraire de la société*

Il existe un autre lieu que l'homme psychique individuel où Augustin s'est appliqué à déchiffrer les énigmes : c'est l'homme social. Dans la société de son temps, pas moins que dans la nôtre, fourmillent des mythes et des idéologies à la jointure desquels s'affrontent des groupes sociaux différents. Ce qui s'annonce au milieu de cette pluralité mythologique, c'est une façon de penser et de vivre, d'évaluer le sens de l'histoire et de la civilisation, de définir les rapports de l'empire et des régionalismes, du pouvoir et des groupes sociaux entre eux. Comment Augustin déchiffre-t-il cette société énigmatique qui est sienne et à quelles techniques d'interprétation a-t-il recours ? Pour répondre à ces questions, il convient de rappeler en quoi cette culture est énigmatique et selon quel critère de classification sont distribués les groupes sociaux dans cette société.

41 FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, Payot, 1962, p. 266-267.

A. Une culture énigmatique

Dès le III^e siècle de notre ère, des signes avant-coureurs annonçaient la désagrégation de l'empire⁴². L'anxiété par exemple gagne les citadins et l'on observe déjà un exode vers les campagnes. En outre le manque de numéraire, provoqué par l'épuisement des mines d'or et les exportations de monnaie vers l'Asie, finit par paralyser les échanges commerciaux. Si bien que les empereurs, pour remédier à la gravité de la situation, doivent instaurer l'hérédité des métiers et des charges urbaines. Dans ce contexte, les classes inférieures *libres* se trouvent exclues, en plus des esclaves, de l'économie et des privilèges sociaux. La paupérisation augmente donc et avec elle le mécontentement et la déception.

Il y a plus. Le doute gagne progressivement les esprits ; le scepticisme par exemple de l'Académie de Rome témoigne éloquentement de cet âge du soupçon. Les classes défavorisées commencent à douter de la grandeur de Rome et de sa pérennité. Les dieux qui devaient en assurer l'éternité sont eux aussi la cible du soupçon. On peut deviner tout ce qu'il y a de tragique et d'ironique à la fois dans cet échec de la religion romaine à réaliser l'égalité de tous les citoyens qu'elle prônait, théoriquement depuis Caracalla ; combien dérisoire aussi sa prétention à l'universalité à l'instar de l'empire lui-même, elle qui fut somme toute trop romaine pour que des régionalismes de provinces ne s'en trouvent pas frustrés. Ce désarroi dans les esprits crée un *vacuum* suffisant pour laisser la place à d'autres idéologies religieuses (manichéisme, pélagianisme, donatisme). Ces dernières font fortune auprès des classes pauvres (de la Gaule, de l'Espagne, de l'Afrique du Nord) qui attendent un salut, une libération qui passe soit par l'exaltation de l'individu, soit par l'institution d'une Eglise nationale.

Au milieu de tous ces conflits s'était présentée, depuis le II^e siècle, une autre réponse au climat de pessimisme et d'angoisse des consciences : le néo-platonisme. En effet, si la vie ne vaut plus

42. Pour cette partie, nous renvoyons au petit livre intéressant et inquiétant de A. SAUCEROTTE, *Révolution et contre-révolution dans l'Église*, éd., Sociales, 1970.

la peine d'être vécue dans un empire qui ne cesse de décevoir tout le monde et qui, en outre, est menacé par le barbare, c'est-à-dire l'étranger, l'anti-romain, l'anti-civilisé, il reste une solution : l'évasion hors de la vie, de l'histoire, de la nature dans l'intemporel, l'immobile. À toute fin pratique, évasion dans une *utopia*, c'est-à-dire dans un *lieu* intelligible qui est comme l'envers, le verso du lieu spatio-temporel sensible. Toute la sagesse consiste alors à organiser le chemin ascétique de la remontée de l'Âme (*De regressu animae*, Porphyre) vers la patrie éternelle de l'Un (Plotin). À l'opposé, le christianisme, porté au pouvoir depuis Constantin 1er le Grand, consolidé sous Théodose, propose un itinéraire inverse. La Sagesse est ici *devenue* dans la chair du visible ; l'in-carnation est l'antidote de l'évasion utopique. Elle est même plus encore ; elle justifie l'aménagement de la nature, de l'histoire et de la société, elle fonde logiquement l'engagement dans les affaires temporelles avec jusqu'à la limite le risque de l'abus théocratique.

L'existence augustinienne a été dramatiquement⁴³ ballotée par la mouvance de ces différentes mythologies. Tour à tour manichéen, sceptique, néo-platonicien, chrétien, Augustin est forcé en quelque sorte de se définir en son âme et conscience et de se situer socialement par rapport aux différents groupes qui s'affrontent⁴⁴. Or sa lecture des groupes sociaux et sa définition de la situation conflictuelle de la société se réfèrent aux lois (*praecepta*) d'interprétation textuelle. À cet égard, son approche du corps social est toute littéraire, plus précisément tributaire de la grammaire et de la rhétorique.

B. La classification des groupes sociaux

Nous pensons aujourd'hui les rapports sociaux en termes de production. C'est la science économique qui, à l'aube de son histoire, a fourni l'outillage conceptuel nécessaire à notre lecture des phénomènes sociaux. Rareté, valeur, besoin, travail, autant

43. Jusqu'à la tentation du désespoir : « et diffidebam et desperabam de inventione veri ». *Conf.*, VI, 1.

44. On trouve en effet gravées dans le texte augustinien les traces polémiques contre les pélagiens, les manichéens, les donatistes, les païens, les juifs, les ariens.

d'instruments épistémologiques utiles pour l'analyse des comportements sociaux⁴⁵. Cette herméneutique économique, menée sous l'éclairage du politique, opère les clivages sociologiques suivants : patrons / ouvriers, riches / pauvres, pouvoir / opprimés, exploités/exploités, (au temps d'Augustin les hommes se définissent dans leur rapport aux mythologies religieuses et non pas politiques). Différence essentielle donc entre lui et nous au plan du référentiel : la lutte pour le pouvoir se joue entre le païen et le chrétien, l'hérétique, le schismatique. Les conflits sociaux n'invoquent pas les antinomies habituelles⁴⁶ (patrons / ouvriers, exploités/exploités), mais bien plutôt la manière de lire l'Écriture et d'y chercher caution à une morale, une liturgie, une dogmatique. C'est pourquoi les lois de l'interprétation ne sont plus en l'occurrence empruntées à l'économique, mais à la grammaire et à la rhétorique. Car le matériau de base en cette culture est un texte écrit (mythologies païennes, bible judéo-chrétienne), si bien que les énigmes se trouvent moins dans les interstices du tissu social ou dans les rouages des modes de production et du travail que dans le texte sacré (à savoir au niveau de la langue, de l'écriture, du style, des tropes). D'où le nécessaire usage des techniques littéraires.

Augustin nous indique dans son *De doctrina christiana* comment dissiper dans l'Écriture les ambiguïtés relatives au sens métaphorique et spirituel de la lettre⁴⁷. Or il semble bien que ce soit au sujet de ce périlleux passage (*transitus*) du propre au

45. Voir M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 262-275.

46. Je ne veux pas laisser entendre que de tels conflits ne se sont pas produits ; je suggère seulement que la perception culturelle de ces conflits a suivi d'autres chemins herméneutiques que les nôtres. À preuve ce texte d'Augustin : « C'est pourquoi l'Apôtre recommande aux esclaves eux-mêmes d'être soumis à leurs maîtres et de les servir de bon cœur et avec bonne volonté ». *De civitate Dei*, XIX, 15, 16. Le péché justifie ici l'esclavage, la grâce commande la soumission. On voit bien ainsi que s'il y a des inégalités sociales, ce n'est pas la grille marxiste qui est appliquée à la lecture de ces problèmes. Aux yeux d'Augustin, la société, l'individu, la nature, l'histoire sont remplis d'antithèses comme il y en a dans le texte sacré. Ce recours à l'antithèse n'a pas la même fonction chez Augustin que chez Marx ou Hegel par exemple ; car elle plaide ici en faveur de la soumission au plan divin et joue une fonction esthétique dans le tableau de l'Harmonie universelle.

47. C'est l'objet du livre III.

figuré, du sens manifeste au sens latent, que se différencient les groupes sociaux. Les Juifs, par exemple, sont à cet égard des penseurs charnels, car ils entendent au sens propre ce qui est écrit au sens figuré, ils prennent les signes pour les choses, ils refusent le sens prophétique des événements de l'Histoire sainte⁴⁸. Même s'ils n'ont pas saisi la pédagogie divine de l'histoire, vu leur interprétation trop réductrice des signes, les Juifs ont le mérite toutefois d'avoir reconnu et privilégié des signes *utiles* à l'adoration du vrai Dieu⁴⁹. Les Romains, au contraire, ont raté le signe, car ils sont assujettis à des signes *inutiles* qui renvoient à la vénération de la créature et non du créateur⁵⁰. Si le romain interprète bien le sens métaphorique d'un signe *inutile*, le juif par contre comprend mal la signification des signes *utiles*. À mi-chemin, le chrétien est celui qui dégage *correctement* le sens des *vrais* signes, réduits depuis la Résurrection à un strict minimum⁵¹.

Avec les chrétiens, les manichéens, les donatistes et les pélagiens partagent les mêmes données essentielles de la Révélation : le Dieu de Jésus-Christ, la foi en la Parole, le désir de la rédemption, la nécessité de l'organisation ecclésiale. La différence naît des techniques de l'interprétation. Avec les donatistes, la discussion porte sur le traité des *Règles* de Tichonius⁵². Augustin a beaucoup d'admiration pour cette oeuvre et son auteur⁵³ ; il reste cependant qu'il ne veut pas exagérer la portée de cet ouvrage qu'il juge incomplet⁵⁴. Son grand reproche vise l'abus que fait Tichonius du sens métaphorique, plus précisément de la typologie⁵⁵. Six des sept règles de Tichonius portent sur le sens figuré ; or Augustin croit trop au sens littéral, propre, pour n'admettre que l'exclusive interprétation typologique des signes⁵⁶. Sans la garantie de la lettre, tout peut devenir arbitraire et aléatoire.

48. *De doctrina christiana*, III, 5(9)-6(10) .

49. *Ibid.*, 7(11)-8(12) .

50. *Ibid.*, 8(12) .

51. *Ibid.*, 9(13) .

52. *Ibid.*, 30(42) à la fin du livre IIIe.

53. *Ibid.*, 30(42-43) .

54. *Ibid.*, 30(43) .

55. *Ibid.*, 37(56) . Voir à ce sujet, P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, tome V, p. 178-94.

56. Sur la nécessité du sens littéral et de l'histoire chez Augustin, voir *De genesi ad litt.*, XI, 39 ; *De genesi contra manicheos*, II, 2 ; *Sermo*, II, 7 ; *De doctrina christiana*, II, 28 (39) ; *Epist.* 101.

Vis-à-vis les manichéens, l'attitude d'Augustin est violente. Ce sont des hommes délirants, charnels, de beaux parleurs muets et mensongers à l'imagination fertile et débridée⁵⁷. Il faut se rappeler que l'adhésion du jeune Augustin au manichéisme a été provoquée par sa soif et par son attente de rationalisme⁵⁸. Il n'y trouva que fables erronées, vaines imaginations et songes creux. On comprend que cette étape importante de sa vie soit reliée dans son esprit chrétien à l'image du sommeil et de la nuit, c'est-à-dire au dehors de son moi, à la partie non-rationnelle et imaginative de son être⁵⁹. Ce contexte nous fait mieux saisir l'attaque qu'il mène contre les manichéens sur le terrain de la raison. Ce qui manque à leur interprétation est l'intelligence de la foi⁶⁰; leur errance (*animo errante, perverso*) s'appuie sur la possible illusion de la *phantasia*, qui consiste à tourner le regard de l'esprit vers les choses corporelles et le regard des yeux vers les choses spirituelles⁶¹. Leur errance provient aussi du fait qu'ils préfèrent le tableau de l'artiste à l'artiste lui-même, le vers au poème, la syllabe à la phrase⁶²; c'est-à-dire qu'ils confondent le signifiant et le signifié, la prose du monde et le divin⁶³. Ce panthéisme gnostique explique en outre pourquoi ils ont raté le sens de l'histoire et la pédagogie divine⁶⁴. Ce qui opère finalement le clivage entre lui et les manichéens se situe au niveau de la pré-compréhension (implicite, intuitive) du divin, du monde, de l'histoire et de l'homme. Augustin nous rappelle en effet que « aucun signe ne

57. *Conf.*, III, 6.

58. « No:ti enim, Honorate, non aliam ob causam nos in tales homines incidisse, nisi quod se dicebant, terribili auctoritate separata, mera et simplici ratione eos qui se audire vellent introducturos ad Deum et errore omni liberaturos ». *De utilitate credendi*, I, 2.

59. Les références sont explicites en *Conf.*, III, 6.

60. *De vera religione*, L, 99.

61. Comme l'affirme souvent Augustin, la grande illusion consiste à « intellegere carnalia et videre spiritualia », comme si cette inversion du regard était possible sans risque de sombrer dans la fabulation la plus indigne de Dieu.

62. *De vera religione*, XXXIX, 72; XL, 76, 77.

63. « Divina providentia locuta est... ». *Ibid.*, L, 99; voir aussi le beau poème de la conclusion : *non sit nobis religio in...* *Ibid.*, LV, 107-113.

64. C'est pourquoi Augustin se plaît particulièrement contre les manichéens à leur servir le schéma des âges du monde; nous le retrouvons notamment dans le *De genesi contra manicheos*, dans le *Contra Faustum*, dans le *De vera religione*.

peut nous faire connaître quelque chose qu'à moins que nous sachions d'une certaine manière cela même dont il est le signe »⁶⁵. Le cercle herméneutique du croire et du comprendre circule donc dans les deux sens : croire pour comprendre et comprendre pour croire ; pour reprendre les termes augustiniens, il y a donc une circulation alternative entre le *nosse* et le *cognoscere*, l'un et l'autre s'ajustant réciproquement par effet rétroactif. Ce qui faisait défaut aux manichéens.

On a très justement parlé de la résurgence d'un certain manichéisme lorsqu'Augustin polémique contre les pélagiens⁶⁶. L'Augustin de la maturité cherche sa voie entre deux extrêmes : la fabulation frauduleuse des manichéens d'une part, et l'humanisme rationaliste de Pélage d'autre part. Il y a en effet chez ce dernier un refus de l'invérifiable, du mystérieux. Le *logos* ici évacue le *muthos*, et l'entreprise herméneutique est réductrice au possible jusqu'à l'affirmation de l'innocence et de la perfection native de l'homme. Voilà comment se trouvent démystifiés, par exemple, le mythe adamique et, par voie de conséquence, les séquelles du salut, de la rédemption et de la grâce.

Ce bref tour d'horizon laisse entrevoir la « sociologie littéraire » d'Augustin. On voit mieux comment les mythologies religieuses (païennes et chrétiennes) et les lois même qui ont présidé à leur interprétation désignent et instituent la configuration sociale et l'identité spécifique des individus dans cette culture. Or ces techniques d'interprétation (qu'il s'agisse des sens du texte, du style propre ou figuré, des tropes) ne pouvaient opérer que dans un champ cognitif, dans une *épistèmè* dont les critères ont été la similitude, la convenance et l'analogie. Ces normes du savoir (similitude, convenance, analogie) étaient vraiment ce qui a donné *lieu* à l'interprétation, ce qui a dessiné un *espace* mental à l'intérieur duquel l'interprétation pouvait circuler à l'aise. Je m'explique brièvement là-dessus.

65. « Neque enim signis quibuslibet cognoscere aliquid potest, nisi illud ipsum cujus ea signa sunt, noverit ». *De utilitate credendi*, XIII, 28.

66. C'est l'opinion de J. PÉPIN, *Les deux approches du christianisme*, éd. de Minuit. 1961, p. 147.

IV. — *Les critères du savoir : similitude, convenance, analogie*

Les rapides et brèves analyses que j'ai menées depuis le début suffisent à montrer, je crois, comment la théorie littéraire (grammatico-rhétorique) joue un rôle normatif dans cette culture et sert de modèle pour en penser les données.

Or ce qui caractérise cette herméneutique littéraire et qui la rend à la fois si différente de la nôtre depuis Freud, Marx et Nietzsche, c'est qu'elle appartient à un champ cognitif où le savoir cherche l'intelligibilité du côté de la convenance⁶⁷, de la similitude et de l'analogie⁶⁸. Augustin écrit dans son commentaire du Ps. XLVIII : *quidquid modo intelligimus per aenigmata et similitudines cognoscimus*⁶⁹. Ce qui donne lieu donc à l'interprétation c'est le *ressemblant* et le *convenant*⁷⁰. Même si de droit les êtres le long de la hiérarchie sont postulés dissemblants (Dieu / homme, animal / homme), il reste que de fait ce qui donne lieu à l'intelligibilité dans cette culture est la ressemblance, la convenance, l'analogie. Or pour se ressembler, les choses doivent se refléter. On ne s'étonnera pas de la grande fortune dont a joui dans cette culture le concept d'*imago*. Tout devient ainsi miroir de quelque chose : l'homme est image de Dieu, le verbe extérieur est image du verbe intérieur, la nature est miroir de Dieu, le langage est le miroir de la pensée ; il y a des miroirs d'amour comme des vices et des vertus. Et c'est dans ce jeu incessant du reflet des choses entre elles qu'elles sont convenantes, semblables, harmonieuses. Nous sommes ici dans l'univers de la *xosmiotès*, c'est-à-dire où la disharmonie et la dissemblance n'ont pas leur place et ne servent pas d'assise, pas plus que la contradiction ni la contrariété, à l'intelligibilité.

67. Qu'on se rappelle tous les traités antiques sur le *De apto*, y compris celui d'Augustin, qui est pour nous perdu. L'Antiquité, comme Augustin, justifiait par la convenance le mal, le désordre, l'évolution des lois sociales, du mariage, etc...

68. La *Lettre 55*, qui est une véritable charte du symbolisme augustinien, s'explique abondamment là-dessus.

69. *Enar. super Ps.*, 48, 5.

70. Le dissemblant est toujours postulé *de jure* ; mais ce qui sert de support à l'intelligibilité *de facto*, c'est la ressemblance. Nous sommes loin ici des concepts plutôt modernes d'*association*, de *différence*, de *structure*.

Dans ce contexte, le trope antithèse qui a servi à définir l'homme individuel dans sa dimension éthique et psychique, a précisément pour fonction d'intégrer, dans un discours cohérent et dans une chaîne grammaticale logique, les contraires et les oppositions. L'antithèse assure l'harmonisation des contraires et la résorption des oppositions⁷¹. On comprend qu'une telle herméneutique ne peut donner naissance — sur le plan social et politique — à la lutte des classes ; car penser la ressemblance et la similitude des contraires et chercher l'angle sous lequel leur convenance va apparaître, c'est une entreprise rigoureusement inverse de l'herméneutique marxiste. Dans ce lieu d'une épistémologie de la similitude et de la convenance, le trope énigme devient facteur d'intelligibilité. À première vue, on pourrait croire que l'énigme fait obstacle à la visibilité. Mais en réalité elle sert, par similitude, à faire comprendre autre chose ; ainsi par exemple, l'énigme de la pensée dans l'homme sert de point d'appui et de référence pour la compréhension du Verbe dans la divinité⁷², celle de l'amour humain pour la compréhension de l'Esprit en la Trinité⁷³, celle de la temporalité pour l'éternité⁷⁴. Ce jeu des similitudes pourrait nous laisser croire un moment, comme dans un premier temps, que l'énigme déchiffrée nous conduit à la lumière ; mais non, dans un deuxième temps, puisqu'elle nous renvoie à une autre énigme, nous restons toujours dans l'obscurité.

On voit comment cette herméneutique toute littéraire s'appuie en fait sur un régime mental « métaphorique », c'est-à-dire que ce qui est à comprendre n'est pas dans ce qui est dit littéralement, mais ailleurs dans un transfert de sens (*meta phero*) qui circule du sensible à l'intelligible, de la lettre à l'esprit, de l'intérieur au supérieur, d'une énigme à l'autre. Ce qui donne lieu à ce transfert (*transitus*), c'est le réseau des miroirs, des similitudes

71. Nous avons déjà analysé cela à propos des images augustiniennes du poème, de la symphonie et de la mosaïque dans *La symbolique de l'histoire chez Augustin, thèse doct.*, Institut d'études médiévales, 1966, p. 80-99 ; 164-184.

72. *De trinitate*, XV, 10(17) .

73. *Ibid.*, VIII, 10(14) ; IX, 2(2) .

74. *Conf.*, XI, 20, 29.

et convenances. C'est dans ce cadre « épistémologique » qu'Augustin a défini les énigmes de l'homme individuel et social de sa culture.

Institut d'études médiévales
Université de Montréal

Résumés des articles — Abstracts of Articles

Volume 1, numéro 2, octobre 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203014ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203014ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(1974). Résumés des articles — Abstracts of Articles. *Philosophiques*, 1 (2), 79–82. <https://doi.org/10.7202/203014ar>

RÉSUMÉ DES ARTICLES

ABSTRACTS OF ARTICLES

LOUIS VALCKE

Le Monisme épistémologique de la Science contemporaine

L'auteur part du postulat d'objectivité de la méthode scientifique dans son affirmation d'une distinction radicale entre le sujet qui observe et l'objet observé. Il montre en quoi ce dualisme du sujet et de l'objet a été remis en question dans la physique quantique de Heisenberg et dans la psychologie behavioriste de Watson. Cependant, l'auteur soutient que le dépassement de ce dualisme cartésien par le monisme objectiviste (Monod) ou par le monisme subjectiviste (Eddington) est impossible pour la raison très simple que le monisme est impensable. De fait, le monisme a été pensé, mais dans un langage dualiste.

The author begins with the postulate of the objectivity of the scientific method in its affirmation of a radical distinction between the subject who observes and the object which is observed. It is shown how this dualism of subject and object was put into question in Heisenberg's quantum physics and in Watson's behaviorist psychology. Nevertheless, the author holds that the overcoming of cartesian dualism by objectivist monism (Monod) or by subjectivist monism (Eddington) is impossible. The very simple reason for this claim is that monism is unthinkable. Actually, monism has been thought, but it has been thought in a dualist language.

PETER McCORMICK

Heidegger sur le chemin du langage

La méditation la plus importante d'Heidegger sur le langage s'intitule « Le chemin vers le langage » ; c'est le dernier chapitre d'*Unterwegs zur Sprache*. Si nous considérons la possibilité que le dernier Heidegger a quelque chose à apporter aux problèmes philosophiques du langage, nous devons déterminer exactement ce que Heidegger pense dans cette méditation. C'est pourquoi ma communication se bornera à une lecture détaillée et très restreinte de ce texte. La tâche plus intéressante mais, compte tenu de l'état des études sur Heidegger, moins prioritaire, c'est-à-dire l'évaluation des propos heideggeriens, et leur incorporation dans une optique plus large sur la philosophie du langage, m'occupera à une autre occasion. Je prendrai comme points d'appui l'introduction prolongée de la méditation heideggerienne et sa conclusion. Dans un troisième et plus court moment, je mettrai ensemble les résultats de ces deux premières analyses pour faire le point sur les éléments de base du dernier Heidegger sur le langage. Partout, mon intention serait d'ouvrir la possibilité d'une discussion dont les éléments essentiels seraient en fin délimités.

Heidegger's most important meditation on language is « The Way to Language, » the final chapter of *Unterwegs zur Sprache*. If we are to decide whether Heidegger has anything of substance to contribute to present concerns with philosophical problems of language, we need to determine what he is saying. This paper is concerned with the latter point. My central concern here will be to formulate as carefully as I can just what Heidegger seems to be saying about language. The more interesting task of evaluating claims, and this incorporation into a larger view of the philosophy of language, will concern me on another occasion. Although Heidegger's meditation falls into three sections, I shall confine my analysis to his extended introduction and conclusion. For the priority here is clearly on the side of understanding Heidegger's starting point, aims, and procedures. After examining closely then Heidegger's programmatic statements in his introduction and conclusion I shall combine the first with the second to formulate both Heidegger's central claims in this essay and their assumptions.

CLAUDE PANACCIO

Langage ordinaire et langage abstrait chez Guillaume d'Occam

Utilisant surtout le traité *De Sacramento Altaris*, l'auteur essaie de montrer que, bien que l'opposition langage ordinaire/langage philosophique soit effectivement présente chez Guillaume d'Occam, sa critique logique du discours abstrait n'a cependant rien à voir, quoi qu'en pensent certains commentateurs, avec la philosophie contemporaine du langage ordinaire, puisqu'elle trouve son critère et sa norme dans un discours mental, naturel, universel et prélinguistique. De façon plus générale, l'article vise à mettre au jour certains présupposés épistémologiques qui doivent être dépassés pour qu'une « philosophie du langage ordinaire » devienne historiquement possible.

This paper, mostly based upon the tract *De Sacramento Altaris*, tries to show that, although the contrast between ordinary language and philosophical language can be found in Ockham's writings, his logical criticism of abstract discourse has nothing to do with contemporary philosophy of ordinary language and that it has been misinterpreted by some commentators. On the contrary, the criteria of Ockham's criticism lies in a natural, universal, and prelinguistic mental discourse. In a more general way, the author holds that some epistemological postulates which underlie all of medieval philosophy (at least up to and including William of Ockham) had to be abandoned, so that ordinary language philosophy could become historically possible.

GUY H. ALLARD

L'Enigme et la Culture littéraire d'Augustin

Après avoir montré brièvement la place et le rôle de l'énigme en culture littéraire, cet article s'attache à montrer les procédés littéraires à l'oeuvre dans l'analyse augustinienne de deux grandes énigmes : l'homme-individu, l'homme-société. L'énigme qu'Augustin trouve au fond de l'homme, c'est d'abord une *controversia* (terme rhétorique par excellence), conflit qui le conduit à postuler la présence de ce qu'on appelle aujourd'hui l'*inconscient* ; mais ici l'herméneutique est menée avec des concepts littéraires

et non médico-biologiques. D'autre part, les rapports sociaux de l'homme ne sont pas analysés en termes de production, ni de pouvoir politique, mais plutôt en référence aux mythologies religieuses, c'est-à-dire en fonction de l'interprétation du *Livre*. Loin d'être économique-politique, le déchiffrement repose sur la manière dont Romains, Juifs, chrétiens, manichéens, donatistes lisent les signes de l'Écriture. L'article s'achève enfin sur une brève description de l'épistémologie qui organise les lignes de force de cette herméneutique.

After briefly showing the place and the role of the enigma in literary culture, this article goes on to show the literary procedures at work in the Augustinian analysis of two great enigmas : man-individual, man-society. The enigma which Augustin finds at the basis of man is first of all a *controversia* (a rhetorical term *par excellence*), a conflict which leads him to postulate the presence of what today is called *the unconscious*. But here hermeneutics is pursued with literary rather than with medico-biological concepts. Moreover, man's social relations are not analysed in terms of production, nor of political power, but with reference to religious mythologies, that is, as a function of the interpretation of the *Book*. Far from being an economic and political interpretation, the interpretation here is based on the way Romans, Jews, Christians, Manicheans, and Donatists read the signs of scripture. The article concludes with a short description of the epistemology which organizes the lines of force of this hermeneutic.

Laberge, P., *La théologie kantienne précritique*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1973, 192 p.

Olivier Reboul

Volume 1, numéro 2, octobre 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203015ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203015ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Reboul, O. (1974). Laberge, P., *La théologie kantienne précritique*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1973, 192 p. *Philosophiques*, 1 (2), 83–93.
<https://doi.org/10.7202/203015ar>

ÉTUDES CRITIQUES

LABERGE, P., *La théologie kantienne précritique*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1973, 192 p.

par Olivier REBOUL

KANT AVANT KANT : ainsi pourrait s'intituler l'ouvrage de Pierre Laberge, consacré à l'évolution de la métaphysique de Kant, de sa première oeuvre à la période critique. Sans doute l'auteur limite-t-il son champ de recherche à la théologie naturelle, mais l'étude de Dieu et de ses preuves l'amène à traiter de la plupart des problèmes qui intéressent le métaphysicien : ontologie, cosmologie (et cosmogonie !), théologie, théodicée.

Les trois premiers chapitres étudient respectivement *L'histoire générale de la nature et la théorie du ciel*, de 1755, la *Nova dilucidatio*, thèse latine soutenue la même année, et *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (*Beweisgrund*), de 1763. Etude minutieuse et précieuse, car le lecteur français ne dispose d'aucune traduction de la première de ces oeuvres, et pour la seconde de la seule version de Tissot de 1852, d'ailleurs fort contestable. Un quatrième chapitre aborde la question, pour nous décisive, du rapport entre la théologie précritique et de la théologie morale de la période critique.

I

L'auteur avertit modestement le « lecteur pressé » (p. 10) qu'il peut se dispenser de lire les trois premiers chapitres, analytiques, et se contenter de la synthèse du dernier. Je crois que, même pressé, le lecteur perdrait beaucoup à sauter le premier chapitre,

consacré à la première oeuvre de Kant, et qui nous révèle un visage du philosophe aussi insolite qu'éclairant pour la suite.

L'histoire générale développe un seul argument en faveur de l'existence de Dieu : la preuve par l'ordre de l'univers, entendu comme l'harmonie entre le mécanisme naturel et l'avantage des être raisonnables. Kant expose et critique la preuve par la finalité, si populaire au XVIIIe siècle : si certains phénomènes naturels apparaissent comme providentiels pour l'homme, la nature dans son ensemble comporte trop d'imperfections pour qu'on puisse en conclure à la perfection de son auteur. Le mécanisme de Newton pourrait fournir à la preuve une base beaucoup plus sûre, parce qu'universelle ; mais Newton lui-même n'a pu mener à terme son hypothèse explicative : l'origine du mouvement tangentiel, notamment, reste mystérieuse ; Kant n'hésite pas à corriger Newton en créant « une cosmogonie mécaniste » (p. 19) qui déduit l'ordre du monde des propriétés fondamentales de la matière et prouve a posteriori l'existence d'un Dieu omnisuffisant comme l'auteur de cet ordre absolu. Fondé sur le modèle atomiste, la cosmogonie de Kant rappelle celle d'Epicure ; elle se veut comme elle pleinement mécaniste ; comment donc peut-elle conduire à Dieu ? C'est que le mécanisme est la négation même du hasard, qu'Epicure plaçait à l'origine de tout ; le mécanisme, qui rend toute la nature intelligible, ne peut être que le produit d'une intelligence : « Il y a un Dieu justement parce que la nature même dans le chaos ne peut se comporter que légalement et avec ordre », conclut Kant (cf. p. 46).

P. Laberge ne cache pas les faiblesses de cette preuve téléologique remise à jour : non seulement l'ordre du monde pourrait bien ne prouver qu'un « artiste immanent » (p. 41), mais encore cet ordre même, Kant est obligé de le supposer en grande partie pour lui donner l'universalité requise par la preuve.

Et quand je dis supposer . . . Kant, en nous expliquant comment le monde a pu naître et se développer, se livre à un véritable exercice de science fiction, affirmant même que les planètes doivent être habitées, et qu'en vertu des lois physiques constitutives du système solaire le corps de ces habitants, ainsi que leur esprit qui en dépend, est d'autant plus parfait que leur planète domi-

ciliaire est plus éloignée du soleil ; les habitants de Neptune sont donc infiniment plus grossiers que les terriens, ceux de Saturne infiniment plus spirituels ; entre ces brutes et ces anges, l'homme se trouve dans un entre-deux redoutable, privé de l'inconscience de la brute comme de la félicité de l'ange. On appréciera le savoureux résumé (p. 26 ss) des arguments de Kant en faveur de son hypothèse.

Celle-ci a pourtant un prolongement dans la philosophie pratique de Kant : l'affirmation que l'homme est l'être à la fois raisonnable et fini. P. Laberge souligne lui-même les affirmations de l'*Histoire générale* qui annoncent la philosophie critique : le principe ramenant toute légalité naturelle à un entendement législateur ; le principe selon lequel le monde est engagé, de par ses propres lois, dans un progrès à l'infini (sur ce point Laberge s'oppose à ceux qui voient dans ce livre de Kant une théorie du retour éternel) ; enfin le principe, que l'on retrouvera à la base de toute la théologie pratique, posant que la justification du monde est la considération des êtres raisonnables. L'auteur montre bien comment dans l'*Histoire générale* ces principes portent à faux ; la métaphysique qui était alors celle de Kant n'était pas propice à leur accueil. Ainsi Kant affirmait que la considération de l'être raisonnable est la vraie justification de l'univers — « La fin dernière de l'existence du monde » dira la *Critique du jugement* — mais, en bon leibnizien, il déclarait dans cette même oeuvre que la justification de l'univers est la gloire de Dieu, et que les misères de l'homme « n'avaient rien de scandaleux, puisqu'elles s'inscrivaient à leur place dans un ensemble qui valait par sa variété » (p. 117). L'homme fin pour Dieu ou l'homme moyen de Dieu ? Kant ne peut encore décider entre ces deux théodicées, apparemment contraires.

Ce premier chapitre, si riche et si clair, me laisse insatisfait sur un point d'histoire. L'auteur affirme, avec Kant lui-même d'ailleurs (cf. *Critique de la raison pure*, P.U.F., p. 362-363) « qu'Epicure représente le tenant des antithèses de l'*Antinomie* » (p. 29 ; cf. p. 148). Epicure était pourtant le tenant d'un monde fini (du moins dans l'espace), de l'indivisibilité absolue des atomes, de la liberté comme cause première ! La seule antithèse

dont on puisse le créditer est la quatrième, celle qui nie l'existence de Dieu, comme être nécessaire cause du monde.

II

Les chapitres II et III étudient respectivement la *Nova Dilucidatio* et le *Beweisgrund*, toujours en fonction des preuves de l'existence de Dieu. Malgré leurs différences, que l'auteur analyse de façon précise, ces deux oeuvres retiennent l'une et l'autre quatre arguments : la preuve cartésienne, la preuve ontothéologique, la preuve wolffienne et la preuve physico-théologique. Kant, dans les deux oeuvres, rejette la première et la troisième, admet partiellement la quatrième tout en considérant la seconde — qui est d'ailleurs son oeuvre originale — comme seule démonstrative.

L'argument cartésien n'est autre que la preuve ontologique de la *Critique de la raison pure*. Il est intéressant de retracer l'évolution de Kant à son égard. Dans la *Nova Dilucidatio* il l'expose ainsi : la notion d'un être qui contient l'*omnitudo realitatis* (la totalité du réel) prouve l'existence de cet être, car l'existence elle-même est une *realitas*. Kant admet la logique de l'argument ; si Dieu existait, son essence impliquerait son existence ; mais le conditionnel indique bien qu'il ne s'agit là que d'une existence représentée : penser Dieu, c'est penser qu'il existe, mais je ne sors pas de ma pensée ! Dans le *Beweisgrund*, la critique est plus radicale, et déjà celle de la Dialectique transcendantale : on ne peut même plus conclure de la pensée de Dieu à celle de son existence, car l'existence n'est pas de l'ordre de la pensée ; Kant dénonce l'ambiguïté du langage, qui nous laisse croire que « Dieu est » et « Dieu est bon » mettent l'être sur le même plan, qu'il soit prédicatif ou existentiel. L'existence n'est pas un prédicat qui s'ajouterait aux perfections de Dieu, car l'existence n'est pas un prédicat du tout ; elle est « la position absolue d'une essence déjà riche de toutes ses déterminations » (p. 84).

P. Laberge montre bien que la véritable opposition entre Kant et Descartes se joue à propos de l'idée de *causa sui*. Si Dieu existe nécessairement, pour Descartes, c'est qu'il est de son essence d'être cause de soi-même. Kant répond — un peu légèrement, à mon gré — que cette idée de cause de soi est absurde.

L'argument wolffien, *a contingentia mundi*, n'est autre que la preuve cosmologique de la *Critique de la raison pure*. Si la *Nova Dilucidatio* la rejette avec hauteur, le *Beweisgrund* en donne un examen approfondi dont les conclusions diffèrent de celles de la *Critique*. Kant admet en effet les deux premières étapes de la preuve : 1) si quelque chose existe, il existe aussi quelque chose qui ne dépend de rien, car on ne peut admettre une régression à l'infini dans la série des causes. 2) Cette chose incausée existe de façon absolument nécessaire, sinon elle aurait une cause ; la *Critique* nous interdira de passer ainsi de la causalité phénoménale à une cause nouménale ; ici Kant remarque simplement qu'on pose à tort la nécessité absolue de ce qui n'est nécessaire qu'en fonction du monde. 3) En tout cas, comme dans la *Critique*, il rejette la troisième étape de la preuve, qui identifie cette existence absolument nécessaire à l'*omnitudo realitatis*, identification qui suppose admis l'argument cartésien ; sinon, comment savoir que la cause première est *aussi* l'être parfait ? On remarque déjà le génie critique de Kant, qui décèle dans la preuve l'argument implicite qui seul la rend probante, et qui, réfuté, l'entraîne dans sa propre chute.

L'argument physico-théologique n'apparaît pas comme tel dans la *Nova Dilucidatio* ; on trouve à la place une preuve par la communauté des substances qui doit avoir son principe hors de celles-ci, donc en Dieu. À titre d'exemple, de cette communauté, Kant donne la localisation dans l'espace et l'attraction newtonienne. D'où la remarque fort pertinente de l'auteur au sujet du premier exemple : Kant explique, en 1755, par un schème dans l'entendement divin « l'être en relation réciproque des substances dans l'espace que la *Critique de la raison pure* rendra tributaire d'une synthèse transcendantale de l'imagination aux ordres du *Ich denke* » (p. 77, cf. p. 120). De l'Être nécessaire au Je transcendantal, de Dieu à l'homme, telle est l'évolution de la pensée kantienne.

L'argument physico-théologique, le troisième dans la *Critique de la raison pure*, n'apparaît vraiment que dans le *Beweisgrund*, qui reprend le problème du sens du monde là où l'*Histoire générale* l'avait laissé. À nouveau, Kant critique la conception populaire et celle des finalistes : pourquoi ne pas dire que Dieu

nous a donné un nez pour chausser nos lunettes ! Le fondement de la preuve n'est pas dans la finalité, toujours partielle et ambiguë, mais dans la légalité universelle qui régit le monde. C'est l'unité de l'univers qui prouve, ou plutôt suggère, la perfection de son auteur ; c'est le mécanisme de l'horloge et non son utilité qui témoigne pour l'horloger. La faiblesse de la preuve, Kant le remarque déjà, est qu'elle permet de conclure à un Dieu architecte, non au Dieu créateur. Ici encore on peut remarquer l'évolution de Kant : cette unité du monde, qui dans le *Beweisgrund* renvoie à un entendement divin, deviendra dans la *Critique* l'unité a priori de l'expérience, qui renvoie au Je transcendantal.

Reste le problème de la théodicée. Dans le *Beweisgrund*, Kant se refuse à sacrifier à la considération de l'être raisonnable la toute-puissance et l'omni-suffisance divines dont témoigne le mécanisme universel. D'où une « théodicée impitoyable » (p. 145) qui va jusqu'à prétendre que si la disparition du monde découlait nécessairement de ses propres lois (si l'entropie devait totalement triompher dirions-nous), il ne faudrait pas demander à Dieu, comme Newton, de le remettre en marche ! Car un résultat déterminé par les lois de la nature ne peut être que bon (cf. p. 116 et 119). Si les fins du Créateur servent l'être raisonnable, celui-ci ne peut raisonnablement savoir comment. Dans de fortes pages, P. Laberge montre que, pour le Kant précritique comme pour le Kant de la *Critique du jugement*, la finalité ne se donne qu'à celui qui renonce à la chercher, que le sens du monde est un sens certain mais caché : « Il faut perdre la finalité pour la gagner » (p. 173 ; cf. 124 ss).

Bref, la célèbre critique kantienne des trois preuves de l'existence de Dieu est déjà en place dans le *Beweisgrund* de 1763. Le problème est que ce livre avance une autre preuve, la preuve ontothéologique, qu'il considère justement comme l'unique fondement d'une démonstration de Dieu. Or cette unique démonstration, la *Critique de la raison pure* ne la mentionne pas, pas même pour la critiquer. Étrange problème, en vérité.

III

C'est précisément à résoudre ce problème que P. Laberge consacre tout son effort, un effort qui constitue sans doute le *tonos* de son livre et lui donne son unité profonde.

L'argument ontothéologique, qu'on trouve dans la *Nova Dilucidatio* comme dans le *Beweisgrund* est proprement kantien. Le problème de Leibniz et de Wolff était de montrer la convenance de tous les possibles ; Kant pose une question plus radicale : comment se fait-il qu'il existe des possibles ? Si l'idée du triangle était contradictoire avec celle de l'angle droit, il serait certes impossible de se représenter un triangle rectangle ; mais la représentation serait également impossible si triangle et angle droit n'existaient pas. L'existence des possibles est le *Reale*, ou *Realitas*, bien distincts pour Kant de la *Wirklichkeit*, ou existence empirique et contingente : le réel, c'est le pensable. Comment donc se fait-il qu'il existe du pensable ? Le second temps de la preuve montrera que tout possible — ou réel, ou pensable — dérive par limitation d'un être absolument nécessaire, qui constitue la totalité du réel et qui est Dieu. Démarche qui repose sur le principe que la négation n'est pas première, et que toutes les réalités, limitées parce qu'elles impliquent une négation, impliquent la réalité illimitée dans laquelle elle se découpent. Dieu est donc l'*omnitudo realitatis*, la totalité du réel, et toute existence limitée ne se comprend qu'à partir de lui.

P. Laberge montre fort bien comment le modèle de l'*omnitudo realitatis* va devenir, dans la *Critique*, celui de l'espace : chaque morceau d'espace n'est possible que par l'espace, totalité unique dont chaque espace n'est qu'une partie. Ici encore, on passe de l'ontologique au transcendantal.

Ce qui intéresse surtout l'auteur est de savoir *quel* Dieu prouve l'argument ontothéologique. Ce Dieu, *omnitudo realitatis*, n'est-il pas le Dieu de Spinoza ? Car, s'il comprend tous les possibles, il comprend donc l'étendue, l'impénétrabilité, etc. L'innovation du *Beweisgrund* sera justement d'éluider cette conséquence et de reprendre la preuve pour montrer que le Dieu auquel elle aboutit n'est pas l'*omnitudo realitatis*, mais l'*Ens realissimum*, n'est pas le fond où se découpent tous les êtres mais

le fondement de tous les êtres. P. Laberge discute longuement la démarche du *Beweisgrund*, qui consiste à établir que l'étendue, par les oppositions réelles qu'elle comporte, ne peut être Dieu, mais dérivée de Dieu. Démarche artificielle, nous dit-il, et dont la *Critique* sanctionnera l'échec (cf. p. 102-103).

Ce que montre surtout P. Laberge, c'est *l'enjeu* du débat. Si le Dieu auquel aboutit le seul argument admis par Kant est le Dieu de Spinoza, toute la question est de savoir comment Kant a finalement évité d'être spinoziste. Car ce qui ressort du présent ouvrage, c'est que la pensée « précritique », malgré sa problématique et son lexique leibniziens, est en réalité plus proche de Spinoza que de Leibniz. Spinoziste, la conclusion « naturelle » de l'unique argument en faveur d'un Dieu comme totalité du réel ; spinoziste, l'affirmation que Dieu est la source nécessaire non seulement des existences, mais des essences, alors que le Dieu de Leibniz n'est en réalité qu'un démiurge en face des possibles ; spinoziste, le primat du mécanisme sur la finalité ; spinoziste enfin, le rejet de tout anthropomorphisme, la solution du problème du mal (et de la liberté humaine) par « une théodicée impitoyable » (p. 145).

Le rapprochement est encore plus évident quand on envisage comment Spinoza lui-même rejetait la conséquence à laquelle semblait le conduire son panthéisme ; l'identification de Dieu à la nature et au monde matériel. *Deus sive natura* : oui, mais nature naturante, non naturée ; Dieu n'est pas pour Spinoza la somme des réalités, mais l'activité infinie qui les produit comme ses modes ; et s'il a l'étendue comme attribut, c'est que l'étendue divine est dépourvue de toute divisibilité et de toute inertie, de même que la pensée divine est sans imagination et sans passions ; Dieu est tout, mais tout ce qui est négatif n'est rien en Dieu, c'est-à-dire rien en soi. Il est significatif, en tout cas, comme le note P. Laberge, que la *Critique de la raison pratique* présentera le spinozisme « comme la seule solution de rechange à l'idéalisme transcendantal » (p. 175) ¹.

1. Cf. *Critique de la raison pratique*, P.U.F., p. 107-108, ou Vrin, 114-115.

IV

Comment Kant a-t-il pu écarter la solution spinoziste pour admettre un Dieu spirituel et créateur ? Telle est la question du dernier chapitre. Mais là, dans le souci louable de ne pas dépasser les limites que lui assignait son titre, l'auteur reste un peu en retrait, me semble-t-il, de la ligne où son lecteur l'attendait. Ses réflexions sur les deux premières *Critiques* sont plus timides que celles qui précèdent.

La thèse de Laberge est que l'argument ontothéologique (l'unique preuve) n'a pas disparu dans la *Critique de la raison pure* : on le retrouve dans la section célèbre, et combien obscure, sur « l'Idéal transcendantal ». Obscure, car l'Idéal (l'idée de Dieu) est à la fois *omnitudo realitatis* et *ens realissimum*. L'idéalisme transcendantal est la véritable réfutation de l'argument ontothéologique, puisqu'il rend impossible l'attribution d'un objet à ce qui n'est qu'un idéal de la raison ; la force de l'argument reste intacte, mais elle se situe au niveau de l'expérience : « Rien n'est pour nous un objet, s'il ne suppose l'ensemble de toute la réalité empirique comme condition de sa possibilité » (*Cr. de la r. pure*, p. 420). Par une illusion naturelle, nous projetons l'unité de l'expérience dans le monde intelligible pour l'hypostasier en unité divine. Maintenant, la *Critique de la raison pratique*, qui prouve la nécessité de croire en Dieu comme postulat de la morale, ne va-t-elle pas rendre l'existence à l'Idéal transcendantal et en assumer l'ambiguïté ?

Non, répond P. Laberge, car l'idéal transcendantal, comme *omnitudo realitatis*, « est naturellement spinoziste » (p. 180) et le Dieu que requiert la morale est un Dieu personnel, spirituel et créateur.

On ne peut que souscrire à cette thèse. Mais faut-il ajouter que Kant passe du Dieu panthéiste au Dieu personnel par un virage illégitime, une « volte-face » (p. 168, cf. 181) ? Qu'il n'échappe qu'arbitrairement aux conclusions qu'impliquait son système, et qui affirmaient le Dieu des philosophes au détriment du Dieu des croyants (cf. p. 181) ?

Quant à moi, je ne poserais pas l'alternative en ces termes. Le Dieu des philosophes n'est pas nécessairement celui de Spinoza.

Descartes, en affirmant un Dieu absolument libre et cause de soi, échappe au panthéisme de l'omnitude realitatis et montre que les prédicats de la matière sont en Dieu non pas « formellement », mais « éminemment » ; ce qui permet à Dieu de créer le monde et l'homme comme son vis-à-vis, sans rien aliéner de sa toute-puissance. D'autre part, le Dieu des croyants n'est pas le dispensateur automatique de châtiments et de récompenses que suggèrent certains textes de la *Critique de la raison pratique*. P. Laberge (cf. p. 171) aurait pu citer d'autres passages de Kant, en particulier dans ses dernières oeuvres, qui attribuent à Dieu non seulement la justice mais la grâce et l'amour.

Je pense surtout que l'option de Kant pour la foi en un Dieu personnel et créateur n'est pas arbitraire. P. Laberge, après avoir si bien montré comment les attributs de Dieu dans la pensée précritique deviennent dans la critique les attributs de l'homme comme Je transcendantal et sujet moral, aurait pu montrer qu'une telle intériorisation approfondit non seulement l'idée de l'homme mais l'idée de Dieu. L'idéalisme transcendantal nous interdit d'hypostasier l'omnitude realitatis, qui ne vaut que pour l'expérience. Il montre également que le seul objet d'un savoir métaphysique est la liberté humaine, démontrée par les lois de la raison pratique (cf. *Critique du jugement*, n° 91) ; or la liberté exclut, non pas arbitrairement mais logiquement, le panthéisme, car le panthéisme la rendrait impossible. Le Kant précritique cherchait la preuve de Dieu dans l'admirable mécanisme du ciel étoilé ; le Kant critique la trouve dans une certitude beaucoup plus radicale, celle de la loi morale en nous. Et le Dieu qui sert de répondeur à la loi morale et à la liberté humaine ne peut être un tout mais une personne.

Bref, ce dernier chapitre nous laisse un peu sur notre faim. Mais, si l'on admet avec Nietzsche que le propre d'un maître est de donner une faim, ma critique peut être finalement un éloge. Après avoir magistralement retracé l'itinéraire de la théologie kantienne jusqu'à son point d'aboutissement, P. Laberge laisse son lecteur avec le souci et le désir d'approfondir lui-même cet aboutissement.

Une oeuvre d'érudition dominée, d'érudition au service d'une pensée vivante, qui s'interroge sans cesse en gardant sans cesse le

cap qu'elle s'est fixé. Une oeuvre indispensable, tant pour ceux qui s'intéressent à Kant que pour ceux qui cherchent à philosopher sur Dieu.

Université de Montréal

**Carnois, B. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*,
Paris, Éd. du Seuil, 1973.**

Denis Sauvé

Volume 1, numéro 2, octobre 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203016ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203016ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Sauvé, D. (1974). Carnois, B. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Éd. du Seuil, 1973. *Philosophiques*, 1 (2), 95–110.
<https://doi.org/10.7202/203016ar>

CARNOIS, B. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Éd. du Seuil, 1973.

par Denis Sauvé

La formule de Kant selon laquelle le concept de liberté « forme la clef de voûte de tout l'édifice d'un système de la raison pure et même de la raison spéculative » (Préface de la C.R.P.), mène directement à s'interroger sur la *cohérence* de la doctrine kantienne de la liberté. Tel est l'objet essentiel du livre de M. Carnois. Certes, on peut invoquer l'argument formel et se demander si la première *Critique* ne pourrait pas se passer d'un tel concept ; la raison théorique a besoin d'une critique qui consiste à assigner leurs domaines respectifs à l'entendement et à la raison et à déterminer leur usage légitime ; relativement à cette seule tâche positive le système de la raison pure est tout à fait indépendant du système de la raison pratique. Les deux *Critiques* définissent chacune de leur côté un rapport des facultés qui rend possible une synthèse *a priori* théorique ou pratique. Mais il y a pourtant un autre point de vue sous lequel le concept de liberté met, si l'on peut dire, en communication la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique*. Ce point de vue est celui des *intérêts* les plus élevés de la raison : pourquoi la raison théorique se porte-t-elle toujours, vainement d'ailleurs, vers ces objets supra-sensibles que sont Dieu et l'immortalité de l'âme, sinon parce que, même dans cet intérêt spéculatif, c'est la tendance essentiellement pratique de la raison qui se manifeste ? Dès lors la subordination affirmée par Kant de l'intérêt spéculatif (dans lequel seul l'entendement est législateur) à l'intérêt pratique (où la raison maintenant est législatrice) met en lumière le rôle central de l'idée de liberté. Dans cette perspective on doit

affirmer que l'idée de liberté « assure l'unité et la cohésion du système critique » (p. 11) ¹. Cependant un problème plus grave se pose, au niveau de la philosophie pratique cette fois. Il y a, écrit M. Carnois, *différents concepts de la liberté*. Il faut alors se demander s'ils sont consistants les uns avec les autres, et quels sont leurs rapports réciproques ; peuvent-ils laisser entrevoir un foyer commun vers lequel du moins ils convergent ou, au contraire, leur diversité est-elle irréductible ? Il existe en effet plusieurs groupes de textes chez Kant où le concept de liberté joue des rôles différents. Dans la *Critique de la raison pure* la liberté est une idée transcendantale, un être de raison qui doit être rejeté du point de vue de l'entendement, mais dont on demande si la raison peut l'admettre comme quelque chose d'au moins possible ou de pensable sans contradiction ; la même notion étant au centre de la philosophie pratique, elle est présente dans tous les textes de l'exposé analytique comme de l'exposé synthétique de la morale kantienne, soit dans les *Fondements de la métaphysique des moeurs* et dans la *Critique de la raison pratique* ; enfin la *Religion dans les limites de la simple raison* (Première partie) examinant le problème de l'origine du mal dans la nature humaine, montre qu'un *libre* choix préside toujours à l'action bonne comme à l'action mauvaise, et développe les conséquences de la morale du point de vue anthropologique.

Il faudra donc éprouver la cohérence de la doctrine de la liberté d'une part sur le problème de l'articulation des deux *Critiques* (rapport de la Raison pure et de la Raison pratique), et d'autre part dans l'ensemble des textes consacrés à la philosophie morale, dans la mesure où la notion de liberté reçoit, d'une oeuvre à l'autre, des éclairages différents ou s'enrichit d'éléments nouveaux selon les étapes de la réflexion kantienne. Telles sont les deux grandes divisions de l'ouvrage de M. Carnois : Liberté et Nature, Liberté et Moralité. Dans l'ensemble, l'exposé suit l'ordre historique de la publication des oeuvres de Kant et relève l'évolution des thèmes kantien. Mais, comme le remarque l'auteur, « il est aisé de prétendre qu'une pensée n'est ni cohérente ni incohérente, en s'appuyant simplement sur le fait qu'elle est en constante évolution et qu'elle se transforme continuellement »

1. Toutes les citations renvoient au livre de M. Carnois, sauf indication contraire.

(p. 13), ce qui mènerait à éluder toute question d'accord ou de désaccord des différents textes entre eux : « En suivant l'évolution de la doctrine kantienne de la liberté, nous aurons bien soin, par conséquent, de déterminer au fur et à mesure quels sont les éléments qui s'intègrent définitivement dans le système » (ibid.). L'unité de la doctrine peut être établie eu égard à un certain noyau central qui demeure constant malgré les contextes et les points de vue différents. Toutes les analyses auxquelles donne lieu le problème de l'unité et de la cohérence de la doctrine visent à dégager la « structure logique » du concept de liberté. Celle-ci ne se révèle pas d'emblée, il faut la dégager graduellement de l'ensemble ; c'est là la part, considérable en l'occurrence, du travail d'interprétation auquel doivent être soumis les textes. Examinons-en maintenant les points principaux.

1. La liberté est d'abord une idée transcendantale présentée dans le cadre de la Dialectique de la Raison pure ou « logique de l'apparence ». On doit la compter au nombre de ces *objets* paradoxaux dont on ne tient que le *concept*. Encore n'appartient-elle pas originellement au domaine de la psychologie rationnelle dont les Paralogismes font la critique, mais à celui de l'Antinomie de la Raison, par conséquent en tant qu'*idée cosmologique*, et par laquelle on veut penser l'« unité inconditionnée des conditions objectives dans les phénomènes » (C.R.P.). On pourrait formuler l'antinomie du concept de liberté comme suit : on doit admettre deux types de causalité dans l'*explication des phénomènes*, une causalité selon les lois de la nature et une causalité par liberté ; telle est l'assertion de la thèse ; l'antithèse nie la nécessité d'admettre le second type de causalité. Les développements les plus importants sur l'idée de liberté dans la première *Critique* appartiennent aux textes de la Solution de la première antinomie dynamique ; le point le plus important en est que, contrairement aux antinomies mathématiques, dont la thèse et l'antithèse sont toutes deux fausses (ou strictement indécidables), on pourra montrer qu'ici elles peuvent être *toutes deux vraies* : on peut donc sauvegarder le concept de liberté à la condition de restreindre la portée de l'affirmation de la thèse. On dira donc : dans l'explication des phénomènes seul le premier type de causalité peut avoir une signification pour l'usage scientifique de l'entendement ;

comme seul celui-ci est législateur par rapport à la nature (en ce qu'il la soumet à la forme générale de l'expérience), la causalité par liberté ne pourra jamais valoir comme principe spécifique d'explication. Mais dans ce cas deux problèmes se posent : d'abord comment même *concevoir* le concept d'une causalité par liberté si on doit rejeter celle-ci hors du champ de l'expérience, sinon comme un pur être de raison ? Ensuite, quelle en pourrait être l'utilité, malgré ces restrictions ?

Soit donc le premier point de la solution de l'antinomie. L'Esthétique transcendantale est fondée sur la distinction entre phénomènes et chose en soi ; l'existence de cette donnée inaccessible et inconnue de nous qu'est la chose en soi doit être effectivement admise s'il est vrai que ce qui dans les phénomènes apparaît, doit bien être l'apparaître de « quelque chose » : la chose en soi se présente donc comme une cause indéterminée de l'apparence au sens de phénomène. Pour concevoir (par la pensée seulement, sans savoir encore si cette idée possède une quelconque réalité) une cause spontanée ou libre, on fera donc usage de la distinction précédente : une causalité libre ne pourra s'exercer que dans le rapport du phénomène à la chose en soi, non pas comme un phénomène par rapport à un autre, c'est-à-dire sur le plan de l'expérience (car autrement il y aurait conflit avec l'usage intra-phénoménal de la catégorie de la causalité). La catégorie de causalité, telle qu'exposée dans l'Analytique transcendantale, n'est pas incompatible avec un tel type de rapport, puisque l'entendement opère par elle une liaison de l'*hétérogène* (la cause et l'effet), alors que les catégories mathématiques se prêtent seulement à une synthèse de l'*homogène* (qualitatif ou quantitatif). C'est donc par une analogie, certes justifiée, qu'on peut introduire dans ce nouveau contexte la catégorie de causalité. Maintenant, y a-t-il un usage quelconque de ce concept de causalité libre ? On peut en entrevoir deux applications possibles : d'une part, la spontanéité de la cause divine du monde comme totalité, de l'autre, la liberté dans l'homme. Peut-être faut-il noter sur ce point une ambiguïté dans l'interprétation : on semble vouloir prêter une valeur explicative à l'idée de causalité libre, même sur le plan phénoménal ; certes, l'homme agit librement, mais on ne peut assigner nulle part dans ses actions l'effet de l'exercice

de sa liberté en sorte que cela puisse valoir comme une « explication » de son comportement. L'idée de Dieu comme cause offre si l'on veut une explication globale de l'existence des phénomènes comme totalité (le tout de la réalité), mais elle n'est pas non plus un principe d'explication spécifique par rapport à tel événement donné. Le concept de liberté, d'ailleurs, n'engendre aucun principe régulateur (c'est le cas des autres idées transcendantales) à l'usage de l'entendement et il n'y a aucune indication de Kant en ce sens (le texte cité p. 47 est simplement une affirmation sur les idées en général ; cf. plutôt C.R.P. p. 409). Il faut distinguer entre la prescription d'une règle pour l'usage immanent de l'entendement (par exemple, le principe de régression indéfinie) et la tendance naturelle de la raison à l'unité systématique à l'aide d'un concept rationnel (par exemple, celui de l'inconditionné comme totalité de la série des conditions, ou comme limite et origine du monde), en vue de l'achèvement du système de la connaissance. Ce n'est qu'au prix d'une distinction stricte des deux domaines d'application des deux concepts de causalité qu'on peut donner satisfaction à l'entendement (antithèse) aussi bien qu'à la raison (thèse).

Une causalité libre peut signifier soit le commencement ou l'origine d'une série particulière d'événements dans les phénomènes (mais si elle existe elle est inassignable), soit la cause nouménale de la totalité de la série des phénomènes (mais elle est entièrement indéterminée). « La causalité intemporelle ne vient donc pas interrompre la chaîne des causes phénoménales, mais étant inconditionnée, elle nous fournit une explication de la série entière ou d'une série particulière d'événements, sans rendre pour autant impossible l'unité de l'expérience » (p. 31). En conséquence de la séparation du monde sensible et du monde intelligible on pourra soumettre un événement en quelque sorte à une « double lecture » : « D'une part, il convient, selon les exigences de l'entendement scientifique, de le rattacher aux phénomènes antécédents qui l'ont déterminé et inséré dans la trame de la nécessité physique ; mais d'autre part, il sera légitime de le concevoir comme l'effet d'une cause intelligible, sans pour autant prétendre connaître cette causa supra-sensible, ni même la relation qui l'unit à son effet sensible » (p. 30).

2. On voit donc que la solution de l'antinomie laisse ouverte la possibilité logique d'une causalité libre ; mais la liberté transcendante, qui a son origine dans le domaine des questions cosmologiques, n'est pas la liberté *pratique*, et tout se passe comme si celle-ci nous était donnée par ailleurs, au sein d'une problématique cette fois seulement pratique, et qui devrait permettre, cependant, de découvrir une synthèse de ces deux notions ; en d'autres termes, on doit opérer un passage de la possibilité logique du concept à sa possibilité réelle ou transcendante, selon l'expression de M. Carnois. La liberté pratique est une volonté déterminée par des mobiles rationnels, indépendamment des impulsions sensibles ; nous avons l'expérience d'une telle autonomie, du moins nous avons conscience de la possibilité de surmonter les sollicitations de la sensibilité et de déterminer notre volonté en accord avec des représentations qui ont leur origine dans la raison, c'est-à-dire des *lois* pratiques. Sur ce point, sur la détermination exacte de telles lois, M. Carnois montre que la pensée de Kant a connu une évolution sensible ; si on compare la conception que présentent les textes de la Méthodologie de la C.R.P. à celle de la Dialectique transcendante et de la *Critique de la raison pratique* en son ensemble, on constate que dans les deux premiers textes (dont la rédaction est antérieure à celle des seconds) liberté transcendante et liberté pratique diffèrent en ceci que la seconde est attestée par un *fait d'expérience* alors que la première reste à l'état de problème et ne peut être l'objet d'aucune expérience. Qui plus est, même si la distinction d'une loi pragmatique et d'une loi morale au sens propre est présente en ces textes, Kant ne semble pas encore parvenu à la conception d'une loi morale inconditionnée qui ne soit déterminée par d'autres mobiles que rationnels. La loi pratique a son fondement dans le souverain bien comme mobile, de telle sorte qu'elle se rapproche plutôt d'un impératif hypothétique (« Si tu veux le souverain bien, agis par devoir ») que d'un véritable impératif catégorique synthétique et *a priori* (pp. 55 et suiv.). Déjà dans la Dialectique transcendante la liberté intelligible comme concept problématique de la raison se révèle étroitement unie à la liberté pratique donnée comme un *fait de raison* ; dans la Méthodologie « la liberté pratique demeure trop proche de la nature (avec laquelle elle se confond peut-être) pour nous permettre de nous élever

au-dessus de la nature, jusqu'en ce monde où règne la liberté véritable. » (p. 61). « La liberté pratique est pour ainsi dire écartelée entre le pôle de la nature et le pôle de la liberté intelligible. Or il est remarquable que son concept se scindera en deux éléments : l'un ira rejoindre le domaine de la nature, l'autre, qui conservera à juste titre le nom de liberté pratique, ira se confondre avec la liberté transcendante. Au premier, se rattacheront les lois pragmatiques, au second, la loi morale pure ou impératif catégorique » (ibid.). Cependant l'hésitation de Kant n'était pas fortuite ; si précisément il y eut évolution sur ce point, c'est qu'une alternative se présentait qui mettait en cause tout le fondement de la philosophie pratique encore à venir : on doit remarquer un certain recul du thème de la causalité au sens transcendantal au profit de la conception d'un pur *devoir*, où l'intention en tant que causalité intelligible trouve sa réalisation sur un plan uniquement intellectuel. De plus, si les lois pragmatiques sont du domaine de la nature, se rattachent-elles simplement au déterminisme naturel, relèvent-elles de l'explication causale, au même titre que les autres phénomènes, ou au contraire, n'y a-t-il pas là un « calcul » de la raison elle-même qui doit prendre en considération d'une manière ou d'une autre les mobiles sensibles (puisque l'homme est aussi sensibilité) ? Mais dans ce cas, la maxime de la raison peut-elle être absolument pure, de façon que seul le mobile moral soit admis en elle ?

Il y a, semble-t-il, une épuration de la notion de causalité au fur et à mesure de l'approfondissement du concept de liberté pratique. Une relative multiplicité de sens doit faire place à l'univocité du concept. C'est peut-être ce qu'il faut reconnaître dans la doctrine du « caractère intelligible ».

La distinction entre caractère intelligible et caractère empirique est dérivée de celle que l'on a rencontrée plus haut, entre chose en soi et phénomène. Le caractère intelligible est dit « cause » du caractère empirique au sens d'une causalité de la raison. Pourtant cette causalité est différente de celle qui émane de la liberté transcendante ; la causalité de la raison n'est pas la vertu de produire une série particulière d'événements dans le monde phénoménal, et en ce sens elle ressemble plutôt à la causalité d'un Être suprême par rapport à la *totalité* des choses. Elle est

intemporelle, « présente et identique dans toutes les actions », dit Kant, de telle sorte que des causes empiriques diverses, d'une part, et une cause intellectuelle unique, d'autre part, se rencontrent dans un même effet, dans un accord constant. Le caractère empirique est à la fois un effet du caractère intelligible et un ordre de causalité dans les phénomènes, conforme aux lois de l'expérience. On doit donc conclure que, dans la mesure où « le caractère empirique est déterminé dans sa totalité par le caractère intelligible » (p. 68), ou lui est coextensif, dans la mesure, donc, où cette causalité par raison est inassignable comme telle, le caractère intelligible doit être interprété comme un postulat de la raison ou une hypothèse spéculative permettant de justifier les jugements d'imputabilité, qui seraient autrement dépourvus de toute valeur. En vue de la possibilité de tels jugements, il faut donc admettre la réalité du caractère intelligible (quoique qu'il nous demeure inconnaissable) ; en effet, « il nous est impossible de déterminer, d'après le caractère empirique, si tel être agissait librement dans telle ou telle circonstance ». (p. 72). L'hypothèse du caractère intelligible permet d'affirmer que l'homme agit toujours librement quelle que soit la circonstance, quels que soient les antécédents immédiats de son action. Mais on voit aussi qu'il n'y a aucune commune mesure entre la cause et son effet, l'une est « intemporelle » et immuable, l'autre se déroule dans le temps, on ne peut pas du tout connaître le type de rapport qui les lie l'un à l'autre, et la catégorie de causalité nous est sur ce point d'aucune utilité. On verra dans la suite comment se développe cette conception du caractère intelligible.

On peut dire que dans l'ensemble ces textes de la Dialectique de la Raison pure délimitent en négatif le domaine propre et les concepts fondamentaux de la philosophie pratique. Si la première *Critique* a pour résultat de « limiter » le savoir qu'a pour objet l'intérêt spéculatif de la raison (l'immortalité de l'âme et l'existence d'un Dieu), la seconde le retrouve dans les postulats où s'exprime un intérêt cette fois essentiellement pratique, par le biais de l'idée de souverain bien ; ces postulats à leur tour peuvent être dérivés uniquement de la réalité objective et démontrée de la liberté qui est au fondement de la Raison pratique, cette liberté dont la Raison pure avait au moins admis la possi-

bilité logique, bien que ce concept même soit né sur le terrain des antinomies. Aussi bien, si la Raison pure avait pu donner une démonstration positive soit de l'existence soit de la non-existence d'un Dieu, ou si elle avait dû montrer que l'idée de liberté est inconciliable avec son intérêt spéculatif, une philosophie morale authentique aurait été impossible. Par ailleurs, il ressort du principe même de la solution de la troisième antinomie la distinction du monde sensible et du monde intelligible, laquelle est seule à permettre de concevoir à la fois une législation universelle et son fondement, la liberté pratique ; aussi, la doctrine de l'« idéalité transcendante des phénomènes » est-elle doublement féconde, sans que l'Esthétique même ait laissé entrevoir sa reformulation dans la Dialectique de la Raison pure ou son renouvellement pour les fins de la seconde *Critique*.

C'est fondamentalement à l'aide d'une telle distinction qu'il est possible de concevoir une liberté intelligible et par suite la liberté pratique elle-même. Mais aussi certaines limites sont imposées de ce fait quand vient à être posé le problème de la réalisation effective des principes pratiques au niveau de l'action. La question « Que dois-je faire ? » semble destinée à s'effacer complètement devant l'autre : « Que puis-je espérer ? ». Rien n'assure, en effet, sauf une supposition (celle d'une harmonie entre le sensible et l'intelligible), que cette causalité purement intellectuelle soit propre à trouver effectivement une réalisation dans le monde phénoménal. Encore est-il vrai que c'est par l'idée de souverain bien que se pose le problème chez Kant ; le souverain bien est réalisé quand toute scission de la conscience a été surmontée, quand la conformité avec la loi morale est complète et qu'elle seule fournit ses mobiles à l'action ; cette conformité demeure cependant un simple idéal.

3. C'est dans les *Fondements de la métaphysique des moeurs* que Kant formule pour la première fois de façon explicite le principe de la loi morale. La loi pure pratique s'exprime dans l'impératif catégorique. Elle est un « fait de la raison » (ou « la raison elle-même considérée comme fait, » lit-on p. 104), une législation nécessaire et universelle, et par conséquent, puisque nécessité et universalité en sont précisément les critères, elle est entièrement *a priori*. Or, l'impératif catégorique suppose comme

sa condition la liberté pratique ; l'homme prend conscience de son autonomie par le biais de la législation universelle de la loi pratique qu'il trouve en lui-même. L'impératif s'impose à la volonté en vertu de sa seule forme, indépendamment de toute matière du vouloir ; par conséquent il ne peut se présenter qu'en tant que loi d'une volonté autonome. La loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté. Inversement, si la liberté de la volonté est supposée on peut en déduire la loi morale, puisque le concept de celle-ci est contenu analytiquement dans le concept de celle-là : la liberté fonde donc réellement la loi pratique universelle, elle en est la *ratio essendi*. M. Carnois montre bien que c'est le concept de liberté qui permet de faire la synthèse entre la volonté et la loi morale : « La volonté est une espèce de causalité qui appartient aux êtres raisonnables », et la liberté de cette volonté consiste dans l'indépendance à l'égard de toute causalité extérieure ; « si la volonté libre n'a pas à se conformer aux lois de la nature, il ne faudrait pas croire qu'elle soit pour autant en dehors de toute loi. Le concept de causalité implique en effet le concept de loi. Une volonté libre qui n'agirait pas selon une loi « *serait un pur rien* » (...) L'analyse de la volonté libre, bien loin de nous conduire à substituer à la conformité aux lois de la nature une simple absence de loi, nous invite à déterminer quelle est cette loi suivant laquelle elle agit. Ce ne peut être que la loi morale, loi qui ne *s'impose* à la volonté que parce qu'elle est posée par elle » (pp. 88-89). Ces démonstrations de Kant placent le concept de liberté et la loi morale universelle (puisqu'ils s'impliquent réciproquement) au centre de la philosophie pratique. Elles marquent, si on veut, un point d'aboutissement pour l'ensemble de la philosophie transcendantale en ce qu'elles établissent la réalité objective de la liberté en apportant une résolution au problème transcendantal tel qu'il se trouvait posé dans la *Dialectique de la Raison pure*. « La cohérence du système se manifeste ici clairement : de fait, la déduction de la liberté apporte à l'édifice kantien l'élément fondamental, la clef de voûte, qui assure à son architecture harmonie et solidité ; elle met en lumière l'intime accord des deux espèces de raison entre elles ». (p. 102).

Le second versant de la doctrine (s'il est vrai que le concept de liberté en est le centre) permettra de tirer comme conséquence ou, mieux, comme réquisit indispensable de la liberté, les postulats de la Raison pratique ; l'immortalité de l'âme et l'existence d'un Dieu sont désormais des objets assurés d'une « croyance rationnelle ». Ainsi ce clôt le cycle d'échanges entre la raison théorique et la raison pratique.

4. Cependant l'examen du concept d'autonomie pour lui-même découvre derrière sa simplicité et son unicité apparente une scission. C'est la liberté elle-même qui se dédouble entre le monde sensible et le monde intelligible. En effet, il est évident, mais pourtant paradoxal, que si la liberté se donne à elle-même sa loi, elle n'y est cependant pas toujours soumise ; l'être raisonnable peut donc transgresser sa propre loi ; plus encore, l'état d'autonomie parfaite ou de coïncidence à soi de l'homme définit précisément ce que Kant appelle une *volonté sainte* ; il y a donc tout lieu de croire que l'homme, en sa nature même, est irrémédiablement déterminé à un « penchant au mal », malgré sa « disposition au bien ». Aussi son rapport à la loi est-il une sorte d'affection, un sentiment de respect éprouvé à l'égard de la loi. « Cette volonté est à la fois spontanéité et réceptivité, législative et sujette », puisque « la libre imposition de la loi à soi-même n'entraîne pas nécessairement la soumission libre à cette même loi ». (p. 127). Qu'est-ce à dire sinon que l'homme peut *choisir* de se conformer à la loi morale, qu'il dispose donc d'une liberté de choix relativement à son autonomie ou son hétéronomie ? Pourtant, même quand il choisit le mal, la loi demeure toujours en lui exerçant sa contrainte, de ce point de vue il est donc encore autonome dans la mesure où la loi morale lui enjoint toujours de se soumettre à elle. Par conséquent, quand il choisit le mal l'homme est à la fois libre et non-libre, ce qui est formellement contradictoire. La distinction entre l'autonomie morale (le *Wille*) et la liberté de choix ou libre arbitre (la *Willkür*) (cf. p. 127) permet d'éviter la contradiction, non sans inconvénients, cependant. Mais pourquoi cette situation ? Le principe d'autonomie, d'abord, devait être exposé à un certain niveau d'abstraction, c'est-à-dire avant tout comme principe pratique *a priori*, alors que maintenant on doit s'attacher à dégager les conséquences du point

de vue anthropologique ; ensuite, la scission dans le concept de liberté en reflète une autre plus profonde, dont elle dérive sans doute : celle du monde sensible et du monde intelligible dans l'homme. Ainsi, (dans la troisième section des *fondements*) Kant écrit : « nous voyons bien que lorsque nous nous concevons comme *libres*, nous nous transportons dans le monde intelligible comme membres de ce monde (...) ; mais si nous nous concevons comme *soumis* au devoir, nous nous considérons comme faisant partie du monde sensible et en même temps du monde intelligible » (nous soulignons). La scission que l'on découvrirait dans le concept de liberté est en réalité présente à la racine même de la nature humaine. C'est ici que l'on atteint les limites de la philosophie pratique de Kant, ou si l'on préfère, les limites de la compréhension de l'homme par lui-même.

En effet, il faut demander quelle est la nature de ce libre arbitre. En général le langage ordinaire rattache à l'idée de liberté la possibilité d'un choix ; en revanche chez Kant la liberté en son sens premier se définit essentiellement par le prédicat d'*autonomie* en liaison avec l'idée d'une législation ; c'est d'ailleurs en quoi consiste son originalité profonde. Mais il est remarquable que Kant retrouve l'usage ordinaire au moment où il est conduit à admettre une seconde forme de liberté, le libre arbitre ou liberté de choix, et, avec l'usage ordinaire, les difficultés classiques du concept de liberté. Le libre arbitre est ce pouvoir de déterminer la volonté soit d'après des mobiles purement rationnels, soit d'après des mobiles sensibles ; la volonté n'est donc pas conditionnée de façon immédiate par l'un ou l'autre mobile, elle l'admet dans la maxime subjective de ses actions de telle sorte qu'en celle-ci s'exprime toujours un choix libre, une intention réfléchie (pp. 135 et suiv.). Seule une maxime détermine la volonté, jamais immédiatement un mobile, puisqu'une causalité déterminante exercée sur la volonté, qu'elle soit d'origine rationnelle ou d'origine sensible, anéantirait toute idée de liberté dans le choix des motifs. D'un autre côté l'existence du mal ne peut être seulement expliquée par une influence de la sensibilité : d'une part, le côté sensible en l'homme n'est pas mauvais en soi, au contraire il est par lui-même bon ; d'autre part, le mal est un mal *moral*, il subvertit la loi morale elle-même, et s'il en était

autrement on retirerait tout fondement à l'imputabilité dans la responsabilité des actions : l'homme est responsable de tous ses actes. De plus, le choix du libre arbitre s'exerce non seulement entre différents mobiles sensibles, mais aussi et avant tout entre le mobile rationnel pur et le mobile sensible : « Il ne fait aucun doute que ce n'est pas entre les mobiles sensibles, mais bien entre la sensibilité et la raison (...) c'est-à-dire en définitive entre l'hétéronomie et l'autonomie que s'opère le choix fondamental du libre arbitre. Or un tel choix n'est possible que parce que la volonté humaine est simplement affectée par la sensibilité sans jamais être nécessitée par elle (...) entre ces mobiles et la détermination de l'action s'interpose toujours le choix libre de la maxime ». (p. 139). Pour toutes ces raisons on est mené à accorder au libre arbitre un statut privilégié par rapport à la liberté au sens d'autonomie ; aussi faut-il s'étonner quand Kant parle à son propos d'impuissance plutôt que d'un pouvoir positif : « La liberté, en tant qu'il s'agit de la législation intérieure de la raison, est seule une véritable puissance (*ein Vermögen*), la possibilité de s'en écarter est une impuissance (*ein Unvermögen*). » (*Métaphysique des moeurs*, citée par l'auteur, p. 145).

L'idée d'une causalité par liberté impliquait celle d'une loi d'un monde intelligible, comme la causalité naturelle une loi dans le monde sensible (le parallélisme, d'ailleurs, n'est pas total : la causalité au second sens n'est pas *soumise* à une loi, elle *est* la forme générale de toute loi d'un type déterminé) ; le libre arbitre, quant à lui, serait sans loi, même pas la sienne propre. La première forme de l'alternative serait celle-ci : le libre arbitre est un pouvoir soumis à une loi qui n'est pas la sienne (qui pourrait être la loi morale ; mais l'existence du mal montre que cette soumission fait le plus souvent défaut) ; ou bien il n'est soumis à aucune loi et dans ce cas ou bien le libre arbitre est déterminé par une cause qui lui est extérieure (il n'y a pas de choix possible : il n'est donc plus libre) ; ou bien la liberté est une liberté d'indifférence (ce qui pourtant ramène au cas précédent puisque son indifférence, si on peut dire, est emportée dans l'antagonisme de forces inégales). Or, comme on examine la possibilité d'une liberté de choix qui se situerait à mi-chemin entre les mobiles rationnels et les mobiles sensibles, on peut écarter le premier cas, et

on se trouve alors devant la seconde forme de l'alternative : ou bien le déterminisme, ou bien l'indéterminisme ; ou bien une liberté d'indifférence, ou bien une liberté conditionnée, soumise à l'antagonisme de forces opposées. Il faut citer ici au long l'exposition de la difficulté telle que la donne M. Carnois : « Il serait (...) parfaitement vain de rechercher pourquoi le libre arbitre choisit telle maxime plutôt que telle autre, car de deux choses l'une : ou bien l'on rechercherait ce fondement « dans un instinct naturel », « dans un mobile venant de la nature », et dans ce cas l'usage de notre libre arbitre apparaîtrait conditionné par des causes naturelles, ce qui est contradictoire ; ou bien l'on rechercherait ce fondement « dans une maxime », mais l'on ne ferait alors que reculer le problème, car cette maxime devrait elle aussi avoir son fondement, fondement qu'il faudrait nécessairement rechercher dans une maxime, de telle sorte que l'on se trouverait emporté dans une régression à l'infini. » (p. 151) (les textes cités par l'auteur sont ceux de Kant dans la *Religion*). Or Kant rejette l'hypothèse de la liberté d'indifférence (pour des raisons évidentes), de même que celle d'une régression dans le fondement des maximes ; il faudra admettre le caractère incompréhensible pour nous d'un *premier fondement* de la liberté : « Le libre arbitre détermine librement l'usage de sa liberté, et cette liberté nous apparaît en quelque sorte suspendue à elle-même, puisque le fondement premier subjectif de l'admission des maximes morales demeure « insondable pour nous » (*uns unerforschlich*) » (ibid.).

C'est la maxime suprême qui est au fondement de l'usage entier de notre liberté, et elle résulte elle-même d'un acte libre ; il doit en être ainsi puisqu'autrement le libre arbitre serait une simple illusion subjective. L'acte libre premier, dans la mesure où il est la manifestation d'une causalité intelligible inassignable en termes de temporalité empirique, doit être conçu comme intemporel ou hors du temps ; il est constitutif du caractère intelligible. Par ailleurs, pas plus que l'on ne peut expliquer la facticité (pour employer le vocabulaire de Fichte) du choix de la maxime suprême, de même le mal moral demeure incompréhensible, il constitue « l'indéchiffrable paradoxe de l'éthique », comme le remarque M. Carnois (p. 164). En effet, en tant que tel, le mal procède d'un acte libre ; il est *radical* « parce qu'il corrompt le fondement de toutes les maximes », écrit Kant.

En ce point il se présente une double difficulté. D'une part, s'il faut effectivement refuser le prédicat de temporalité au caractère intelligible, le fait libre est pourtant antérieur en quelque façon puisqu'il est premier, la maxime suprême jouit d'une prédominance sur toutes les maximes subordonnées : « ce fait doit être nécessairement représenté comme antérieur à toutes les actions que nous accomplissons dans le temps, d'une antériorité qui certes n'est pas chronologique, mais simplement logique » (p. 151). Le choix intemporel est donc déterminant par rapport à la totalité de nos actions. (p. 155). Mais, d'autre part, en quel sens l'usage effectif de la liberté est-il ainsi déterminé ? En quel sens y a-t-il même un tel usage ultérieur ? S'il y a antériorité, comment n'y aurait-il pas postériorité ? La maxime suprême conditionnant ainsi les maximes subjectives secondaires, la signification de l'histoire individuelle serait tout entière enveloppée dans un passé ayant eu lieu de tout temps ; le temporel se résorberait en totalité dans l'intemporel : « Faut-il penser qu'en cet acte, posé une fois pour toutes, se serait concentrée et par là même épuisée toute ma liberté, à tel point que mon être historique serait pour ainsi dire figé et pleinement déterminé par ce choix ? » (p. 158). Ces difficultés viennent de ce que l'on avait admis dans l'intelligible une temporalité distincte certes du temps empirique mais incompatible avec les caractères propres d'une causalité libre. « Dire que le choix a été effectué antérieurement au temps, c'est le temporaliser d'une certaine manière » (p. 159). Tout se passe comme si, par une abstraction successive provoquée par les apories internes de sa notion, on devait aboutir à refuser tout prédicat déterminant au concept d'une causalité intelligible, posée en vertu d'une exigence du système de la philosophie pratique, mais présentant toutes les difficultés que par la suite l'idéalisme allemand allait thématiquer sous la forme du problème dit du « commencement ».

De la même façon que la spontanéité d'une causalité divine pouvait être conçue comme un rapport à la totalité des phénomènes comme existences, le choix radical de la maxime suprême, le « fait originaire » se présente comme un choix unique intemporel, le même s'accomplissant à chaque instant. « C'est précisément parce que ce choix est intemporel que je puis choisir, à

chaque Instant, l'être que je suis. L'Instant doit être conçu ici comme un « atome d'intemporalité », dégagé du déterminisme temporel. » (p. 159). Comme on l'annonçait précédemment, la théorie du caractère intelligible qu'expose Kant dans la première *Critique* trouve une application intéressante quand vient à être posé le problème de la relation entre la volonté législatrice et le libre arbitre, ou le problème de l'existence du mal radical. La possibilité d'une telle application atteste à nouveau de la cohérence et de l'unité du système éthique de Kant.

L'interprétation de ces textes difficiles de la *Religion dans les limites de la simple raison*, dont on a essayé ici de donner les grandes lignes, est particulièrement bien menée. Toutes les analyses de M. Carnois sont remarquables à bien des égards ; il faut reconnaître en particulier qu'elles ne manquent jamais de mettre en lumière les problèmes qui se posent effectivement dans la philosophie de Kant et d'en montrer toute l'extension, de donner tout le relief aux difficultés qu'ils renferment comme conséquences ; on reconnaît également qu'elles permettent dans une grande mesure de résoudre ces difficultés à partir des indications de Kant. (c.f. les remarques de l'auteur à ce propos, p. 134). Ceci vaut *a fortiori* pour l'ensemble de l'ouvrage de M. Carnois.

Peut-être y a-t-il lieu de noter, pour terminer, la convergence des formulations schellingiennes (dans les *Weltalter* en particulier) à propos de la première manifestation de l'Absolu, issue d'une « décision immémoriale », acte libre et à la fois pure facticité, sans préexistence réelle ; et de celles de Kant, à propos d'une spontanéité de la *libertas noumenon*, comme choix radical, libre et intemporel de la maxime suprême, par lequel « l'homme se fait lui-même », selon l'expression de Kant : « fait originaire » ayant eu lieu de tout temps et produisant ses effets dans les actes de l'individu.

Paris

La pensée philosophique médiévale. Contribution canadienne (1960-1973)

Albert-M. Landry

Volume 1, numéro 2, octobre 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203017ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203017ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Landry, A.-M. (1974). La pensée philosophique médiévale. Contribution canadienne (1960-1973). *Philosophiques*, 1 (2), 111–139. <https://doi.org/10.7202/203017ar>

BULLETIN

LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE MÉDIÉVALE CONTRIBUTION CANADIENNE 1960-1973

par Albert-M. LANDRY, O.P.

Un relevé complet des recherches et des travaux consacrés par les chercheurs et les Centres ou Instituts d'études médiévales canadiens au vaste champ d'enquête que constitue la période médiévale, révélerait sans doute que leurs contributions n'ont cessé d'augmenter en quantité, en qualité et en variété depuis les années où les études médiévales ont connu leur premier grand essor. Dans les quelques pages qui suivent, on voudrait présenter en une modeste vue d'ensemble — qui ne peut d'ailleurs se présenter comme exhaustive — ce que fut, dans le seul domaine de la pensée philosophique médiévale, la contribution canadienne en travaux et recherches au cours des années 1960-1973¹.

1. Sous le mot « canadien » sont inclus dans le présent BULLETIN les ouvrages et travaux aussi bien des chercheurs et auteurs canadiens oeuvrant ou au Canada ou à l'étranger que des professeurs et chercheurs d'autres pays invités à travailler au Canada temporairement ou en permanence et ayant publié dans des revues ou des collections canadiennes. — L'expression « pensée philosophique médiévale » indique bien les cadres à l'intérieur desquels on a dû se tenir. Ont donc été passés sous silence de nombreux travaux ayant une portée doctrinale mais qui par leur objet faisaient partie des disciplines théologiques. — Pour des renseignements sur les divers Centres et Instituts d'études médiévales au Canada voir Albert-M. LANDRY, O.P., *Chroniques nationales*, IV, 1 — *Canada*, dans *BSIEPM*, 13 (1971), pp. 166-182 ; Joseph ROLLAND, *La section canadienne de la Commission léonine*, dans *RÜO*, 30, 1 (1960), pp. 57*-58*. — Voici les sigles utilisés dans le présent BULLETIN : *BSIEPM* = *Bulletin de la société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale* (Louvain) ; *CAG* =

INSTRUMENTATION. — Mentionnons d'abord brièvement les travaux qui, à un titre ou à un autre, entrent dans la catégorie des ouvrages constituant les instruments de travail indispensables au chercheur. *Bibliothèques*. — Le Pontifical Institute of Mediaeval Studies de Toronto vient de constituer un « Dictionary Catalogue » de sa bibliothèque spécialisée dans lequel sont décrits quarante mille monographies, quarante mille micro-photogrammes et le contenu de cent vingt-neuf périodiques. Les quelque 80,000 fiches de ce catalogue portant sur l'histoire de l'art, les études byzantines, les droits civil et canonique, l'histoire de l'Église, la patristique, la philosophie, la théologie et les langues vernaculaires, sont reproduites en cinq volumes reliés, à raison de 21 fiches par page de 10 x 14 sur papier spécialement choisi pour ses qualités de permanence et de durabilité. Est-il besoin d'insister sur l'utilité d'un tel instrument pour ceux qui travaillent sur l'une ou l'autre des disciplines médiévales². C'est aussi au chercheur sur place, mais tout autant à celui qui de loin voudrait avoir une idée de ce que sont les Archives du Vatican que L.E. Boyle pensait en publiant *A Survey of the Vatican Archives and of Its Mediaeval Holdings*³. Une bibliographie choisie et un Index général du texte et de la bibliographie elle-même complètent cette introduction aux archives vaticanes dont on n'a pas à faire ressortir la richesse pour l'étude de l'histoire. *Répertoires de manuscrits*. — En collaboration avec H. F. Dondaine et d'autres membres de la Commission léonine pour l'édition des oeuvres de saint Thomas, H. V. Shoener a publié les deux premiers tomes du catalogue descriptif et critique des

Conférences Albert-le-Grand (Montréal) ; LTP = *Laval théologique et philosophique* (Québec) ; MSt = *Mediaeval Studies* (Toronto) ; PIEM = *Publications de l'Institut d'études médiévales* (Montréal) ; RUO = *Revue de l'Université d'Ottawa* (Ottawa) ; ScE = *Sciences ecclésiastiques* devenues en 1968 *Science et Esprit* (Montréal) ; SMR = *Studia Montis Regii* (Montréal) ; StT = *Studies and Texts* (Toronto) .

2. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada. *Dictionary Catalogue of the Library*, 5 vol., Boston, 1972. Pour plus de détails, voir *BSIEPM*, 14 (1972), p. 129.
3. Leonard E. BOYLE, O.P., *A Survey of the Vatican Archives and of Its Mediaeval Holdings* (*Subsidia mediaevalia*, I), Toronto, 1972, 250 pp.

manuscripts des oeuvres de saint Thomas⁴. Le catalogue comprendra cinq tomes dans lesquels les manuscrits doivent être décrits selon leur appartenance aux diverses bibliothèques, elles-mêmes classifiées selon l'ordre alphabétique des villes où elles se trouvent. La critique a accueilli le premier tome avec grands éloges et souhaite vivement voir l'oeuvre se poursuivre et se terminer dans un délai aussi bref que possible. M. Shooner avait déjà, en collaboration avec Th. Kappeli, pourvu à la publication du catalogue des manuscrits médiévaux se trouvant à Saint-Dominique de Dubronik⁵. De son côté, J. A. Weisheipl a publié une liste préliminaire de manuscrits contenant des écrits de dix-neuf maîtres de Merton College de la première moitié du XIV^e siècle⁶, tandis que N. M. Haring a fait l'inventaire des manuscrits où se trouvent des commentaires du credo pseudo-athanasien, sa liste provisoire comprenant vingt-trois commentaires anonymes et ceux de seize auteurs connus des XI^e-XV^e siècles⁷. B. Allard, enfin, qui prépare l'édition critique et l'étude philosophique du *De anima* de Guillaume d'Auvergne, a pu corriger et augmenter les renseignements fournis sur cet auteur par P. Glorieux dans son *Répertoire des maîtres du XIII^e siècle*⁸. *Bibliographies*. — Le Center for Mediaeval Studies de l'Université de Toronto a pris l'initiative de faire paraître une collection qui portera le titre de *Toronto Mediaeval Bibliographies* et qui sera consacrée aux di-

-
4. *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino recensuerunt* H. F. DONDAINE et H. V. SHOONER cooperantibus sociis Commissionis Leoninae (*Editores operum sancti Thomas de Aquino*, 2). T. I: *Autographa et Bibliothecae A-F*, Rome, 1967, XVI-384 pp., 12 pl.; T. II. *Bibliothecae G-M*, Rome, 1973, XIII-435 pp., Suppl. 1*-8* pp.
 5. *Les manuscrits médiévaux de Saint-Dominique de Dubronik. Catalogue sommaire compilé par* Th. KAEPPELI et H. V. SHOONER (*Institutum historicum FF. Praedicatorum*, XVII), Rome, 1965, 146 pp.
 6. James A. WEISHEIPL, *Repertorium Mertonense*, dans *MSI*, (1969), pp. 174-224.
 7. Nicholas M. HARING, *Commentaries on the Pseudo-Athanasian Creed*, dans *MSI*, XXXIV (1972), pp. 208-252.
 8. Baudoin ALLARD, *Additions au Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle. A propos de Guillaume d'Auvergne*, dans *BSIEPM*, 5 (1963), pp. 147-148; Idem *Nouvelles additions et corrections au « Répertoire » de Glorieux. A propos de Guillaume d'Auvergne*, *ibidem*, 10-12 (1968-1970), pp. 212-224.
 9. James J. MURPHY, *Medieval Rhetoric. A Select Bibliography* (*Toronto Mediaeval Bibliographies*, 3), Toronto, 1971, XVIII-102 pp.

verses disciplines médiévales. Ayant un intérêt philosophique dans cette collection sont celle de J.J. Murphy sur la rhétorique médiévale⁹ et celle de J.E. Murdoch sur les sciences exactes et la philosophie de la nature au moyen âge (en préparation). Sans se présenter comme une bibliographie proprement dite, *l'Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante* de A. M. Landgraf, qui vient de paraître en édition française complètement refondue et mise à jour, est une mine de renseignements bibliographiques sur les maîtres, les oeuvres et les diverses écoles du XIIe et du début du XIIIe siècle¹⁰. Comme bibliographie consacrée à un seul auteur, on en relève une provisoire, celle de A. D. Menut, consacrée à Nicole Oresme¹¹. *Latin médiéval*. — Il convient de signaler, encore dans ce secteur consacré à l'instrumentation, l'utile article de A. Pattin sur le vocabulaire philosophique médiéval où l'auteur conclut que, grâce à la formation de termes nouveaux pour tenter d'exprimer adéquatement certains concepts, le latin médiéval est devenu une langue technique de la pensée abstraite¹². *Editions de textes et traductions*. — L'effort, dans ce secteur, a été remarquable et on saura gré aux éditeurs de textes d'avoir déployé leur activité et leur patience à publier en éditions modernes des oeuvres dont l'existence au seul état manuscrit retardait la connaissance et l'utilisation. La plupart de ces éditions, dont quelques-unes se présentent comme des éditions critiques, sont accompagnées d'introductions, de notes ou d'études plus ou moins fouillées. On ne peut guère en fournir ici plus qu'une simple énumération où l'on suivra l'ordre chronologique : de N. M. Haring, l'édition d'extraits de quatre commentaires sur le *De consolatione philosophiae* contenus dans le manuscrit *Heiligenkreuz* 130 (XIIe siècle) et

-
10. Artur Michael LANDGRAF, *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, Edition française par les soins de Albert-M. LANDRY, O.P., traduction de l'allemand par Louis-B. GEIGER, O.P. (PIEM, XXII), Montréal-Paris, 1973, 212 pp.
11. Albert-D. MENUT, *A Provisional Bibliography of Oresme's Writings*, dans *MSt*, XXVIII (1966), pp. 279-299; idem *A Provisional Bibliography of Oresme's Writing. A Supplementary Note*, *ibid.*, XXXI (1969), pp. 346-347.
12. A. PATTIN, *Notes sur le vocabulaire philosophique médiéval*, dans *RUO*, 33, 4 (1963), pp. 193*-213*.

qui pourraient être, le premier de Jean Scot Erigène, le deuxième, un texte du groupe *Anonymus Erfurtensis*, le troisième, la rédaction d'une glose de Remi d'Auxerre et le quatrième, un texte remontant à Guillaume d'Auxerre¹³ ; — de V. Brown, l'édition du *Liber de natura deorum* d'un auteur anonyme du XIIe siècle¹⁴ ; — de R. D. Crouse, l'édition critique du texte complet du *De neocosmo* d'Honorius d'Autun¹⁵ ; — de B. Stock, l'édition d'un court texte anonyme de cosmologie influencé par Hugues de Saint-Victor¹⁶ ; — de N. M. Haring, un ensemble de textes de Gilbert de Poitiers et de membres de son école, soit le commentaire sur le credo pseudo-athanasien de Gilbert d'après le seul manuscrit connu Klosterneuberg, Stiftsbibliothek, ms 815¹⁷, le *De discretione animae, spiritus et mentis* dont Haring attribue la paternité à Gilbert et non plus à Achard de Saint-Victor¹⁸, cinq textes de commentaires de Gilbert sur les *Opuscula sacra* de Boèce avec, en appendice, le texte même de ces opuscules utilisé par Gilbert¹⁹, les lettres de Pierre de Vienne et de Hugues de Honau adressées à Hugues Ethérien pour obtenir des éclaircissements sur les concepts de nature et de personne²⁰, un *Liber de ignorantia* de Hugues de Honau²¹, une compilation de douze textes patristiques d'après le manuscrit Paris. Arsenal 11.17 B

-
13. Nicholas M. HARING, *Four Commentaries on the De Consolatione Philosophiae in MS Heiligenkreuz 130*, dans *MSt*, XXXI (1969), pp. 287-316.
 14. Virginia BROWN, *An Edition of an Anonymous Twelfth-Century Liber de natura deorum*, dans *MSt*, XXXIV (1972), pp. 1-70.
 15. HONORIUS D'AUTUN, *De Neocosmo. A Critical Edition of the Text with Introduction and Notes*, by Robert Darwin CROUSE, Cambridge (Mass.), 1970, VIII-252 pp.
 16. Brian STOCK, *Hugh of St. Victor, Bernard Silvester and MS Trinity College, Cambridge, O. 7. 7*, dans *MSt*, XXXIV (1972), pp. 152-173.
 17. Nicholas M. HARING, *A Commentary on the Pseudo-Athanasian Creed by Gilbert of Poitiers*, dans *MSt*, XXVII (1965), pp. 23-53.
 18. IDEM, *Gilbert of Poitiers, Authors of the De discretione animae, spiritus et mentis Commonly Attributed to Achard of Saint Victor*, *ibidem*, XXII (1960), pp. 148-191.
 19. IDEM, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers (StI, 13)*, Toronto, 1966, XVI-437 pp.
 20. IDEM, *The Liber de Differentia naturae et personae by Hugh Etherian and the Letters Addressed to him by Peter of Vienna and Hugh of Honau*, dans *MSt*, XXIV (1962), pp. 1-34.
 21. IDEM, *Hugh of Honau and the « Liber de ignorantia »*, *ibidem*, XXV (1963), pp. 209-230.

(ff. 394v-395v)²² ; de N.M. Haring encore, dix textes de commentaires sur Boèce par Thierry de Chartres et des membres de son école²³, cinq oeuvres de Clarembaud d'Arras, l'un des maîtres de l'École de Chartres²⁴, le *Liber de dulia et latria* d'un certain maître Michel, notaire à la cour papale²⁵ ; — de P. Damon, le *Preconium Augustini* de Godefroid de Saint-Victor²⁶ ; — de E. A. Synan, la traduction en anglais du *Fons philosophiae* du même Godefroid²⁷ ; — de M.L. Colker, l'anonyme *De nobilitate animi*, un produit de l'humanisme scolastique du XIII^e siècle²⁸ ; — de E.A. Synan, le texte de dix-neuf opinions « moins acceptables » de Pierre Lombard copiées par un scribe dans le ms *British Museum Harley 3234*²⁹ ; — de W.H. Principe, certains textes de la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre et du III^e livre du *Commentaire sur les Sentences* de Hugues de Saint-Cher³⁰ ; — de R. J. Long, le Prologue du *Commentaire sur les Sentences* de Richard Fishacre³¹ ; — de C. Stroick, le *De anima* d'Albert

-
22. IDEM, *In Search of Adhemar's Patristic Collection, ibidem*, XXVIII (1966), pp. 336-346.
 23. IDEM, *The Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School (StT, 20)*, Toronto, 1971, 619 pp.
 24. IDEM, *Life and Works of Clarembald of Arras, a Twelfth Century Master of the School of Chartres (StT, 10)*, Toronto, 1965, XIII-276 pp.
 25. IDEM, « *Liber de dulia et latria* » of Master Michael, Papal Notary, dans *MSt*, XXXIII (1971), pp. 188-200.
 26. Phillip DAMON, *The Preconium Augustini of Godfrey of St. Victor*, dans *MSt*, XXII (1960), pp. 92-107.
 27. GODFREY OF SAINT VICTOR, *The Fountain of Philosophy, a Translation of Fons philosophiae* by E. A. SYNAN, Toronto, 1972, 89 pp.
 28. Marvin L. COLKER, « *De nobilitate animi* », dans *MSt*, XXIII (1961), pp. 47-79.
 29. Edward A. SYNAN, *Nineteen Less Probable Opinions of Peter Lombard*, dans *MSt*, XXVII (1965), pp. 340-343.
 30. Walter H. PRINCIPE, *The Theology of the Hypostatic Union in the Early Thirteenth Century*. I : William of Auxerre's Theology of the Hypostatic Union (*StT*, 7), 332 pp. ; II : Alexander of Hales' Theology of the Hypostatic Union (*StT*, 12), 254 pp. ; III : Hugh of Saint-Cher's Theology of the Hypostatic Union (*StT*, 19), 265 pp., Toronto, 1963, 1967, 1970. Voir encore du même *The Theology of the Hypostatic Union*, dans *MSt*, XXIV (1962), pp. 392 ss. et *Hugh of Saint-Cher's Stockholm « Gloss on the Sentences » : An Abridgment rather than a First Redaction, ibidem*, XXV (1963), pp. 372-376.
 31. R. James LONG, *The Science of Theology according to Richard Fishacre : Edition of the Prologue to His Commentary on the Sentences*, dans *MSt*, XXXIV (1972), pp. 71-98.

le Grand dans la nouvelle édition de ses *Opera omnia*³²; — de J. A. Weisheipl, les *Problemata determinata XLIII* attribués au même Albert le Grand³³; de l'équipe de la sous-commission léonine d'Ottawa, le texte critique de l'*Expositio super Job ad litteram* dans l'édition léonine des *Opera omnia* de saint Thomas³⁴; — de J. H. Robb, le texte nouvellement établi de la question disputée *De anima* de l'Aquinat³⁵; — de A.A. Maurer, les traductions anglaises revues et corrigées du *De ente et essentia* et du *In Boeth. de Trin.*, qu. 5 et 6 du même³⁶; — de D. E. Dubrulle, une question sur l'infinité divine de Gérard d'Abbeville³⁷; — de S. Martin, le texte critique des *Quaestiones de cognitione animae separatae a corpore* de Bernard de Trilia³⁸; — de B. Braswell, un abrégé par Godefroid de Fontaines des questions 1-4 sur le premier livre des *Topiques* de Boèce de Dacie³⁹; — de J. Watt, la traduction anglaise du *De potestate regia et papali* de Jean de Paris⁴⁰; de W. Dunphy, des textes de

-
32. ALBERT MAGNI *Opera omnia*, T. VII, P. I: *De anima* edidit Clemens STROICK, O.M.I., Monasterii Westfolorum in aedibus Aschendorff, 1968, XX-286 pp.
 33. James A. WEISHEIPL, O.P., *The Problemata Determinata XLIII Ascribed to Albertus Magnus (1271)*, dans *MSt*, XXII (1960), pp. 303-354.
 34. SANCII THOMAE DE AQUINO *Opera omnia*, T. XXVI: *Expositio super Job ad litteram*, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1965, 490 pp.
 35. James H. ROBB, *St. Thomas Aquinas' Quaestiones de anima*, A « Newly Established » Edition of the Latin Text with an Introduction and Notes (*StT*, 14), Toronto, 1968, 282 pp.
 36. THOMAS AQUINAS, *On Being and Essence*, Translated with Introduction and Notes by A. A. MAURER, 2nd revised edition, Toronto, 1968, 79 pp.; THOMAS AQUINAS, *On the Division and Methods of the Sciences*, Translation of Questions Five and Six of the Commentary on the De Trinitate of Boethius with an Introduction and Notes by A.A. MAURER, new revised edition, Toronto, 1963, XL-104 pp.
 37. Diane E. DUBRULLE, *Gerard of Abbeville*, Quodlibet XIII, *Question 10*, dans *MSt*, XXXII (1970), pp. 128-137.
 38. BERNARDI TRILIAE *Quaestiones de cognitione animae separatae a corpore*, A Critical Edition of the Latin Text with an Introduction and Notes by Stuart MARTIN (*StT*, 11), Toronto, 1965, XX-427 pp.
 39. Bruce BRASWELL, *Godfrey of Fontaine's Abridgement of Boetius of Dacia's « Quaestiones supra librum Topicorum Aristotelis »*, dans *MSt*, XXVI (1964), pp. 302-314.
 40. JOHN OF PARIS, *On Royal and Papal Power*, Translated with an Introduction by John WATTS, Toronto, 1971, 261 pp.

Pierre d'Auvergne sur la causalité efficiente⁴¹ ; de T. Yohoyama, le texte *Sophisma: Universale est intentio* de Simon de Faversham⁴² ; — de E. A. Synan, le texte de vingt questions disputées sur les *Premiers analytiques* par Richard de Campsall⁴³, le texte d'un commentaire sur les *Catégories*⁴⁴ et d'une question sur les *Premiers analytiques* de Peter Bradley⁴⁵, les textes enfin de l'*Introitus ad Sententias* et les *Insolubilia* de Roger Nottingham⁴⁶ ; — de A. Maurer, les questions sur les idées divines de Henri de Harclay⁴⁷ ; — de E. A. Synan, le texte de quatre questions d'Adam Burley sur le *Liber sex principiorum*⁴⁸ ; — de H. Shapiro et F. Scott, le texte du *De deffinitione* de Walter Burley, et de M. J. Kitchel, celui du *De potentiis animae* du même Burley⁴⁹ ; — de P. V. Spade, les traités sur les propositions modales et hypothétiques de Richard Lavenham⁵⁰ ; — enfin, de L. A.

-
41. William DUNPHY, *Two Texts of Peter of Auvergne on a Twofold Efficient Cause*, dans *MSt*, XXVI (1964), pp. 287-301 ; IDEM, *Peter of Auvergne and the Twofold Efficient Cause*, *ibidem*, XXVIII (1966), pp. 1-21.
42. Tetsuo YOHOYAMA, *Simon of Faversham's Sophisma: « Universale est intentio »*, dans *MSt*, XXXI (1969), pp. 1-14 ; Jan PINBORG, *Simon of Faversham's Sophisma: Universale est intentio, A. Supplementary Note*, *ibidem*, XXXIII (1971), pp. 360-364.
43. Elward A. SYNAN, *Works of Richard of Campsall. Vol. I: The Text of Twenty Disputed Questions on the Prior Analytics presented at Oxford ca. 1305 (StT, 17)*, Toronto, 1968, 326 pp. ; IDEM, *Richard of Campsall's First Question on the « Prior Analytics »*, dans *MSt*, XXIII (1961), pp. 305-323.
44. IDEM, *Master Peter Bradley on the 'Categories'*, *ibid.*, XXIX (1967), pp. 273-327.
45. IDEM, *A Question by Peter Bradley on the « Prior Analytics »*, *ibidem*, XXX (1968), pp. 1-21.
46. IDEM, *The « Introitus ad sententias » of Roger Nottingham, O.F.M.*, *ibidem*, XXV (1963), pp. 259-279 ; IDEM, *The « Insolubilia » of Roger Nottingham O.F.M.*, *ibidem*, XXVI (1964), pp. 257-270.
47. Armand MAURER, O.S.B., *Henry of Harclay's Questions on the Divine Ideas*, dans *MSt*, XXIII (1961), pp. 163-193.
48. Edward A. SYNAN, *Four Questions by Adam Burley on the « Liber sex principiorum »*, dans *MSt*, XXXII (1970), pp. 60-90.
49. Herman SHAPIRO et Frederik SCOTT, *Walter Burley's Text: De deffinitione*, dans *MSt*, XXVII (1965), pp. 337-339 ; M. Jean KITCHEL, *The De potentiis animae of Walter Burley*, *ibidem*, XXXIII (1971), pp. 85-113.
50. Paul Vincent SPADE, *The Treatises on Modal Propositions and on Hypothetical Proposition by Richard Lavenham*, dans *MSt*, XXXV (1973), pp. 49-59.

Kennedy, R.E. Arnold, A. C. Millward, la traduction en anglais du traité universel de Nicolas d'Autrecourt⁵¹.

ÉTUDES. — Passant aux études relatives à la pensée philosophique médiévale, on constate que celles consacrées à des points de doctrine chez tel ou tel maître l'emportent largement sur celles où l'on s'occupe de thèmes, et parmi les premières, les travaux sur saint Thomas ont largement prédominé.

THÈMES PARTICULIERS. — Dans ce domaine, les arts libéraux tels qu'entendus tout au long du moyen âge ont provoqué les études les plus nombreuses et les plus importantes. De fait, *Arts libéraux et philosophie au moyen âge* fut le thème choisi pour les assises du IV^e Congrès international de philosophie médiévale tenu à l'Université de Montréal du 27 août au 3 septembre 1967 et ce fut sous le même titre qu'en parurent les *Actes* en 1969 en un volume de XXIV-1256 pages⁵². Un simple examen de la table des matières révèle quelle fut la préoccupation principale des organisateurs du Congrès, à savoir, de faire présenter dans les séances plénières une série de rapports dont l'ensemble ferait voir l'histoire et l'évolution de l'enseignement des arts libéraux à partir de l'antiquité où ils avaient pris naissance jusqu'à la fin du moyen âge, puis de permettre aux chercheurs de présenter en séances de sections des communications sur des points particuliers relatifs aux arts libéraux dans leur ensemble ou à l'un ou l'autre des arts particuliers du *Trivium* : grammaire, rhétorique, dialectique, et du *Quadrivium* : arithmétique, géométrie, musique, astronomie. S'ajoutaient à ces présentations deux conférences accompagnées de projections, l'une sur l'iconographie médiévale des arts libéraux, l'autre sur la danse religieuse au moyen âge, et des rapports de commissions spéciales de travail sur les sources de la pensée médiévale, les éditions de textes médiévaux, et les rapports entre la pensée arabe et la pensée chrétienne au moyen âge. La publication de tous ces rapports, conférences, communications donne au volume de ces *Actes* un caractère presque encyclopédique et

51. *The Universal Treatise of Nicholas of Autrecourt*, Translators L. A. KENNEDY, R. E. ARNOLD, A. C. MILLWARD, Milwaukee, 1971, 165 pp.

52. *Arts libéraux et philosophie au moyen âge (Actes du IV^e Congrès internationale de philosophie médiévale)*, Montréal-Paris, 1969, xxiv-1256 pp., 39 pl.

ce n'est pas trop conseiller aux bibliothèques sérieuses que d'avoir sur leurs rayons cette très riche contribution à la connaissance de la pensée médiévale. On a indiqué ici-bas quelle a été en conférences et communications la contribution canadienne à ces *Actes*⁵³. — Le thème même des arts libéraux a suscité un certain nombre d'autres travaux et recherches qui ajoutent à notre connaissance à leur sujet ; ainsi pour les travaux de J.A. Weisheipl sur la classification des sciences dans la pensée médiévale et sur les programmes d'études en vigueur à la Faculté des arts d'Oxford au cours des premières années du XIV^e siècle⁵⁴, de J.J. Murphy sur les arts de la communication orale et écrite de 1050 à 1400⁵⁵, de R.J. Schoeck sur la rhétorique à Oxford au XIV^e siècle⁵⁶, de

-
53. Voici quelle fut, en conférences et communications, la contribution canadienne au Congrès et à ses *Actes* : Henri-Irénée MARROU, *Les arts libéraux dans l'antiquité classique*, pp. 5-27 ; J. Reginald O'DONNELL, *The Liberal Arts in the Twelfth Century with Special Reference to Alexander Nequam (1157-1217)*, pp. 127-135 ; Philippe DELHAYE, *La place des arts libéraux dans les programmes scolaires du XIII^e siècle*, pp. 161-173 ; James WEISHEIPL, *The Place of the Liberal Arts in the University Curriculum during the XIVth and XVth Centuries*, pp. 209-213 ; Etienne GILSON, *La philosophie et les arts libéraux*, pp. 269-271 ; Jean-Charles FALARDEAU, *Perspectives d'un humanisme contemporain*, pp. 273-278 ; Louis-M. RÉGIS, *L'être du langage et l'humanisme médiéval et contemporain*, pp. 281-194 ; Philippe VERDIER, *L'iconographie médiévale des arts libéraux*, pp. 305-354 ; Guy-H. ALLARD, *Arts libéraux et langage chez saint Augustin*, pp. 481-492 ; Robert Darwin CROUSE, Honorius Augustodunensis : *The Arts as via ad patriam*, pp. 531-539 ; Brian P. HENDLEY, *John of Salisbury's Defense of the trivium*, pp. 753 ; John A. TRENTMAN, *Vincent Ferrer and His Fourteenth-Century Predecessors on a Problem of Intentionality*, pp. 949-956 ; Jean GAGNÉ, *Du Quadrivium aux scientiae mediae*, pp. 975-986. — Mentionnons ici les deux articles suivants parus après la tenue du Congrès : Nicholas M. HARING, *The Liberal Arts in the Sermons of Garnier of Rochefort*, dans *MSt*, XXX (1968), pp. 47-77 ; James J. SHERIDAN, *The Seven Liberal Arts in Alan of Lille and Peter of Compostella*, dans *MSt*, XXV (1973), pp. 27-37.
54. James A. WEISHEIPL, *Classification of the Sciences in Medieval Thought*, dans *MSt*, XXVII (1965), pp. 54-90 ; IDEM, *Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Early Fourteenth Century*, *ibid.*, XXVI (1964), pp. 143-185 ; IDEM, *Developments in the Arts Curriculum at Oxford in the Early Fourteenth Century*, *ibid.*, XXVIII (1966), pp. 151-175.
55. James J. MURPHY, *The Arts of Discourse, 1050-1400*, dans *MSt*, XXIII (1961), pp. 194-205.
56. R. J. SCHOECK, *On Rhetoric in Fourteenth Century Oxford*, dans *MSt*, XXX (1966), pp. 214-225.

A. P. Campbell sur l'*Ars dictaminis* chez Guido Faba⁵⁷, et de J. Trentman sur l'existence ou l'absence de la distinction entre langage ordinaire et langage extraordinaire en logique médiévale⁵⁸.

Un certain nombre d'études sur d'autres thèmes sont à signaler dont quelques-unes présentent un intéressant caractère d'originalité, celle, par exemple, de L. Eldredge où l'auteur cherche à discerner la présence d'influences philosophiques dans le poème *The Parlement of Foules* de Chaucer⁵⁹, celle de M.-D. Chenu qui, avec l'aptitude qu'on lui connaît à brosser de grands tableaux, fait voir que « l'éveil de la conscience — dans la civilisation médiévale dont nous sommes les héritiers jusque dans nos plus actuels problèmes — fut l'effet de cette admirable convergence des phénomènes de civilisation, dans de hauts esprits et de spirituels amoureux qui le firent advenir dans une très grande histoire » (p. 80)⁶⁰, celle de L. Valcke qui a tenté d'esquisser à grands traits la mentalité « préphilosophique » qui régna à l'époque du moyen âge à son déclin⁶¹, celle de R. de Roover qui, à l'encontre des économistes modernes, affirme l'existence d'une pensée économique médiévale et montre que les scolastiques en ce domaine ont été avant tout des théoriciens préoccupés de formuler des principes plutôt que d'en appliquer aux situations concrètes⁶². Mentionnons enfin l'ouvrage de première importance que nous a présenté C. Bérubé qui a fait l'histoire de la connaissance de l'individuel au moyen âge, problème qui n'en est nullement un de détail, mais qui se trouve plutôt au point de convergence de la métaphysique et de la psychologie et qui a des répercussions immédiates en critique et en théologie, comme le

57. A. P. CAMPBELL, *The Perfection of Ars Dictaminis in Guido Faba*, dans *RUO*, 39, 2 (1969), pp. 315-321.

58. John TRENTMAN, *Extraordinary Language and Medieval Logic*, dans *Dialogue*, VII, 2 (1968), pp. 286-291.

59. Laurence ELDREDGE, *Poetry and Philosophy in «The Parlement of Foules»*, dans *RUO*, 40, 3 (1970), pp. 441-459.

60. M.-D. CHENU, O.P., *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* (CAG 1968), Montréal-Paris, 1969, 84 pp.

61. Louis VALCKE, *Le nominalisme et le déclin du Moyen âge*, dans *Dialogue*, III, (1964), pp. 248-261.

62. R. DE ROOVER, *La pensée économique des scolastiques. Doctrines et méthodes* (CAG 1970), Montréal-Paris, 1971, 108 pp.

rappelle l'auteur (p. 278) ⁶³. Celui-ci, comme la critique l'a reconnu, a réalisé un excellent travail qui, pour n'être pas complet (par exemple, les maîtres de la faculté des arts n'y sont pas étudiés), n'en démêle pas moins la question pour ce qui regarde les positions des théologiens. Le même sujet avait déjà tenté un autre auteur qui a malheureusement appliqué une méthode qu'on se doit de recommander de ne pas imiter ⁶⁴.

LES MAÎTRES. — *Arabes et orientaux*. La pensée arabe et orientale a attiré l'attention de quelques travailleurs. Ainsi M. E. Marmura et J. M. Rist ont examiné le problème de l'existence et de l'unité divines tel que présenté et discuté par Al-Kindi ⁶⁵; M. E. Marmura encore, celui du nombre infini des âmes d'après Avicenne ⁶⁶, G. Jalbert, celui du nécessaire et du possible chez Avicenne ⁶⁷, de la nécessité et de la contingence chez Aristote et Averroès ⁶⁸, M. Fakhry, celui du rapport entre la philosophie et l'écriture dans la théologie du *Commentator* ⁶⁹. R. Lemay a, pour sa part, établi qu'une partie de la physique d'Aristote a été retrouvée dans le monde latin à travers l'astrologie arabe, en particulier à travers l'*Introductorium in astronomiam* d'Abu Ma'shar ⁷⁰. A signaler, enfin, à cet endroit, l'inventaire que M. De-Durand a présenté du grand *Livre des Questions* de Grégoire Tatev. Les rapprochements qu'on peut faire de cette somme arménienne du XIV^e siècle quant à son contenu, ses sources, et son

63. Camille BÉRUBÉ, O.F.M. Cap., *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, Montréal-Paris, 1964, XII-316 pp.

64. Emile BOUCHER, *Investigatio historica supra cognitionem rerum materialium singularium existentium*, dans SMR, IV (1961), pp. 99-126; 185-228.

65. Michael E. MARMURA and John M. RIST, *Al-Kindi's Discussion of Divine Existence and Oneness*, dans MSt, XXV (1963), pp. 338-354.

66. Michael E. MARMURA, *Avicenna and the Problem of the Infinite Number Souls*, dans MSt, XXIII (1960), pp. 232-239.

67. Guy JALBERT, O.M.I., *Le nécessaire et le possible dans la philosophie d'Avicenne*, dans RUO, 30, 2 (1960), pp. 89*-101*.

68. IDEM, *La nécessité et la contingence chez Aristote et Averroès*, dans RUO, 30, 1 (1960), pp. 21*-36*.

69. Majid FAKHRY, *Philosophy and Scripture in the Theology of Averroes*, dans MSt, XXX (1968), pp. 78-89.

70. R. LEMAY, *Abu Ma' shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology* (American University of Beirut, Publication of the Faculty of Arts and Sciences, Oriental Series, 38), Beirut, 1962, XL-468 pp.

genre littéraire avec les *Sommes* de l'Occident latin sont des plus intéressants et instructifs ⁷¹.

Maîtres du XIIe siècle. — Des maîtres antérieurs au XIIe siècle, c'est Jean Scot Erigène qui attire le plus souvent l'attention des chercheurs et de fait une étude lui a été consacrée par B. Stock qui, en parcourant pas à pas le *Periphyseon* ou *De divisione naturae* de Jean Scot dans une optique d'anthropologie philosophique, a dégagé la conception de celui-ci sur l'homme idéal et sur ses rapports avec l'histoire et le temps ⁷². — De Jean Scot on passe directement aux maîtres du XIIe siècle avec Anselme de Cantorbéry en premier lieu. Son *Cur Deus Homo* a fait l'objet d'une solide analyse de la part de Th.-A. Audet. Cette analyse fait ressortir la maîtrise dialectique d'Anselme, mais l'introduction qui la précède pourrait servir d'introduction à l'étude de saint Anselme lui-même, le *Cur Deus Homo* y étant situé par rapport aux autres oeuvres anselmiennes et dans la perspective des autres études historiques qui lui ont été consacrées ⁷³. A. C. Pegis a, de son côté, étudié l'argument du *Proslogion*. Il en conclut que cet argument ne doit pas être interprété dans le contexte de la problématique et de la pensée du XIIIe siècle, mais bien pour ce qu'il est, un argument qui procède de la présence cachée de Dieu dans l'esprit d'Anselme à l'affirmation nécessaire de son existence transcendante et ineffable ⁷⁴. — Plusieurs maîtres de l'Ecole de Chartres ont retenu l'attention. N.M. Haring a établi que Thierry de Chartres, dans son commentaire sur le *De inventione* de Cicéron, a copié toute la partie sur la rhétorique du *De divisione philosophiae* de Dominique Gundissalinus ⁷⁵; T. Silverstein a

71. Mathieu DEDURAND, O.P., *Une somme arménienne au XIVe siècle* dans *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, 4e série (PIEM, XIX), Montréal-Paris, 1968, pp. 217-277.

72. B. STOCK, *The Philosophical Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, dans *Studi Medievali*, 3e série, 8 (1967), pp. 1-57.

73. Th.-A. AUDET, O.P., *Problématique et structure du Cur Deus Homo*, dans *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, 4e série (PIEM, XIX), Montréal-Paris, 1968, pp. 7-115.

74. Anton C. PEGIS, *St. Anselm and the Argument of the Proslogion*, dans *MSt*, XXVIII (1966), pp. 228-267.

75. N. HARING, *Thierry of Chartres and Dominicus Gundissalinus*, dans *MSt*, XXVI (1964), pp. 271-286.

étudié l'origine des mots *homiomeria* et *organica* utilisés par Guillaume de Conches dans le contexte d'une explication des éléments⁷⁶; J. R. O'Donnell établit que le *Commentaire sur l'Eneide* de Bernard Silvestre est une sorte d'encyclopédie tentant de mettre les lettres classiques au service des gens de son temps⁷⁷, alors que B. Stock montre que dans sa *Cosmographia* le même Bernard a une vision du monde essentiellement empirique d'où le mythe n'a pas été éliminé, ou, ce qui est plus probable, qu'il a une vision mythique du monde à laquelle est venu s'ajouter un intérêt naissant pour le monde réel⁷⁸; E. K. Tolan, enfin, tente de montrer que les *Metalogicon* et *Policraticus* de Jean de Salisbury sont des oeuvres où certaines tendances de l'humanisme médiéval sont examinées et évaluées et que, de fait, l'humanisme de Jean se tient à l'intérieur de frontières volontairement restreintes⁷⁹. — En ce qui concerne l'école porrétaïne, en plus des éditions de textes indiquées déjà et dues en majeure partie aux efforts infatigables de N. M. Haring, il y a à mentionner une étude de ce dernier sur l'utilisation des Pères grecs par Gilbert lui-même ainsi que par les membres de son école⁸⁰, une autre sur les emprunts faits à Gilbert par Simon de Tournai dans ses *Sentences*⁸¹, celle enfin consacrée par A. Dondaine aux écrits de la « petite école » porrétaïne, étant compris sous cette expression Adhémar de Saint-Ruf, Hugues de Honau, Pierre de Vienne et

-
76. Theodore SILVERSTEIN, *Guillaume de Conches and the Elements : Homiomeria and Organica*, in *MSt*, XXVI (1964), pp. 363-367.
75. N. HARING, *Thierry of Chartres and Dominic Gundissalinus*, dans *MSt*, XXVI (1964), pp. 271-286.
76. Theodore SILVERSTEIN, *Guillaume de Conches and the Elements : Homiomeria and Organica*, dans *MSt*, XXVI (1964), pp. 363-367.
77. J. Reginald O'DONNELL, C.S.B., *The Sources and Meaning of Bernard Silvester's Commentary on the Aeneid*, dans *MSt*, XXIV (1962), pp. 233-249.
78. Brian STOCK, *Myth and Science in the Twelfth Century : A Study of Bernard Silvester*, Princeton (N.J.), 1972, XVI-331 pp.
79. E. K. TOLAN, *John of Salisbury and the Problem of Medieval Humanism*, dans *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, 4e série (PIEM, XIX), Montréal-Paris, 1968, pp. 189-199. Sur Jean de Salisbury, voir encore l'article de B.P. HENDLEY, mentionné à la note 53.
80. Nicholas M. HARING, *The Porretans and the Greek Fathers*, dans *MSt*, XXIV (1962), pp. 181-209.
81. IDEM, *Simon of Tournai and Gilbert of Poitiers*, dans *MSt*, XXVII (1965), pp. 325-330.

Hugues Ethérien⁸². — Pierre Lombard : à celui-ci dont les quatre livres des *Sentences* ont été le manuel scolaire utilisé dans les facultés de théologie pendant quatre siècles, Ph. Delhaye a consacré, à l'occasion du huitième centenaire de sa mort, une intéressante conférence dans laquelle, après avoir fait un tour d'horizon de la matière morale telle que vue et traitée par le Lombard, il fait voir que celui-ci a développé une morale à la fois doctrinale et axée sur les valeurs positives⁸³.

Maîtres des XIIIe-XIVe siècles. — Maîtres franciscains. Le *Sapientiale* de Thomas d'York a été soumis par E. Scully à un examen d'où se dégage la conclusion que la tradition augustinienne a été dotée chez les premiers franciscains d'une métaphysique à la fois nouvelle et libérale, tirée principalement d'Aristote et des grands penseurs juifs et arabes du moyen âge⁸⁴. C'est surtout saint Bonaventure, cependant, qui a attiré l'attention des chercheurs. Au chapitre des sources, C. Bérubé a montré que Guibert de Tournai, O.F.M. et Robert Grosseteste ont été les premières sources, jusqu'ici inconnues, des doctrines de l'illumination et de la connaissance de Dieu chez Bonaventure, et avec l'aide de S. Gieben il a publié les trois chapitres les plus significatifs sur le sujet du *Rudimentum doctrinae* de Guibert⁸⁵; au plan de la chronologie, J. T. Quinn a repris le problème des dates de la vie de saint Bonaventure pour les années 1217-1257⁸⁶; au plan de la technique, G.-H. Allard a étudié la nature, le fonctionnement, les limites et les aires d'applications de la *reductio* bonaventurienne en y ajoutant quelques remarques sur la *resolutio*⁸⁷; au plan

82. Antoine DONDAINE, O.P., *Écrits de la « petite école » porrétaïne* (CAG 1962), Montréal-Paris, 1962, 68 pp.

83. Philippe DELHAYE, *Pierre Lombard : sa vie, ses oeuvres, sa morale* (CAG 1960), Montréal-Paris, 1961, 112 pp.

84. Edgar SCULLY, *The Power of Physical Bodies according to Thomas of York*, dans *ScE*, XIV (1962), pp. 109-134.

85. Camille BÉRUBÉ et Servus GIEBEN, O.F.M. Cap. *Guibert de Tournai et Robert Grosseteste sources inconnues de saint Bonaventure, suivi de l'édition critique de trois chapitres du Rudimentum Doctrinae de Guibert de Tournai*, dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. II, Grottaferrata (Rome), pp. 627-654.

86. John F. QUINN, *Chronology of St. Bonaventure (1217-1257)*, dans *Franciscan Studies*, 32 (1972), pp. 168-186.

87. Guy-H. ALLARD, *La technique de la « Reductio » chez Bonaventure*, dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. II, Grottaferrata (Roma), pp. 395-416.

des cheminements doctrinaux, C. Bérubé s'est arrêté au rôle que Bonaventure attribue à la philosophie dans la promotion de la sagesse, de même qu'aux rapports entre la philosophie et les autres habitus intellectuels qui constituent la sagesse chrétienne en son intégrité⁸⁸, alors que A. C. Pegis a montré que c'est volontairement que Bonaventure a choisi de vivre dans un univers augustinien plutôt que dans l'univers physique d'Aristote, et de chercher à y découvrir le chemin qui mène à Dieu par la voie illuminative déjà suivie par Augustin et Anselme⁸⁹, qu'il ne s'est pas soucié de s'assimiler la science aristotélicienne pour elle-même, mais qu'il a vécu de préférence, en tant que théologien, à la lumière de l'Écriture dans l'amour de Dieu⁹⁰. — A signaler au sujet des maîtres franciscains de la fin du XIII^e et du début du XIV^e siècle, les contributions de B. Martel sur la psychologie de Gonsalve d'Espagne dont il examine la pensée sur les structures du composé humain et sur l'activité des puissances de l'âme et chez qui il retrouve les doctrines franciscaines traditionnelles de la multiplicité des formes et de la priorité de la volonté sur l'intelligence⁹¹, de C. Bérubé sur l'histoire des preuves de l'existence de Dieu chez Duns Scot dans laquelle il émet l'hypothèse d'une évolution du docteur subtil qui serait « parti d'une méthode où l'apriorisme anselmien centré sur les perfections absolues de Dieu s'allie à un certain réalisme avicennien des natures, pour évoluer vers des positions où l'apostériorisme soi-disant aristotélico-thomiste aurait finalement un rôle déterminant » (p. 17)⁹², de P. Vignaux sur l'être comme perfection chez François de Meyronnes⁹³, de A.

88. C. BÉRUBÉ, *De la philosophie à la sagesse dans l'itinéraire bonaventurien*, dans *Collectanea franciscana*, 38 (1968), pp. 257-307.

89. Anton C. PEGIS, *The Bonaventuran Way to God*, dans *MSt*, XXIX (1967), pp. 206-242.

90. Anton C. PEGIS, *St. Bonaventure Revisited*, dans *S. Bonaventura 1274-1974. II — Studia de vita, mente, fontibus et operibus sancti Bonaventurae*, Grottaferrata (Roma), 1973, pp. 21-44.

91. Benoît MARTEL, O.F.M. Cap., *La psychologie de Gonsalve d'Espagne* (PIEM, XXI), Montréal-Paris, 1969, 208 pp.

92. Camille BÉRUBÉ, O.F.M. Cap., *Pour une histoire des preuves de l'existence de Dieu chez Duns Scot, dans Deus et Homo ad mentem J. Duns Scoti* (*Studia scholasticoscotistica*, 5), Rome, 1972, pp. 17-46.

93. P. VIGNAUX, *L'être comme perfection selon François de Meyronnes*, dans *Études d'histoire littéraire et doctrinale*, 3e série (PIEM, XVII), Montréal-Paris, 1962, pp. 219-318.

Maurer et A. Caird, enfin, sur le rôle de l'infini dans la pensée du même François de Meyronnes⁹⁴.

Maîtres dominicains. Deux études sur Albert le Grand : dans la première, F. J. Catania examine un ensemble de textes du commentaire d'Albert sur les *Sentences* du Lombard pour découvrir si, chez lui, l'infini de Dieu fait partie de son être même ou s'il doit être considéré comme extrinsèque à cet être ; Albert est rangé dans la catégorie des penseurs qui ont adopté la deuxième position⁹⁵ ; dans la seconde, L.-B. Geiger a voulu mettre en lumière l'existence chez Albert d'une conception générale où fusionnent la thèse de la vie, acte de l'âme, et celle de l'esse, acte de l'essence, position métaphysique au sujet de laquelle il y aurait intérêt à se demander si elle est l'oeuvre des penseurs du moyen âge ou simplement un emprunt à leurs prédécesseurs grecs ou arabes⁹⁶. — Thomas d'Aquin. Comme on le mentionnait plus haut, c'est la pensée de Thomas d'Aquin qui a fait l'objet du plus grand nombre d'études. On pourrait presque dire que c'est tout le spectrum philosophique qui y a passé, soit en monographies, soit en articles. Nous devons nous limiter à dire un mot des plus importants, quitte à simplement signaler les autres dans une sèche énumération. Comme instruments pour aborder et comprendre les écrits et la pensée de saint Thomas, deux contributions importantes : l'une est la présentation en version anglaise avec mise à jour bibliographique de *l'Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* de M.-D. Chenu dont la critique a abondamment reconnu la valeur et les mérites dès sa parution pour la première fois en 1950⁹⁷ ; l'autre est l'ouvrage tout récent de J.A. Weisheipl sur la vie, la pensée et les oeuvres de saint Thomas qui est replacé dans son milieu social, politique et culturel et dont l'évo-

94. Armand MAURER and Alfred P. CAIRD, *The Role of Infinity in the Thought of Francis of Meyronnes*, dans *MSt*, XXXIII (1971), pp. 201-227.

95. Francis J. CATANIA, *Divine Infinity in Albert the Great's Commentary on the Sentences of Peter Lombard*, dans *MSt*, XXII (1960), pp. 27-42.

96. L.-B. GEIGER, O.P., *La vie, acte essentiel de l'âme — l'esse, acte de l'essence d'après Albert le Grand*, dans *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, 3e série (PIEM, XVII), Montréal-Paris, 1962, pp. 49-116.

97. M.-D. CHENU, O.P., *Toward Understanding Saint Thomas*, Translated by Albert-M. LANDRY, O.P. and Dominic HUGHES, O.P., Chicago, 1964, X-386 pp.

lution intellectuelle est retracée. S'y trouve à la fin du volume un bref catalogue des oeuvres authentiques de Thomas donnant les lieux et années de composition et un bref commentaire sur chacune des oeuvres⁹⁸. Relativement à la philosophie de saint Thomas elle-même, A. C. Pegis a donné la réponse au jugement négatif porté par P. Duhem dans *Le système du monde*⁹⁹ et tenté de définir ce que fut, selon lui, cette philosophie du théologien Thomas dont nous ne savons pas à l'intérieur de quels cadres et structures il l'aurait présentée s'il l'avait écrite¹⁰⁰. En métaphysique, c'est probablement à J. Owens qu'il faut remettre la palme. Celui-ci, en effet, commençait en 1957 la publication dans *Mediaeval Studies* d'une série d'articles sur les problèmes fondamentaux de la métaphysique. On en verra la matière exacte dans la reproduction des titres que nous donnons en note¹⁰¹. On peut peut-être exprimer l'espoir que le P. Owens voudra rendre à ses lecteurs le service de publier en un volume la synthèse de la matière de ces articles! Encore en métaphysique, la recherche entreprise sur la nécessité et la contingence par G. Jalbert a abouti

98. J. A. WEISHEIPL, O.P., *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works*, New York, 1973, 464 pp.

99. Pierre DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. V, Paris, 1917, pp. 486-570.

100. Anton C. PEGIS, *St. Thomas and Philosophy (The Aquinas Lecture 1964)*, Milwaukee, 1964, 94 pp.

101. Joseph OWENS, C.S.S.R., *Common Nature: A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics*, dans *MSt*, XIX (1957), pp. 1-14; *The Accidental and Essential Character of Being in the Doctrine of St. Thomas Aquinas*, *ibid.*, XX (1958), pp. 1-40; *Thomistic Common Nature and Platonic Idea*, *ibid.*, XXI (1959), pp. 211-223; *Diversity and Community of Being in St. Thomas Aquinas*, *ibid.*, XXII (1960), pp. 257-302; *Unity and Essence in St. Thomas Aquinas*, *ibid.*, XXIII (1961), pp. 240-259; *Analogy as a Thomistic Approach to Being*, *ibid.*, XXIV (1962), pp. 303-322; *The Unity in a Thomistic Philosophy of Man*, *ibid.*, XXV (1963), pp. 54-82; *The « Analytics » and Thomistic Metaphysical Procedure*, *ibid.*, XXVI (1964), pp. 83-108; *Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas*, *ibid.*, XXVII (1965), pp. 1-22; *Aquinas and the Proof from the Physics*, *ibid.*, XXVIII (1966), pp. 119-150; *Actuality in the « Prima Via » of St. Thomas*, *ibid.*, XXIX (1967), pp. 26-46; *'Cause of Necessity' in Aquinas' Tertia Via*, *ibid.*, XXXIII (1971), pp. 21-45; *Immobility and Existence for Aquinas*, *ibid.*, XXX (1968), pp. 22-46; *Aquinas — Existential Permanence and Flux*, *ibid.*, XXXI (1969), pp. 71-92; *Judgment and Truth in Aquinas*, *ibid.*, XXXII (1970), pp. 138-158; *Metaphysical Separation in Aquinas*, *ibid.*, XXXIV (1972), pp. 287-306.

à un ouvrage remarqué¹⁰². Avant d'examiner le problème dans la suite chronologique des textes de saint Thomas, l'auteur passe en revue les positions d'Aristote, Avicenne, Avicébron, Averroès, Maïmonide, Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand et Bonaventure. L'une de ses grandes conclusions est que Thomas est passé d'une interprétation avicennienne de la question à un pur aristotélisme qu'il a prolongé et perfectionné. Les vues anthropologiques de saint Thomas ont été un autre objet de recherches importantes et valables. A. C. Pegis a tenté de dégager les facteurs qui ont été à l'origine de la conception que se fait saint Thomas de l'homme, créature intellectuelle immortelle qui pourtant incorpore en une unité parfaite l'univers de la nature et qui ne se réalise que dans un devenir¹⁰³. G. Langevin, d'autre part, « se propose de retrouver, aux différentes étapes de son développement, avec ses nuances et ses méandres, la pensée de saint Thomas sur les points d'appui que la nature offre à la grâce en l'esprit créé » (p. 17)¹⁰⁴. J. Castonguay conclut, après une recherche sur la mémoire dans la pensée ancienne et médiévale (grecs, latins, musulmans et juifs), et une étude des diverses formes de la mémoire et de la genèse de l'acte mnémonique et ses problèmes dans les textes de saint Thomas, que celui-ci, loin de présenter ce qui ne serait qu'un décalque de la pensée antérieure, a réussi une systématisation nouvelle et vraiment originale¹⁰⁵. R. Tittley, enfin, s'est adressé aux textes de saint Thomas d'abord pour préciser la nature de la passion physique proprement dite et celle de la passion animale et ensuite établir que l'Aquinat a commencé par concevoir la douleur sensible comme sensation tactile d'une lésion corporelle pour passer plus tard à la conception de cette douleur comme passion et acte de l'appétit sensible¹⁰⁶. En épistémologie, cinq articles de B. Lonergan portant sur le *verbum* chez

102. Guy JALBERT, O.M.I., *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs* (Publications sériées de l'Université d'Ottawa, LXIV), Ottawa, 1961, 256 pp.

103. Anton C. PEGIS, *At the Origins of the Thomistic Notion of Man* (Saint Augustine Lecture, 1962), New York-London, 1963, VIII-82 pp.

104. Gilles LANGEVIN, S.J., « *Capax Dei* ». *La créature intellectuelle et l'imimité de Dieu* (Studia, Recherches de théologie et de philosophie publiées par les facultés s.j. de Montréal, 20), Bruges-Paris, 1966, 144 pp.

105. J. CASTONGUAY, *Psychologie de la mémoire*, Montréal, 1963, 262 pp.

106. Rémi TITTLEY, *La douleur sensible*, Montréal, 1967, V-157 pp.

saint Thomas, parus d'abord dans *Theological Studies*, ont été reproduits après avoir été revus par leur auteur, une première fois en traduction française dans la *Bibliothèque des archives de philosophie*, une seconde fois dans l'anglais original édités par D. B. Burrell¹⁰⁷. Le P. Lonergan a préparé lui-même les introductions et épilogue aux volumes, y expliquant le but de ses recherches qui était de clarifier le sens du *verbum* dans les contextes divers où l'Aquinat en parle et la méthode qu'il a suivie pour y arriver et qu'il décrit ainsi : « C'est seulement grâce à un travail lent, qui se reprend, qui revient sans cesse sur les données, gagnant ici une petite intuition et là une autre, en suivant des fausses pistes et en profitant de beaucoup d'erreurs, en faisant de continuel ajustements et des transformations cumulatives, des suppositions, des perspectives et des concepts que l'on possède en commençant, qu'on peut espérer comprendre ce que saint Thomas a compris et ce qu'il *voulait* dire. C'est là la méthode que j'ai employée... » (p. 228). Le même thème a suscité l'étude de J. Chênevert, mais celui-ci a limité son enquête au *Commentaire sur les Sentences* et il l'élabore sous les sous-titres de « *Verbum et species intellecta* » et de « *Ratio verbi* », pour ensuite tenter de découvrir les facteurs qui ont pu déterminer l'état initial de la pensée de saint Thomas au sujet du verbe mental¹⁰⁸. Puis, c'est à l'étude de l'acte du jugement que B. Garceau s'est attaqué, étudiant de celui-ci le vocabulaire, les sources et la doctrine chez l'Aquinat¹⁰⁹. Le résultat principal auquel l'aura conduit sa minutieuse enquête sera d'avoir découvert ce qu'est pour lui la note essentielle du jugement : « Cette note essentielle, ou ce noyau de signification, c'est le discernement par une vertu cognitive de son objet propre. Dans l'activité complexe du connaître, les espèces, les concepts, les

107. Bernard LONERGAN, *La notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin* (Bibliothèque des Archives de philosophie, nouv. série, 5). Paris, 1967, X-260 pp.; IDEM, *Verbum, Word and Idea in Aquinas*, Edited by David B. BURRELL, C.S.C., London, 1968, XVIII-300 pp.

108. Jacques CHÉNEVERT, S.J., *Le Verbum dans le Commentaire sur les Sentences de saint Thomas d'Aquin*, dans *ScE*, XIII (1961), pp. 191-223 ; 359-390.

109. Benoît GARCEAU, O.M.I., *Judicium. Vocabulaire, sources, doctrine de saint Thomas d'Aquin* (PIEM, XX), Montréal-Paris, 1968, 286 pp.; voir encore IDEM, *La doctrine thomiste du jugement*, dans *RUO*, 32, 4 (1962), pp. 215*-237* ; 33, I (1963), pp. 5*-27*.

énoncés, le discours sont, pour nous, des facteurs indispensables ; mais ils n'ont de sens que parce qu'ils sont, soit l'expression, soit la condition de l'acte par lequel l'âme reconnaît ce pour quoi elle est faite : le réel dans sa valeur de vérité et de bien » (p. 254). En morale, Ch. Murin a tenté de définir ce qu'est l'*ens morale* lui-même, étude négligée par la plupart des auteurs qui traitent de philosophie morale. Son enquête se fait en deux temps : étude de l'*ens morale* par rapport aux *subjecta* des autres disciplines philosophiques (métaphysique, psychologie, savoirs pratiques, logique), puis examen poussé de l'être moral dans le contexte de l'être de raison. Au terme du cheminement dialectique parcouru, l'auteur pense avoir atteint son but qui était de « faire voir d'une façon indubitable ce que n'est pas l'être moral, et mettre l'esprit sur la piste qu'il faudrait longuement parcourir pour découvrir la nature intime de cette entité mystérieuse qui commande toute l'activité humaine et conditionne son bonheur éternel » (p. 237) ¹¹⁰. J. Tonneau, pour « comprendre pourquoi saint Thomas a pu, comme par préterition, refuser à l'obligation le premier rôle en morale et en même temps ne pas songer à nous rassurer, à s'en expliquer, à justifier ce parti » (p. 13), a examiné ce qui fait la nature de l'obligation dans l'obligation selon l'excellence, l'obligation contractuelle, l'obligation du précepte, de la loi, de la conscience ; il conclut qu'une « morale de l'obligation, même vécue sous sa forme la plus parfaite qui est la morale sous l'empire de la religion ou la sainteté, suppose toujours, si on veut l'expliquer, une morale du bien dû selon l'ordre d'une nature » (p. 126) ¹¹¹. Mentionnons enfin, toujours en morale, la nouvelle édition, revue et corrigée, de *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin. Individu et état* de L. Lachance qui a fait ressortir les positions foncièrement humaines de saint Thomas dans sa doctrine si approfondie et si nuancée des relations de l'individu

110. Charles MURIN, *Recherche sur la nature de l'être moral dans l'oeuvre de saint Thomas*, dans *Études d'histoire littéraire et doctrinale* (PIEM, XVIII), Montréal-Paris, 1962, pp. 175-237.

111. Jean TONNEAU, O.P., *Obligation et absolu en morale* (CAG 1964), Montréal-Paris, 1965, 127 pp.

112. Louis LACHANCE, O.P., *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin, Individu et État*, 2e édit., Paris-Montréal, 1965. 400 pp.

et de l'état ¹¹². Au chapitre enfin des comparaisons entre l'une ou l'autre des positions de saint Thomas et celles de philosophes modernes, trois études à signaler. La première, de B. Rioux, a pour but de confronter les pensées de saint Thomas et de Heidegger sur l'être et la vérité. Au terme de son cheminement à travers la vérité du « Dasein » et de l'être chez Heidegger, à travers la vérité du jugement et celle de l'être chez Thomas, à travers sa conclusion critique dans laquelle les points forts et faibles de l'un et l'autre penseur sont signalés et confrontés, l'auteur conclut sur cette note d'une belle élévation : « ... cette méditation sur l'Être (de Heidegger) témoigne de la grandeur de l'homme en ce temps de misère. Elle rappelle l'homme à sa vocation quasi religieuse de berger de l'Être, par-delà toute volonté de puissance s'exerçant sur les choses et les hommes. Quant à nous, elle nous a stimulé à relire Thomas d'Aquin dans une perspective plus décidément ontologique (p. 259) ¹¹³. Les deux autres sont de L. Martinelli : l'une confronte l'analyse linguistique moderne à l'analyse thomiste et conclut que la seconde est en pratique constante chez Thomas comme méthode, mais qu'elle n'a pas connu le glissement insensible de la méthode vers l'objet et la transmutation de la méthode en objet ; « La grammaire, la dialectique sont impuissantes à donner la vie à une philosophie, si l'esprit n'a plus de serres sur le réel. Cette conviction inébranlable est la clef des activités d'analyse linguistique dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin » (p. 77) ¹¹⁴ ; la seconde pose la question de l'existence d'une philosophie des valeurs chez saint Thomas, le problème des valeurs étant pensé « nouveau » depuis Friedrich Nietzsche. La réponse donnée par l'auteur est catégorique : « l'oeuvre de Thomas d'Aquin présente une *ontologie*, une *psychologie*, une *logique* des valeurs » (p. 153), et à la justification de cette affirmation sont consacrées des pages denses qui prouvent qu'un problème dit « nouveau »

113. Bertrand RIOUX, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, Montréal, 1963, XI-270 pp. ; voir aussi IDEM, *La notion de vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, dans *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui* (*Recherches de philosophie*, 6), Paris, 1963, pp. 197-217.

114. Lucien MARTINELLI, *Thomas d'Aquin et l'analyse linguistique* (CAG 1963), Montréal-Paris, 1963, 79 pp.

115. IDEM, *Thomisme et valeurs*, dans *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, 3e série (PIEM, XVII), Montréal-Paris, 1962, pp. 151-174.

peut être fort ancien dans son objet, fort ancien aussi dans la diversité des réponses qu'on a formulées à son sujet ¹¹⁵.

En plus des quelques ouvrages que nous venons de mentionner, un très grand nombre d'autres travaux sur la pensée de saint Thomas mériteraient autre chose qu'une simple mention bibliographique, mais nous devons nous en tenir à leur sujet à l'énumération suivante qui aura au moins l'avantage de donner au lecteur une idée plus juste de la production des années qui nous occupent. Voici dans l'ordre alphabétique les thèmes sur lesquels il s'est fait de la recherche : l'abstraction ¹¹⁶, l'admiration ¹¹⁷, l'âme humaine ¹¹⁸, l'analogie ¹¹⁹, l'appréhension ¹²⁰, l'art ¹²¹, les biens temporels ¹²², la bénignité divine ¹²³, les quatre causes ¹²⁴, la certitude ¹²⁵, la colère ¹²⁶, le concept ¹²⁷, la connaissance ¹²⁸, la

116. Cornelius J. KELLY, *Abstraction and Existence*, dans *LTP*, XXI (1965), pp. 17-42 ; Charles DE KONINCK, *Abstraction from Matter*, I, dans *LTP*, XIII (1957), pp. 133-196 ; II, *ibid.*, XVI (1960), pp. 53-69 ; *ibid.*, XVI (1960), pp. 167-188.
117. Guy GODIN, *La notion d'admiration*, dans *LTP*, XVII (1961), pp. 35-75 ; *L'admiration, principe de la recherche philosophique*, *ibid.*, pp. 213-242.
118. James P. BLEDSOE, *Aquinas on the Soul*, dans *LTP*, XXIX (1973), pp. 273-290 ; Jean RACETTE, S.J., *L'étude de l'âme humaine relève-t-elle de la philosophie de la nature*, dans *ScE*, XII (1960), pp. 105-117.
119. Ralph MINERNY, *The Ratio Communis of the Analogous Name*, dans *LTP*, XVIII (1962), pp. 9-34 ; M. GERVAIS, *Note critique : L'analogie selon saint Thomas et Karl Barth* dans *LTP*, XXIX, 2 (1973), pp. 187-192 ; M. S. O'NEILL, *Some Remarks on the Analogy of God and Creatures in St. Thomas Aquinas*, dans *MSt*, XXIII (1961), pp. 206-215 ; voir encore notes 101 et 155.
120. Voir plus bas, note 147.
121. SOEUR SAINT-MARTIN-DE-TOURS, *Pourquoi l'art doit imiter la nature*, dans *LTP*, XXI (1965), pp. 175-190.
122. Dalton J. FORBES, *Temporal Goods in the Christian Economy, A Thomistic Synthesis*, dans *RUO*, 30, 4 (1960), pp. 185*-206* ; 31, 1 (1961), pp. 39*-71*.
123. Raymond LAFLAMME, *Nature de la bénignité divine*, dans *LTP* XIX (1963), pp. 22-48.
124. Oliva BLANCHETTE, *The Four Causes as Texture of the Universe*, dans *LTP*, XXV (1969), pp. 59-87.
125. Lorenzo ROY, *La certitude en matière morale*, dans *LTP* (1963), pp. 120-170.
126. Martin BLAIS, *La colère selon Sénèque et selon saint Thomas*, dans *LTP*, XX (1964), pp. 247-290.
127. Voir plus bas, note 146.
128. Robert L. FARICY, S.J., *Connatural Knowledge*, dans *ScE*, XVI (1964), pp. 155-163 ; Louis-Emile BLANCHET, *Simple réflexions sur le désir de connaître*, dans *LTP*, XXVII (1971), pp. 7-24 ; Frederick E. CROWE,

contingence¹²⁹, la dépendance¹³⁰, le droit naturel¹³¹, l'économie chrétienne¹³², l'éducation¹³³, l'erreur¹³⁴, l'éthique¹³⁵, l'être¹³⁶, l'existence¹³⁷, l'existence de Dieu¹³⁸, l'*experimentum*¹³⁹, la fin¹⁴⁰, la foi¹⁴¹, la fonction judiciaire¹⁴², la génération¹⁴³, la grammaire spéculative¹⁴⁴, l'histoire¹⁴⁵, l'image¹⁴⁶, l'immanen-

S.J., *Saint Thomas and the Isomorphism of Human Knowledge and Its Proper Object*, dans *ScE*, XIII, (1961), pp. 167-190; Anton C. PEGIS, *Penitus Manet Ignotum*, dans *MSt*, XXVII (1965), pp. 212-226; voir également note 159.

129. Voir plus bas, note 154.

130. John N. DECK, *St. Thomas Aquinas and the Language of Total Dependence*, dans *Dialogue*, VI (1967), pp. 74-88.

131. SOEUR SAINTE-MARCELLE-D'AUVERGNE, *De la matière du droit naturel*, dans *LTP*, XXIII (1967), pp. 116-145; Philippe DELHAYE, *Courte notice sur le droit naturel*, dans *SMR*, V (1962), pp. 215-227.

132. Voir plus haut, note 122.

133. Voir plus bas, note 158.

134. Benoit GARIÉPY, *De l'utilité des erreurs*, dans *LTP*, XIX (1963), pp. 179-205.

135. Andrew WEIGERT, S.J., *A Cultural Aspect of Thomistic Ethics*, dans *RUO*, 35 (1965), pp. 91*-102*.

136. Louis LACHANCE, O.P., *Note sur l'être*, dans *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, 3e série (PIEM, XVII), Montréal-Paris, 1962, pp. 139-149; Etienne GILSON, *Virtus essendi*, dans *MSt*, XXVI (1964), pp. 1-11.

137. Voir ci-haut, note 116.

138. Harold J. JOHNSON, *Why Five Ways? A Thesis and Some Alternatives*, dans *Arts libéraux...* (voir plus haut note 52), pp. 1143-1154; voir encore ci-haut, note 101.

139. James S. STROMBERT, *An Essay on Experimentum*, dans *LTP*, XXIII (1967), pp. 76-115; XXIV (1968), pp. 99-138.

140. Guy DURAND, *Les notions de fin intermédiaire et de fin secondaire dans la tradition thomiste*, dans *ScE*, XXI (1969), pp. 371-402; David B. BURRELL, *How God Achieves His Ends according to Saint Thomas Aquinas*, dans *ScE*, XIV (1962), pp. 461-475; voir plus bas, note 170.

141. R. BELLEMARE, O.M.I., *Credere. Note sur la définition thomiste*, dans *RUO*, 30, I (1960), pp. 37*-47*.

142. Voir plus bas, note 152.

143. Oliva BLANCHETTE, *The Order of Generation and Time in the Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, dans *LTP*, XXII (1966), pp. 45-72.

144. Francis A. CUNNINGHAM, *Speculative Grammar in St. Thomas Aquinas*, dans *LTP*, XVII (1961), pp. 76-86.

145. Jean LANGLOIS, S.J., *Premiers jalons d'une philosophie thomiste de l'histoire*, dans *ScE*, XIV (1962), pp. 265-291; *La catégorie moderne de l'histoire et le thomisme*, dans *Dialogue*, VII, 1 (1968), pp. 66-77.

146. Stanilas BRETON, *Image, schème, concept*, dans *ScE*, XV (1963), pp. 7-20.

ce¹⁴⁷, l'indéterminisme¹⁴⁸, l'« insight »¹⁴⁹, interprétations de textes particuliers¹⁵⁰, la législation¹⁵¹, la loi naturelle¹⁵², les mathématiques¹⁵³, la matière¹⁵⁴, la métaphore¹⁵⁵, le miracle¹⁵⁶, la morale¹⁵⁷, la musique¹⁵⁸, la négation¹⁵⁹, la névrose¹⁶⁰, les ordres religieux¹⁶¹, la participation¹⁶², la pédagogie¹⁶³, la philosophie chrétienne¹⁶⁴, la philosophie de la nature¹⁶⁵, la philo-

-
147. Germaine CROMP, *Immanence et appréhension chez saint Thomas*, dans *Dialogue*, III (1964), pp. 235-247.
148. Voir plus bas, note 154.
149. Albert R. JONSEN, « *Insight* », *Thomism, and Contemporary Philosophy*, dans *RUO*, 30, 2 (1960), pp. 102*-114*.
150. Vianney DÉCARIE, *Les rédactions successives de la secunda via de « Contra Centiles » I, 13*, dans *Dialogue*, V (1966), pp. 205-216; Anton C. PEGIS, *Saint Thomas and the Nicomachean Ethics: Some Reflections on « Summa Contra Gentiles » III, 44 § 5*, dans *MSt*, XXV (1963), pp. 1-25; Robert J. MULVANEY, *Political Wisdom. An Interpretation of Summa Theol. II-II, 50*, dans *MSt*, XXXV (1973), pp. 294-305; T.M. ROBINSON, *Averroes, Moerbeke, Aquinas, and a Crux in the De anima*, dans *MSt*, XXXII (1970), pp. 340-344.
151. Voir plus bas, note 152.
152. Joseph V. DOLAN, *Natural Law and the Judicial Function*, dans *LTP*, XVI (1960), pp. 94-141; *Natural Law and Legislation*, *ibid.*, pp. 237-264.
153. Loui-Emile BLANCHET, *La conception traditionnelle des mathématiques*, dans *LTP*, XXIV (1968), pp. 161-171; voir encore plus bas, note 154.
154. Guy PICARD, *Matière, contingence et indéterminisme chez saint Thomas*, dans *LTP*, XXII (1966), pp. 197-233; FRÈRE AUGUSTIN-GABRIEL, *Matière intelligible et mathématique*, dans *LTP*, XVII (1961), pp. 173-196; voir plus haut, note 116.
155. Ralph MINERNY, *Metaphor and Analogy*, dans *ScE*, XVI (1964), pp. 273-289.
156. Raymond LAFLAMME, *Le miracle dans l'économie de la Parole*, dans *LTP*, XX (1964), pp. 214-246.
157. Voir plus haut, note 125.
158. Jasm'n BOULAY, *Le rôle de la musique dans l'éducation*, dans *LTP*, XVII (1961), pp. 262-274.
159. Charles R. MACDONALD, *The Role of Negation in Human Knowledge*, dans *LTP*, XXI (1965), pp. 80-114.
160. Theresa M. CREM, *A Thomistic Explanation of the Neurosis*, dans *LTP*, XXIX (1968), pp. 294-300.
161. Caesarius NALPATHAMKALAM, *Teaching and Preaching Orders according to St. Thomas Aquinas*, dans *LTP*, XXIII (1967), pp. 269-305.
162. Jean LANGLOIS, S.J., « *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin* » par le P. Cornelio Fabro, dans *ScE*, XV (1963), pp. 277-290.
163. Voir plus bas, note 185.
164. André NAUD, *Le problème de la philosophie chrétienne. Eléments d'une solution thomiste*, dans *SMR*, III (1960), pp. 221-245; IV (1961), pp. 3-76.
165. Voir plus haut, note 118.

sophie politique¹⁶⁶, la piété filiale¹⁶⁷, les premiers principes¹⁶⁸, la prophétie¹⁶⁹, la prudence¹⁷⁰, la psychanalyse¹⁷¹, la recherche philosophique¹⁷², la sagesse¹⁷³, le schème¹⁷⁴, la science moyenne ne¹⁷⁵, la sensation¹⁷⁶, les sources patristiques¹⁷⁷, la spiritualité¹⁷⁸, la *Somme de théologie*¹⁷⁹, le temps¹⁸⁰, le 'tetragrammaton'¹⁸¹, la théologie¹⁸², l'universel¹⁸³, la vérité¹⁸⁴, la vertu¹⁸⁵.

-
166. Léon CHARETTE, *Philosophie politique et méthode chez saint Thomas d'Aquin*, dans *RUO*, 42, 1 (1972), pp. 83-96.
167. Joseph CHEN, *Les doctrines chrétienne et confucéenne de la piété filiale*, dans *LTP*, XIX (1963), pp. 335-349.
168. Emmanuel TRÉPANIÉ, *Sur deux premiers principes*, dans *LTP*, XX (1964), pp. 132-141.
169. Jean RICHARD, *Le processus psychologique de la révélation prophétique selon saint Thomas d'Aquin*, dans *LTP*, XXIII (1967), pp. 42-75.
170. Paul MORISSET, S.J., *Prudence et fin selon saint Thomas*, dans *ScE*, XV (1963), pp. 73-98; 439-458; Bernard MORISSET, *Le syllogisme prudentiel*, dans *LTP*, XIX (1963), pp. 62-92.
171. Michael STOCK, *Thomistic Thought and Contemporary Psychoanalysis*, dans *LTP*, XIX (1963), pp. 350-360.
172. Voir plus haut, note 117.
173. Voir plus bas, note 182.
174. Voir plus haut, note 146.
175. Louis RASOLO, S.J., *Science moyenne et thomisme*, dans *ScE*, XIX (1967), pp. 215-230.
176. Voir plus bas, note 178.
177. Camille DOZOIS, *Sources patristiques chez saint Thomas d'Aquin*, dans *RUO*, 33, 1 (1963), pp. 28*-48*; 33, 2 (1963), pp. 145*-167*; 34, 4 (1964), pp. 231*-241*; 35, 2 (1965), pp. 73*-90*.
178. Thomas FEELEY, « *Spirituality* » and *Sensation*, dans *LTP*, XXI (1965), pp. 191-225.
179. Thomas-André AUDET, O.P., *Approches historiques de la Summa theologiae*, dans *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale* [3e série] (PIEM, XVIII), Montréal-Paris, 1962, pp. 7-29; André HAYEN, S.J., *La structure de la somme théologique et Jésus*, dans *ScE*, XII (1960), pp. 59-82.
180. Voir plus haut, note 143.
181. Armand MAURER, *St. Thomas on the Sacred Name Tetragrammaton*, dans *MSt*, XXXIV (1972), pp. 275-286.
182. Philip McSHANE, S.J., *Theology and Wisdom*, dans *ScE*, A1963Q, pp. 419-438; Anton C. PEGIS, *St. Thomas and the Coherence of the Aristotelian Theology*, dans *MSt*, XXXV (1973), pp. 67-117.
183. Ronald McARTHUR, *Universal in praedicanda, Universal in causanda*, dans *LTP*, XVIII (1962), pp. 59-95.
184. Michael J. LAPIERRE, S.J., *Aquinas's Interpretation of Anselm's Definition of Truth*, dans *ScE*, XVIII (1966), pp. 413-441; Armand MAURER, C.S.B., *St. Thomas and Eternal Truth*, dans *MSt*, XXXII (1970), pp. 91-107.
185. Jasmin BOULAY, *Quelques notes à propos des vertus morales*, I, dans *LTP*, XVI (1960), pp. 20-52; II, *ibid.*, pp. 265-277; J. LEDUC, *Implications*

Les travaux sur les maîtres dominicains postérieurs à saint Thomas ont porté sur des points de détail. L. Kennedy a tenté d'établir que Jean de Mechlin, et non Ulrich de Strasbourg, serait l'auteur du traité *De homine* contenu dans la *Summa de bono* d'Ulrich¹⁸⁶. B. Braswell croit qu'en plus de saint Thomas un second auteur, peut-être Boèce de Dacie, aurait utilisé la revision de la traduction des *Seconds analytiques* qui aurait très probablement été réalisée par Guillaume de Moerbeke¹⁸⁷. E. B. Allen a étudié les positions de Hervaeus Natalis sur l'unicité de l'esse chez le Christ et l'infinité du pouvoir divin, positions qui confir-

théologiques de la vertu d'après saint Thomas d'Aquin, dans *SMR*, III, 2 (1960), pp. 201-219; IDEM, *Implications pédagogiques de la vertu d'après saint Thomas d'Aquin*, dans *SMR*, V (1962), pp. 229-245; VI (1963), pp. 3-32. — Bien que l'histoire moderne et contemporaine du thomisme ne fasse pas partie de ce *Bulletin*, voici, pour ceux qu'intéresserait la question, quelques travaux aussi bien d'auteurs sympathiques à la survivance du thomisme que d'auteurs franchement partiaux et hostiles : Anton C. PEGIS, *Thomism as a Philosophy (The McAuley Lectures, 1960)*, West Hartford, Conn.), 1961, pp. 15-30; Rodrigue NORMANDIN, O.M.I., *Présence de saint Thomas d'Aquin*, dans *RUO*, 30, 2 (1960), pp. 121-126; Mgr Régis JOLIVET, *De l'actualité de saint Thomas*, dans *ScE*, XV (1963), pp. 325-349; Anton C. PEGIS, *The Middle Ages and Philosophy. Some Reflections on the Ambivalence of Modern Scholasticism (The First James Roosevelt Bayley Lecture, Seton Hall University)*, Chicago, 1963, XVI-102 pp.; André DAGENAIS, *Vingt-quatre défauts thomistes*, Montréal, 1964, 206 pp.; Lucien LELIÈVRE, *L'enseignement du thomisme dans les collèges classiques*, Montréal, 1965, 241 pp.; Etienne GILSON, *On the Art of Misunderstanding Thomism (The McAuley Lectures, 1966)*, West Hartford (Conn.), 1966, pp. 33-44; Anton C. PEGIS, *Catholic Intellectualism at the Crossroad (The McAuley Lectures, 1966)*, West Hartford (Conn.), 1966, pp. 3-17; IDEM, *Thomism 1966*, *ibid.* 19-31; Jean RACETTE, *Thomisme ou pluralisme? Réflexions sur l'enseignement de la philosophie*. Préface de Jean LACROIX (*Essais pour notre temps*, 8), Bruges-Paris — Montréal, 1967, 129 pp.; Fernand VAN STEENBERGHEN, *Le retour à saint Thomas a-t-il encore un sens aujourd'hui?* (*CAG* 1967), Montréal-Paris, 1967, 61 pp.; Pierre THIBAUT, *Savoir et pouvoir, philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle (Histoire et sociologie de la culture, 2)*, Québec, 1972, XXVIII-252 pp.

186. Leonard A. KENNEDY, C.S.B., *The « De Homine » of Ulrich of Strasbourg*, dans *MSt*, XXVII (1965), pp. 344-347.

187. Bruce BRASWELL, *The Use of William of Moerbeke's Recension of the « Posterior Analytics » : a Second Instance*, dans *MSt*, XXIV (1962), pp. 371-374.

meraient que leur auteur fut un essentialiste plutôt qu'un existentialiste¹⁸⁸.

Maîtres séculiers. Peu de chercheurs canadiens ont consacré leurs efforts à des recherches sur les maîtres séculiers des XIII^e-XIV^e siècles. Il faut signaler le court aperçu de R. C. Dales sur les vues de Robert Grosseteste sur l'astrologie¹⁸⁸, deux intéressantes études sur Dante, l'une de J. Pépin qui examine les notions et la théorie de l'allégorie chez Dante, ses interprétations allégoriques de la culture païenne et de la Bible, enfin l'expression allégorique elle-même¹⁹⁰, la seconde de E. Gilson qui tente de faire de la lumière sur la nature de ces êtres que Dante à la suite de Virgile appelait des ombres¹⁹¹; une note dans laquelle A. Maurer et W. Dunphy montrent que les nouvelles œuvres de Siger découvertes dans les ms *Vienne, Bibliothèque nationale lat. 2330* par A. Dondaine et L.-J. Bataillon sont de première importance pour le développement des études sigériennes¹⁹²; une étude de A. C. Pegis de la question *Utrum esse Deum possit fieri notum homini alia via quam ex creaturis* posée et discutée par Henri de Grand dans les a. 22, qu. 25, qu. 23 de sa *Summa quaestionum ordinariam theologiae* et dont la solution serait, dans l'idée de son auteur, la seule preuve adéquate conduisant à poser l'existence d'un rêve, unique dans son existence même¹⁹³; un exposé par P.-E. Langevin de la position de Godefroid de Fontaines sur la

188. Elliott B. ALLEN, C.S.B., *Hervaeus Natalis: an Early « Thomist » on the Notion of Being*, dans *MSt*, XXII (1960), pp. 1-14.

189. Richard C. DALES, *Robert Grosseteste's Views on Astrology*, dans *MSt*, XXIX (1967), pp. 357-363.

190. Jean PÉPIN, *Dante et la tradition de l'allégorie* (CAG 1969), Montréal-Paris, 1970, 164 pp.

191. Étienne GILSON, *Dante's Notion of a Shade: Purgatorio XXXV*, dans *MSt*, XXIX (1967), pp. 124-142.

192. William DUNPHY, and Armand MAURER, C.S.B., *A Promising New Discovery for Sigerian Studies*, dans *MSt*, XXIX (1967), pp. 364-369.

193. Anton C. PEGIS, *Toward a New Way to God: Henry of Ghent*, dans *MSt*, XXX (1968), pp. 226-247; XXXI (1969), pp. 93-116; *Henry of Ghent and the New Way to God*, III, dans *MSt*, XXXIII (1971), pp. 158-179. — Sur l'utilisation des théories de la connaissance d'Henri de Grand et de Duns Scot par Gianfrancesco Pico au XVI^e siècle, voir Charles B. SCHMITT, *Henry of Ghent, Duns Scotus and Gianfrancesco Pico on Illumination*, dans *MSt*, XXV (1963), pp. 231-258.

nature de la liberté humaine¹⁹⁴ ; une synthèse, enfin, par J.A. Weisheipl de la vie et des oeuvres des Maîtres de Merton College Walter Burley, Thomas Bradwardine, William Heytesbury, John Dumbleton, Richard Swineshead, ainsi que de celles de Guillaume d'Ockham sans l'apport duquel les contributions à la logique et à la physique des premiers ne peuvent être appréciées avec justesse et exactitude¹⁹⁵.

Institut d'études médiévales
Université de Montréal

¹⁹⁴. Paul-Émile LANGEVIN, S.J., *Nécessité ou liberté chez Godefroid de Fontaines*, dans *ScE*, XII (1960), pp. 175-203.

¹⁹⁵. James A. WEISHEIPL, *Ockham and Some Mertonians*, dans *MSI*, XXX (1968), pp. 163-213.

Utopie et liberté

Jacques D'Hondt

Volume 1, numéro 2, octobre 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203018ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203018ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

D'Hondt, J. (1974). Utopie et liberté. *Philosophiques*, 1 (2), 141–156.
<https://doi.org/10.7202/203018ar>

INTERVENTIONS

UTOPIE ET LIBERTÉ

par Jacques D'HONDT

On a dès longtemps soupçonné l'utopie de dissimuler sa véritable nature sous un air bohème. Il suffit d'une douce violence pour lui faire avouer des origines et une résidence.

Mais n'échange-t-on pas alors un mensonge contre une illusion ? Le dernier refuge de l'utopie reste peut-être encore à découvrir.

Le double jeu de l'utopie

Elle naît d'un sentiment de servitude et d'une fièvre de liberté. Elle vise l'émancipation de l'homme sans disposer des moyens utiles, et, pour remporter tout de même une victoire, elle consent à payer un prix exorbitant : la plénitude concrète contre un mirage !

Elle rompt radicalement toutes les amarres, et d'abord l'espace, avec sa principale épissure, le temps. Comment s'assurer une plus grande liberté de manoeuvre ?

Ce qui ne prétend exister nulle part ne se soumet à rien. L'absence garantit aussi la sécurité : la route des miasmes est coupée.

De cette manière ce qui est libre et sain se dispense d'exister : le rationnel n'est pas réel. L'utopie récuse les conditions premières de la présence et elle s'enchanté de sa liberté négative. Parvient-elle toutefois à masquer longtemps la mauvaise foi de son procédé ? L'imagination, fière de congédier l'espace, se montre bien incapable de construire hors de lui. Ses moindres châteaux

sont en Espagne. C'est dans des métaphores spatiales qu'elle affiche son reniement.

Quelle timidité, auprès de l'audace des religions, qui exilent la liberté dans un au-delà ! Quelle modestie, auprès de la démesure des philosophies qui, pour mieux voler, croient-elles, suppriment la résistance de l'air ! Le philosophe théorise librement dans le vide. Ses abstractions liquident le temps et l'espace beaucoup plus brutalement que ne le ferait l'utopie la plus effrontée. Ses « maisons de coucous dans les nuées » conceptuelles s'affranchissent même de l'image !

Dans l'utopie, l'absence de lieu voudrait tenir, si l'on ose dire, toute la place. Elle désire la discontinuité absolue, sans grande chance de l'obtenir : qu'il n'y ait *aucun rapport* entre le désordre social établi et l'harmonie à laquelle elle aspire — et surtout pas une relation génétique ! Le monde mauvais n'aura pas le droit d'engendrer le monde meilleur. Faisons table rase et repartons de zéro !

Mince velléité ! L'impuissance de l'utopie se trahit en tout domaine. Et déjà dans le fait que son *nulle part* ne lui sert souvent que d'*alibi* : « ne me persécutez-pas, je rêve seulement. Critiques sérieux, abstenez-vous ! Je ne suis là pour personne ».

Mais ni les amis ni les adversaires ne se laissent convaincre par cette palinodie. Ils n'accordent d'intérêt qu'à la démarche décidée de l'utopie, à ses descriptions précises, parfois aussi vivantes que celles d'un reportage. Elle restaure dans l'imaginaire les conditions de possibilité dont elle fait fi ordinairement. Elle se pourvoit d'une sorte de crédibilité.

Aussi comporte-t-elle le plus souvent, et paradoxalement, des indications de parcours, des itinéraires, des relais. Elle s'ingénie à baliser le chemin qui ne mène nulle part. Les dénigreurs de l'espace sont des maniaques du déménagement et de l'émigration !

L'utopie voudrait jouer de la rupture radicale, mais elle ne parvient pas à la penser, encore moins à la provoquer. Alors elle en rabat de ses prétentions premières. Elle se contentera d'un site écarté, de la distance à la place de l'absence. Elle recherchera les

abbayes désaffectées, les vallées perdues, les continents lointains, et, surtout, les îles. A défaut, elle acceptera de camper sur une péninsule.

Que la mer sépare l'idéal du réel ! Mais il faudrait d'abord, pour cela, que l'utopie convertisse les flots à cet usage. Un Dieu, dans sa sagesse, dit-on, a divisé la terre par des océans. Sans succès ! Ce que les dieux proposent, les hommes en disposent. La mer ménage des médiations que l'utopiste lui-même ne dédaigne pas d'exploiter : il navigue, il colonise. Il n'oublie pas de donner de ses nouvelles, par la première frégate !

Le pouvoir de l'imagination n'est que l'imagination d'un pouvoir.

La positivité de l'utopie

Il n'est guère besoin de démontrer l'existence du lien de l'utopie au réel. Certes, à un ordre social mal élucidé, l'utopiste prétend substituer ses affabulations. Il annonce la meilleure des sociétés nouvelles sans trop se soucier d'évacuer la société périmée. Il forge donc des représentations fantastiques.

De ce fait, l'utopie fonctionne souvent comme idéologie sédative : pendant que l'on rêve, les choses suivent leur cours. Mais elle ne remplace pas toujours l'opium. Il lui arrive d'être tonique.

La fabulation qui l'engendre obéit elle-même, en effet, à des contraintes profondes : confie-moi tes rêves, je te conterai ta misère. Les hommes ne délirent que lorsque le monde a de la fièvre.

Les désirs qui suscitent l'utopie tourmentent vraiment l'humanité, ils naissent dans ce monde et de ce monde. L'utopiste les éprouve et les prélève, mais ne les crée pas. Leur satisfaction imaginative n'a rien de surnaturel. De quel autre monde pourraient donc surgir magiquement les prestiges d'un autre monde ?

L'utopiste traduit à sa manière une carence et une insatisfaction qui restent insensibles, ou peu sensibles, aux esprits simplement positifs. Il voit, dans son époque, des aspects négatifs qui échappent au regard orienté du positiviste, et il fait appel à des

suppléants fictifs. Les contradictions et les absurdités vécues, il les ressent et les juge comme un mal dépourvu de toute contrepartie, et, manichéen, il voudrait remplacer ce mal par un bien.

Aussi, même dans ses affirmations péremptoires et dans ses descriptions animées, quelque style qu'elle adopte, la pensée utopique ne perd-elle jamais son caractère essentiellement critique. Il ne faut pas s'y tromper : le tableau positif de ses visions n'est que l'habile traduction d'une négation. Elle dénonce, elle blâme, elle attaque, même si elle n'a pas l'air d'y toucher.

Toutefois, sa critique, ainsi enveloppée, se présente comme extérieure. Elle oppose abruptement l'autre au même. Elle souligne les différences, mais elle ne les aiguise pas jusqu'à la contradiction. Elle porte un jugement comme si elle était étrangère à la chose jugée, comme si elle n'en participait pas. Elle n'a que le pressentiment de la profondeur, et elle veut supprimer ce qui, sans qu'elle s'en aperçoive, est en voie de se supprimer soi-même. Elle creuse, à l'écart, la tombe des iniquités et elle n'entend pas s'élever de ces iniquités mêmes le chant joyeux des fossoyeurs.

Elle reste pourtant rattachée à ce qu'elle réprouve plus étroitement qu'elle ne le croit. On la tient en lisières. On lui prépare sa nourriture. C'est sur les chantiers publics qu'elle chaparde les matériaux de ses fables. Elle voudrait proposer l'inoui, elle n'agence souvent que des vieilleries. Parfois, elle met à nouveau en vitrine une marchandise vétuste, à peine époussetée.

En fait de surprise, la réalité dépasse toujours la fiction. C'est le passé qui s'offre d'abord à nous comme l'inconcevable, ou l'inimaginable, et nous nous habituons difficilement à lui. Aucun surréaliste n'aurait su inventer le culte d'Anubis ou le Droit romain.

Dans l'effort le plus extrême d'innovation, la chimère emprunte ses contours à la négation systématique de l'apparence présente : « De mort, il n'y en aura plus ; de pleur, de cri, et de souffrance, il n'y en aura plus, car l'ancien monde s'en est allé ! »

Il ne s'en est pas allé. L'idéal fait partie du réel. Les utopistes expriment leur lieu, leur temps, leur milieu, et, souvent, ils les expriment mieux que ne le feraient des positivistes. On ne peut

aucunement se fier aux analyses que ceux-ci ont données, à chaque époque, de la société dans laquelle ils vivaient. Au contraire, la plupart de ceux que l'on tenait en leur temps pour des utopistes ont fait preuve de perspicacité. Platon, dans sa *République*, a mieux saisi que beaucoup de ses contemporains la vraie nature de la Cité grecque : « La *République* de Platon, qui est l'image proverbiale d'un idéal vide, ne saisit essentiellement rien d'autre que la moralité grecque. Il a eu conscience d'un principe plus profond qui faisait brèche dans cette moralité, mais qui, à ce degré, ne pouvait être qu'une aspiration insatisfaite »¹.

La définition selon laquelle l'utopie serait « la doctrine fantastique d'un ordre social sans base réelle » a donc besoin de compléments. L'utopie ne se soucie d'aucune base sociale, mais cela ne signifie pas qu'aucune base sociale ne se soucie d'elle. Il lui faut bien un support. L'aveuglement de l'utopiste ne saurait nous abuser : en fait, en étudiant une utopie ancienne nous dégageons assez aisément son enracinement social et politique, et, grâce à elle, nous parvenons à mieux connaître l'esprit du temps et la structure de la société.

Mais l'utopie trahit d'une autre manière sa positivité : quelle que soit sa nostalgie d'un ailleurs, elle ne renonce que bien rarement à intervenir *hic et nunc*. Elle le fait parfois en cachette, parfois sans vergogne. Déchirée, incertaine, elle appelle à l'évasion, mais, dans le même temps, elle incite à l'intervention. Elle veut être prise au sérieux au moins à moitié. La comparaison qu'elle institue entre un monde meilleur qu'elle fait miroiter, et un monde mauvais, qu'elle discrédite, réveille déjà le goût d'agir.

L'usage du mot *utopique* prend donc un sens polémique, tout à fait usuel. On est toujours l'utopiste de quelqu'un. Les positivistes ne s'emporteraient pas si hargneusement contre des contes de fées, anodins. Il existe bien des catégories de fantastique, et il est subversif de pousser certains hommes à rêver, quand il s'agit de certains rêves.

L'utopiste ne se confond pas avec n'importe quel fantaste. Pour bien marquer la différence qui le singularise, il entreprend

1. HEGEL, *Philosophie du Droit*, Préface, Trad. Kaan, 1940, p. 29.

parfois la réalisation de son projet nébuleux. Il boucle son havre-sac, et, suivi de la troupe des disciples, il embarque. Il exporte ses idées méprisées, mais il escompte bien les réimporter un jour glorieusement.

La déception, bien sûr, le guette. Il va inutilement chercher fortune idéologique en pays lointain : comme si la révolution pouvait consister en une promenade de quelques hommes sur la terre ! Comme si l'on plantait la justice sur une terre vierge à la manière d'un drapeau !

Il n'est que trop facile, et légitime, de reprocher à l'utopie sa naïveté mêlée de rouerie, et bien d'autres défauts.

Ceux qui émigrent découvrent d'autres paysages mais n'installent pas d'autres civilisations. Ou bien ils s'adaptent à celle qui les accueille, ou bien ils installent en pays désert le régime auquel ils ont voulu se dérober. On n'emporte pas la patrie à la semelle de ses souliers, mais on véhicule certainement un mode de production et des rapports sociaux déterminés dans sa boîte à outils. Ou bien on les maintiendra, sous un autre climat, ou bien on échouera. A peine arrivés sur la lune, les cosmonautes y déballent leurs superstitions. Un homme d'expérience nous en avertit : « On ne part pas ! » (Rimbaud). De ce point de vue, il en va des sociétés comme des épistémies, leurs conjointes : pour elles, tout se joue toujours sur place.

L'utopie fait peu de cas de l'héritage et des moyens disponibles. Il s'agit de cécité plutôt que de négligence : elle ne voit pas correctement la structure sociale, et ne discerne pas les médiations qui s'activent en elle.

Alors, *Fiat justitia!* Un autre monde surgira ! L'utopiste travaille dans l'inconditionné. Il n'existe pas, dans ce qui se dissout et meurt, les forces naissantes qui inaugureront une nouvelle vie. Il court-circuite les médiations. Reconnaissons-le : l'époque où fleurit l'utopie est en général celle où ces médiations ne se manifestent, sporadiquement, que comme des esquisses hésitantes, à peine discernables.

La portée politique d'une utopie ne saurait donc être appréciée sans une référence précise à son lieu historique. Selon les

dates et les circonstances, le même système utopique peut participer d'une idéologie révolutionnaire, ou réactionnaire, ou quiescente. La plupart du temps, il s'en tient au *Sollen* dont Hegel dénonçait la vacuité et la vanité.

La critique utopiste ne garde de sérieux qu'autant qu'elle n'est pas surclassée par une pensée globale du processus historique. C'est un pressentiment que la science et l'action discréditent en fondant une prévision et un plan.

Cette déchéance fatale reclasse l'utopie mais ne l'oblitére pas. Sans un tel préalable, la science ne naîtrait jamais. Marx a emprunté littéralement les mots d'ordre ultimes de son programme à des utopistes qu'il vénérât comme les « patriarches du socialisme ». Cela ne l'empêchait pas de combattre l'utopie en tant que telle, et, surtout, d'accabler, parfois avec violence, ses survivances anachroniques.

L'utopie de la positivité

Toutefois, la condamnation scientifique de l'utopie n'entraîne pas du tout l'absolution de ses adversaires ! On l'oublie trop souvent, et cet oubli mériterait une analyse.

Pourquoi le jugement, même rétrospectif, reste-t-il partial en cette affaire ? Il favorise injustement le positivisme.

Or celui-ci se révèle, à l'usage, tout aussi fantastique que l'utopisme. Thomas More, le téméraire, divaguait-il donc plus que ses contemporains timorés ou sanguinaires ? Ceux-ci croyaient s'en tenir à la réalité. Mais leur bon sens les mystifiait cruellement, et, pour connaître leur époque, maintenant, nous ne recourons guère à leur témoignage. L'ordre social dont ils se satisfaisaient, ils ne le saisissaient que dans des représentations illusoire, dans une fausse conscience. De plus, ils en admettaient à la fois la cohérence indissoluble et l'éternité, ils ne prévoyaient aucunement les crises qui allaient bientôt le secouer et l'abattre, ils n'imaginaient même pas qu'autre chose fût possible. Ils pratiquaient le culte du fait accompli, mais ne constataient pas leur propre ignorance. Ils ne comprenaient rien, et leur nom n'échappe à l'oubli que parce que More les a affrontés.

Les adversaires de Cabet s'estimaient plus « réalistes » que lui, et ils se moquaient du pauvre illuminé. Mais n'insulte pas qui veut ! *Quid rides, fabula de te narratur* ! Toute leur pensée se déployait *dans* le fantastique, et même dans le fantasmagorique, si étrangère au réel, si erronée qu'elle a perdu tout intérêt. Se souvient-on des « idées » régnantes de Charles X ou de Louis-Philippe ? Autant en emporte la moindre brise de l'histoire !

Qui donc errait le plus, de Fourier ou des esprits soi-disant rassis qui le narguaient ? On lui reprochait de demander l'impossible. Mais ses critiques ne pensaient eux-mêmes que *dans* l'impossible. Quelle signification, quelle valeur ont conservées les « théories » libérales au nom desquelles on le réprouvait, et qui ont toutes fait fiasco ? Qui donc considère encore Jean-Baptiste Say comme un penseur qui, après les divagations utopistes de sa jeunesse, aurait reconnu les choses telles qu'elles étaient, alors que Fourier, de son côté, aurait déliré sans fin ?

Dans un passage saisissant du *Capital*, Marx dénonce la mystification dont sont victimes, à son avis, les économistes positivistes, des contemporains de Cabet ou de Fournier : ce qui se présente à leur conscience obnubilée, c'est « le monde enchanté et inversé, le monde à l'envers où Monsieur le Capital et Madame la Terre (...) dansent leur ronde fantomatique » ¹.

Les positivistes s'abandonnent sans inquiétude à leurs lubies. Si l'on consent à appeler utopie « un genre littéraire qui édifie des sociétés imaginaires », alors presque toute la littérature sociale et politique, du moins jusqu'à la moitié du XX^{ème} siècle, relève de ce genre. De nos jours, certains s'enhardissent jusqu'à prétendre que Marx lui-même n'aurait pas réussi à s'en dégager tout à fait ! ...

Le bon sens privilégie l'aspect positif de la réalité, les fonctionnements corrects que l'on y peut isoler, et, plus généralement, la pellicule des apparences immédiates. Il ne soupçonne pas qu'il y a un revers de ces apparences, que le positif implique le négatif, que les choses ont une profondeur. Il s'endort sur la surface plate du monde, et, pour des raisons que l'on pourrait dévoiler, *l'en soi* qui se dissimule sous l'apparence lui reste inconnu. Son regard ne se dirige que vers les faits, vers ce qui est déjà

fait, insensible à ce qui aspire à être, à ce qui reste à faire, à ce qui point.

La complaisance au fantastique ne caractérise donc pas l'utopisme plus que le positivisme. L'un n'est pas plus libre que l'autre.

La même galère

Les hommes d'une même époque soutienne dans une même citadelle épistémologique le siège de leurs souvenirs. Avec le temps ils deviennent les prisonniers de leurs propres remparts.

Les pensées d'un utopiste et d'un positiviste contrastent beaucoup moins, s'ils sont contemporains, que les types de pensée de deux époques différentes. Il faut bien que les utopistes et les positivistes pensent la même chose, quoique de manière différente, pour s'y intéresser ensemble. Ils mettent en commun le champ de bataille et l'enjeu. Ils se fournissent chez le même armurier.

Ils éprouvent sans doute la même perplexité devant le fétichisme primitif, mais ils se comprennent mutuellement assez pour se combattre. Une sorte de complémentarité les relie. Le sage Utopus ne feuillette pas, sur son île, un autre dictionnaire que celui de More et d'Erasme.

Renonçons donc à établir une coupure *absolue* entre l'utopie et la positivité. Leur différence s'efface, après quelques siècles. Quand nous les contemplons du haut de notre épistémie nouvelle, elles paraissent également aberrantes.

Nous ne pouvons toutefois les confondre entièrement. Qu'est-ce donc qui les distingue et surtout, qu'est-ce qui les distinguait en leur temps ?

C'est comme si, à la fois inséparables et opposées, elles se partageaient une tâche trop lourde pour un seul ouvrier. L'utopiste et le positiviste profitent d'une division du travail, et en même temps ils en pâtissent. L'un laboure le positif, à un bout du champ et l'autre creuse le négatif, à l'autre bout, tous deux oublieux de l'unité des deux pôles, tous deux asservis à leur besogne parcelnaire, ignorants de leurs propres limites, captifs et indispensables :

« *La vie*
Le réel et l'imaginaire
Sont ses deux mains et ses deux yeux »²

Un jour peut-être ces deux yeux se fondront-ils en un seul regard. Mais, en attendant qu'une synthèse restaure cette unité première en la transfigurant dans un *surrationalisme* auquel avait songé Bachelard, chacun continue de porter des jugements abstraits et unilatéraux.

L'utopiste, vivant dans l'ombre, ne la reconnaît pas comme le double négatif de la clarté. Le positiviste, ne tolérant que la lumière, perd la moitié de soi-même.

Tous deux omettent l'essentiel, le dynamisme de l'essence, la germination, la positivité du négatif que le monde engendre et qui, à la longue, le transforme. Ils méprisent les germes, réconfortants ou désespérants. « L'impatience demande l'impossible : atteindre le but sans les moyens », dit Hegel³. On pourrait ajouter : « La paresse demande aussi l'impossible : qu'il n'y ait pas de but ni de moyens ».

L'utopiste bricole un paradis, plus ou moins séduisant, affranchi de toute oppression et de toute humiliation. Mais il n'envisage pas que la condition humaine puisse être modifiée par les hommes qui la subissent. Alors, il leur octroie souverainement la liberté et la dignité, le bonheur. Une telle dotation gratuite contient pourtant la négation même de la liberté : celle-ci n'appartient qu'à ceux qui la gagnent. L'utopiste ne récupère rien dans le monde en perdition : en fin de compte ce monde le récupérera, comme il récupérera aussi le positiviste.

D'autres signes révèlent la parenté de ces deux rivaux, malgré leur opposition, ou plutôt à cause d'elle. D'abord, quelle que soit leur affectation de dégoût réciproque, l'utopisme et le positivisme se mêlent dans les oeuvres d'un même auteur de la manière la plus réjouissante. Par une grâce exceptionnelle ils réussissent même, épisodiquement, de somptueuses synthèses : une coïncidence momentanée avec le processus réel.

2. Paul ELUARD : *Le Château des pauvres*.

3. *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier-Montaigne 1966 p. 73.

Mais même lorsqu'ils prennent leurs distances, ce n'est que synchroniquement. Diachroniquement, ils se renversent communément l'un dans l'autre, laissant alors tomber les masques.

On l'a trop souvent noté : « Les utopies ne sont que des vérités prématurées » (Lamartine). Les navettes courent maintenant toutes seules, les poules ont des dents. Prenons acte de la réalisation de mainte utopie, même si elle s'accompagne de surplus imprévus et indésirables.

Par contre, on fait généralement silence sur ce qui est le plus intéressant : les théories « positives », et en particulier les acquis scientifiques, prennent, avec le temps, une allure tout à fait fantastique. La pensée conservatrice, presque toujours dominante, préfère ne pas se souvenir de ce destin, qui préfigure son propre avenir.

A bien des égards, les hommes, jusqu'à nos jours, ont vécu dans la réalité et pensé dans l'illusion, les pieds dans la boue et la tête dans les nuages. Peut-être cette mystification les a-t-elle aidés à vivre. Auraient-ils supporté, sans elle, leur condition à la fois odieuse et nécessaire ?

Nous ne retenons pour vraie, ou pour acceptable, aucune des conceptions globales de l'existence qui se sont succédées jusqu'à nous au long des millénaires. A peine parvenons-nous, au prix d'un long effort, à les repérer, et à les comprendre partiellement : « Nous ne pouvons tout de même pas partager les sentiments des Grecs lorsqu'ils se prosternent devant Jupiter ou Minerve ! Pas plus que nous ne pouvons comprendre les sentiments d'un chien »⁴. En vieillissant l'essentiel perd son sens.

Un projet devient utopique quand la nécessité l'abandonne, et elle l'abandonne fatalement quand son heure est venue. La société réelle rajuste alors ses vêtements, et elle range dans des musées les plus beaux des rêves surannés. Si ce spectacle réchauffe quelques nostalgies, il ne suscite plus de drames.

4. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire, Introduction in WERKE* (éd. Hoffmeister), Hambourg, Meiner, 1955, pp. 13-14.

Le lieu de l'utopie

Les changements se produisent donc sur place. Dans quel « ailleurs » pourrait s'effectuer la mutation du positif en négatif, ou la révolution qui bouleverse un ordre social ?

Or l'utopiste n'espère pas qu'un autre monde survienne *dans* ce monde-ci. Il ne s'y attend pas empiriquement et il ne conjecture pas méthodologiquement cette éventualité. En cela il ne se montre pas meilleur dialecticien que le positiviste. La dialectique lui rendrait insupportable l'idée d'une rupture radicale, elle l'inviterait heuristiquement à rechercher des médiations dans la réalité, et, si elles n'y sont pas visibles, à les y présupposer : elles doivent y exercer leur action, même si elles se cachent. Il n'y a rien qui ne contienne en soi son contradictoire, avec lequel il forme une unité. Mais l'utopiste cède à la tentation du dualisme, ou même du pluralisme.

Le changement ne se réduit pas à une substitution : un clou chasse l'autre, une diapositive s'éclipse devant la suivante. Seuls des fragments intellectuellement ou manuellement manipulés peuvent donner l'illusion d'une substitution abrupte — à condition d'oublier l'intelligence et la main manipulatrices. Sans médiations, la catastrophe serait un miracle. La stroboscopie restitue l'image changeante de l'enchaînement vivant.

La société, comme connexion de rapports sociaux, ne déménage jamais. Elle se renverse en son contraire, spontanément, ou avec l'aide de ses membres. Elle ne change pas de lieu, mais change en son lieu. Le concept de substitution ne subsume que très imparfaitement un événement de ce genre.

En 1789, la structure politique française n'a été ni transportée, ni déplacée, mais renversée à Paris même. Le révolutionnaire n'émigre pas. Il reste chez lui. La première condition de la liberté, c'est de ne pas fuir.

On ne peut pas mettre le social à la porte de la société. On ne peut mobiliser une force qui ne soit déjà engagée dans le jeu des forces. Le poète nous avertit : « Il y a un autre monde et il est dans celui-ci » (Eluard).

Or la pratique de l'utopiste implique que la pensée ne dépend d'aucune condition. Cette autonomie spirituelle, voilà la forteresse factice qui protège sa hardiesse abusive et qui, simultanément, lui impose ses limites étroites : « Quelle est donc la cause qui détermine sa volonté ? c'est son jugement. Et quelle est la cause qui détermine son jugement ? c'est sa faculté intelligente, c'est sa puissance de juger : la cause déterminante est en lui-même. Passé cela, je n'entends plus rien »⁵.

Le véritable lieu de l'utopie consiste en une croyance qu'elle partage avec la plupart de ses adversaires : on se constituerait soi-même comme utopiste ou comme positiviste, comme visionnaire ou comme clairvoyant, par un libre choix. « Passé cela », l'utopiste n'entend plus rien. Que le contenu de l'utopie ait des sources d'inspiration, qu'il dépende d'expériences effectives, passe encore ! Mais l'option en sa faveur reste libre, l'utopiste ne se considère pas comme un produit du monde qu'il réprouve. Il prend une voix d'outre-tombe. Il investit précisément toute sa liberté dans une négation radicale de ce monde, auquel il refuse l'allégeance ! Il n'est que ce refus. La liberté de l'utopie suppose l'utopie de la liberté. Le lieu décisif n'est donc pas celui où l'utopiste situe avec mauvaise foi sa société idéale. Mais c'est celui qu'il occupe lui-même, sans le savoir, et sans même se poser de question à son sujet, tant il est convaincu d'être un *ou-topos* ! Ce qu'il y a de plus utopique, dans l'utopie, c'est l'utopiste.

Voilà l'utopie fondamentale, et très répandue : le rejet d'une géographie de la pensée. Pour se justifier, ce rejet doit recourir, à son tour, à toutes les manigances, et se couvrir de tous les masques. Il lui faut de la place pour se dire, et il abuse des topologies géométriques, rhétoriques, triviales. Les lieux-communs s'épuisent à situer le non-spatial, l'au-delà, le céleste, le transcendant...

La théorie serait en rupture radicale avec le monde. *Epistémè* enverrait promener *Cosmos*. Comme dit l'autre, d'une manière si touchante : « Fuyons vers notre chère patrie » !

5. J.J. ROUSSEAU, *L'Émile*, Livre IV — (*Oeuvres complètes*, éd. Gallimard, IV, p. 586).

Mais il est plus facile de le dire que de le faire, s'il est toute-fois possible de le dire. La promenade et la fuite ne peuvent se passer d'un chemin. L'utopisme épistémique effectue les mêmes replis stratégiques que l'utopisme social. Par des itinéraires embrouillés, ils se rencontrent sur la même île, piteusement, comme s'ils s'y étaient donné rendez-vous. Mais c'est l'île qu'ils croyaient n'avoir jamais quittée, persuadés qu'ils y étaient nés : « L'esprit est une île à laquelle quels que soient les détours empruntés, on ne pourra parvenir, en partant de la matière, que par un bond » ⁶.

Après un tel isolement, il semble bien difficile de rejoindre raisonnablement la terre ferme. Toutes les communications sont coupées : « L'idée des choses corporelles ne peut d'elle-même atteindre un objet qui, s'il existe, est au-delà d'elle » ... ⁷

On ne s'y retrouve plus.

Mais n'était-ce pas le but de l'opération, secret ou inconscient ?

L'illusoire absence de lieu de la pensée autorise en effet toutes les autres illusions, leur confère une sorte de statut légitime. Le fantastique a le champ libre, aussi bien dans la représentation « positive » que dans la prospective utopique. Pourvu de cette caution théorique, il se lance même à l'assaut du passé, commentant, cette fois, une fraude. Mécontent des témoignages historiques, Lachelier ne craignait pas de les récuser, au nom de la liberté de l'esprit, et de les remplacer par une utopie rétrospective : « Et quand cela serait arrivé — écrivait-il à un ami — il faudrait dire, plus que jamais, que *cela n'est pas arrivé*, que l'histoire est une illusion, et le passé une projection, et qu'il n'y a de vrai que l'idéal et l'absolu ; là est peut-être la solution de la question du miracle ; *c'est la légende qui est vraie et l'histoire qui est fausse* » ⁸.

More et Cabet n'en prenaient pas plus à leur aise ! Leurs utopies ne rendaient pas un aussi grand hommage à la résistance du réel : « Et quand bien même cela serait arrivé ! ... »

6. SCHELLING : *Système de l'idéalisme transcendantal*, C.S.W., III, p. 429 — éd. Schröter, II, p. 429.

7. V. DELBOS, *La Philosophie française*, p. 35.

8. *Lettre à Boutroux du 21 Janvier 1876 (Correspondance, pp. 113-114)*.

Mais comment se laisserait-on prendre au piège des mots, une fois qu'il est éventé? Vient un temps où ces supercheries n'en imposent plus, et où l'on remise tout cet attirail de sorcellerie.

On rompt alors avec l'idéologie de la rupture. On délaisse le mythe de l'*ou-topos*.

Cette libération ne s'accomplit pas sans douleur. Il n'est pas toujours si agréable de rentrer chez soi, où le travail attend, lorsqu'on a pris l'habitude de flâner dans le merveilleux.

Cet effort d'émancipation, aux yeux de beaucoup de nos contemporains, c'est bien « le comble »! Ce n'est pas leur manière habituelle de s'orienter dans la pensée. Ils empruntent plutôt la direction opposée. Ils comprennent la liberté essentiellement comme pouvoir de nier — peut-être parce qu'ils sont séparés, spécialisés, mutilés, isolés. Ils résistent à l'amalgame, ne se laissent pas réduire à de simples modes.

Ils font tout pour bondir hors de l'espace, par-dessus l'espace, hors du temps, par-dessus le temps : s'ils réussissent, la liberté les récompensera, elle qui n'a pas de séjour. Il s'agit là d'une conversion qui leur paraît pénible, d'un retournement de toute leur âme vers l'idéal. Ils n'osent croire qu'ils l'achèveront jamais complètement. Ils l'entreprennent, parfois sans espérer, et l'entreprise déjà les fascine. Et puis l'enjeu en vaut la peine! Et voilà qu'on vient leur proposer une sorte de saut *à rebours*! Cessera-t-on de les faire virevolter? Déjà la simple idée de renoncer à l'autonomie leur donne le vertige.

Mais il leur faut bien alors reconnaître que ce qu'ils décriaient comme trop facile, une attitude naïve et niaise, spontanément séduisante, se révèle, à l'épreuve, comme le plus difficile, peut-être l'impossible.

L'utopisme est un mol oreiller. Pour qui s'y repose, la Terre des hommes paraît infiniment éloignée : *Hic Rhodus, hic salta!*

Quel n'est pas le trouble de l'utopiste quand il se voit convié à risquer dans l'espace ce bond terrible que Hegel lui reprochait d'effectuer hors du temps : « En ce qui concerne l'individu, chacun

est fils de son temps ; de même aussi la philosophie, elle résume son temps dans la pensée. Il est aussi fou de s'imaginer qu'une philosophie quelconque dépassera le monde contemporain que de croire qu'un individu sautera au-dessus de son temps, franchira le *Rhodus* »⁹.

Sautera, ne sautera pas ? Hegel a raison : il n'y a pas à revenir, on n'est jamais parti. Il faut simplement disperser quelques brouillards. Lorsque la brume se lève, au lieu d'une île, l'esprit découvre un monde sans rivages.

Ne nous vantez plus vos atolls dérisoires et votre arrière-monde de pacotille ! L'exotisme ne fait plus recette. L'utopie se meurt, elle s'engloutit dans les entrailles du monde réel. C'est lui que, maintenant, nous sentons trembler dans ses profondeurs. Sous l'apparence tranquille des choses, nous identifions le négatif qui le ronge. Il est la liberté et la vie, et nous y trouvons notre liberté et notre vie. Etre libre, c'est lui appartenir.

Université de Poitiers

9. *Philosophie du Droit*, Préface, Trad. Kaan, Paris, 1940, p. 31.

Chronique de la vie philosophique

Volume 1, numéro 2, octobre 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203019ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203019ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(1974). Chronique de la vie philosophique. *Philosophiques*, 1 (2), 157–177.
<https://doi.org/10.7202/203019ar>

CHRONIQUE

de la vie philosophique

CONGRÈS

Le 42^e Congrès de l'Association Canadienne-française pour l'avancement des sciences (ACFAS) a eu lieu à l'Université Laval du 8 au 10 mai 1974. A cette occasion la section « philosophie » de l'Association a présenté les communications suivantes : J. Danek (Laval), *Le Thème de l'intersubjectivité et l'eidos de notre temps*, A. Hamel (Laval), *Analyse critique de l'opposition intérieurité-extérieurité dans la phénoménologie de Merleau-Ponty*, V. Jabbour (Moncton), *L'Univers esthétique dans la phénoménologie de M. Merleau-Ponty*, R. Nadeau (UQAM), *L'articulation d'un paradigme dans l'épistémologie historique de Thomas S. Kuhn*, G. Leroux (UQAM), *La lexicographie philosophique*, F. Duchesneau (Ottawa), *Classification et essences nominales selon l'épistémologie de Locke*, M. Bunge (McGill), *Dialectique et logique*, V. Leblanc (Moncton), *La relation absolue dans la logique hégélienne*, Th. F. Geraets (Ottawa), *Les trois syllogismes de la philosophie ou les trois lectures philosophiques de Hegel*, E. Joos (Loyola), *Les chemins qui ne mènent nulle part*, C. Lévesque (Montréal), *Position de l'Éternel Retour dans Zarathoustra*, J. Philippoussis (Dawson College), *Le mythe et l'homme*, A. M. De Rezendo (Trois-Rivières), *Les positions de départ dans l'itinéraire de Merleau-Ponty*, P. Gravel (Montréal), *Hume et la Politique, Différence et Distribution*, P. A. Quintin (Trois-Rivières), *Signification et valeur des a priori chez Kant, Husserl et les Structuralistes*, R. Lebeuf (Montréal), *En lisant Parménide*, R. Hébert (CEGEP Maisonneuve), *L'outil-réflexion : un chapitre dans l'histoire du concept de réflexion*, L. Marcil-Lacoste (McGill), *Le professeur de Voltaire et les Canadiens*, J. P. Legaré, *Pierre Boucher (1622-1717) : premier québécois véritablement*

et naturellement philosophe, W. Ross (Montréal), *Possibilités et bornes de la philosophie hispano-américaine*, L.-M. Vacher (CEGEP d'Ahuntsic), *Remarques stratégiques à propos des discours sur l'art : sémiologie, histoire, critique*, B. Rioux (Montréal), *Critique de l'ontologie heideggerienne par Lévinas*, P. McCormick (Ottawa), *Le dernier heidegger et le langage*, P. Gagné (Trois-Rivières), *Le problème de la contradiction entre le nationalisme et la lutte des classes*, C. Savary et M. Chabot (Trois-Rivières), *A propos d'Edmond de Nevers*, J. Plamondon, *Le statut épistémologique de la praxis chez Marx*, M. Lagueux (Montréal), *L'inutile insistance sur le rapport des instances*, C. Murin (Montréal), *Le problème de la périodisation de l'oeuvre et de la vie de Nietzsche*, C. Lagadec (Montréal), *Eloge de l'obéissance*, G. Potvin (Montréal), *Quelques problèmes relatifs à la traduction du vocabulaire aristotélicien de la causalité*, J. King-Farlow et P. Jones (Alberta), *Deux traditions de l'Épistémologie : dialogue sceptique*, K. Arnold (Ottawa), *La Théorie dite « identité » de l'Esprit, ou l'Hérésie d'Australasie*, S. Morin (Moncton), *Je me souviens : critique des théories de Shoemaker, Parfit, Pucetti et al. sur l'identité personnelle*, G. Helal (Montréal), *La nature et la fin de la religion selon A. N. Whitehead*, M. Renault (Trois-Rivières), *De la croyance précritique à l'option personnelle*.

En plus de ces communications deux colloques eurent lieu. Le premier portait sur la *Méthodologie des Sciences Humaines* avec comme participants : V. Cauchy (Montréal), président et C. Savary (Trois-Rivières), Y. Gauthier (Montréal), C. Limoges (Montréal). Le second colloque s'intitulait : *Les Pratiques Philosophiques dans les universités du Québec : perspectives idéologiques*, avec comme participants : G. Godin, président et G. Dandenault (Sherbrooke), R. Houde (Montréal), C. Savary (Trois-Rivières), L. Valcke (Sherbrooke), A. Vidricaire (UQAM), P. Laberge (Ottawa).

Le prochain Congrès de l'Acfas aura lieu à l'Université de Moncton, du 7 au 9 mai 1975.

Le 18e Congrès annuel de l'Association Canadienne de Philosophie avait lieu à l'Université de Toronto, du 30 mai au 3 juin 1974. La collaboration francophone à ce congrès bilingue

comprenait les communications suivantes : T. De Koninck (Laval), *L'intelligence des indivisibles selon Aristote*, P. Gravel (Montréal), *Hume et l'économie*, P. Gagné (Trois-Rivières), *La politique de Hobbes*, F. Duchesneau (Ottawa), *Leibniz et la théorie physiologique*, M. Gagnon (Sherbrooke), *Une analyse sémantique du concept de causalité est-elle possible ?*, Y. Gauthier (Montréal), *Une théorie de toutes les théories est-elle possible ?*, R. Champagne (Sudbury), *Le thème de la mort dans la philosophie de K. Jaspers*, H. P. Cunningham (Laval), *Existe-t-il une preuve de la liberté chez Aristote ?*, J. G. Meunier (UQAM), *La Technologie éducative dans l'enseignement de la philosophie : une expérience*, G. Legault (Montréal), *Meurseault est coupable de meurtre*, S. MORIN (Moncton), *Pucetti et Cie*, G. Bouchard (Laval), *Les principales tendances de la sémiologie*, O. Reboul (Montréal), *Slogan et Enseignement*, H. Suligoj (Humber College), *La Philosophie Mystique de A. Watts*, J. G. Meunier (UQAM), *L'analyse des textes par ordinateurs : le système SATO*, C. Murin (Montréal), *L'unité de l'intention dans l'oeuvre de Nietzsche*, D. Letocha (CEGEP de Rosemont), *L'éternel retour chez Nietzsche : une faillite philosophique*, L. Valcke (Sherbrooke), *Le solipsisme cartésien*, J. Wojciechowski (Ottawa), *Ecologie de la connaissance*, J. Theau (Ottawa), *Le rapport quantité/qualité chez Hegel et Bergson*, Y. Blanchard (Montréal), *Le travail comme médiateur de la relation Hegel et Marx*, D. McDonell (Ottawa), *Le concept de rupture chez Bachelard*, *Althusser et Foucault*, G. Godin (Laval), *Les infinis qui limitent la science*, P. Germain (Sir George Williams), *Les philosophies de la reconstruction*.

Les francophones ont aussi participé à plusieurs sessions bilingues. Une session bilingue, présidée par G. Bouchard (Laval) portait sur les *Aspects philosophiques et linguistiques de la controverse de la linguistique générative et interprétative*. Cette session conjointe avec l'Association Canadienne de Linguistique groupait les participants suivants : D. Lightfoot (Linguistics, McGill), Y. Morin (Linguistique, Montréal), T. P. Brodeur (UQAM). Également en session bilingue et conjointe avec l'Association Canadienne de Linguistique, un atelier a eu lieu sur *Les données et les théories des linguistes* avec comme participants :

W. J. Baker (Linguistics, Alberta), J. Y. Morin (Linguistique, McGill) et comme président J. McGilvray (McGill). Une troisième session bilingue sur le thème « Tenses », sous la présidence de J.-P. Brodeur (UQAM) regroupait J. A. McGilvray (McGill), R. Binnick (Linguistics, Toronto) et T.R. Hofmann (Linguistics, Ottawa). Dans une quatrième session bilingue et conjointe avec l'Association Canadienne de Linguistique, session présidée par N. Lacharité (UQAM), J. King-Farlow et F. J. Pelletier (Alberta) présentèrent une communication sur le thème *La référence chez Zénon*. Une session bilingue sur la phénoménologie de Merleau-Ponty, présidée par C. Panaccio (Université du Québec à Trois-Rivières) groupait comme participants : Th. Geraets (Ottawa) et G. B. Madison (McMaster). Un atelier bilingue sur *Heidegger et la Métaphysique*, présidé par J. Goulet (Sherbrooke) regroupa les participants suivants : E. Joos (Loyola), L. Giroux (Trois-Rivières), P. Gravel (Montréal) et Z. Adamczewski (Brock). Un colloque bilingue eut lieu sur *L'enseignement et l'endoctrinement moral*, présidé par J. Espinaco-Virseda (Alberta) auquel participèrent O. Reboul (Montréal), M. Schleifer (McGill) et W. H. Neilsen (Manitoba).

Le prochain Congrès de l'ACP aura lieu à Edmonton (Alberta).

Le XVI^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française se tenait à Reims (France) du 3 au 6 septembre 1974. A cette occasion la délégation canadienne et québécoise présenta les communications suivantes : A. Klimov (Trois-Rivières), *Culture et Anti-Culture chez Nicolas Berdiaeff*, M. Renault (Trois-Rivières), *L'ambiguïté de la culture entre l'éthique et la civilisation*, C. Savary (Trois-Rivières), *Sur le concept de culture comme problème philosophique*, F. Duchesneau (Ottawa), *Mutations intellectuelles et histoire des sciences*, Y. Lafrance (Ottawa), *De la nature à la culture selon Platon*, Th. Geraets (Ottawa), M. Lagueux (Montréal), Y. Gauthier (Montréal). M. Klimov a également présidé à ce même congrès deux commissions : « La Commission Nicolas Berdiaeff » et « La Commission Max Scheler ». M. Yvon Lafrance était le délégué de l'Association Canadienne de Philosophie à ce Congrès et M. V. Cauchy le délégué de la Société de Philosophie du Québec.

LA SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DU QUÉBEC

Lors de sa première assemblée générale tenue le 9 mai 1974 à l'Université Laval, la Société de Philosophie du Québec a procédé à l'adoption des statuts qui guideront la marche de ses activités et à la nomination des membres de son Bureau de direction et de son Conseil d'administration.

M. Paul-André Quintin (UQTR) a été élu président ; Paul Germain (Univ. Sir George Williams) 1er vice-président ; Raymond Brouillet (Univ. Laval) 2e vice-président ; Claude Panaccio (Université du Québec à Trois-Rivières) secrétaire ; Yvan Cloutier (CEGEP de Sherbrooke) secrétaire-adjoint ; Pierre Gravel (Univ. de Montréal) trésorier.

Outre les membres du Bureau de direction, le Conseil d'administration est composé de représentants des diverses régions du Québec et d'autres lieux de francophonie : pour Chicoutimi, Claude Vallières (CEGEP de Chicoutimi) ; pour l'Acadie, Mlle Corinne Galant et Maurice Rainville (Univ. de Moncton) ; pour Montréal, Robert Nadeau (UQAM), Maurice Lagueux (Univ. de Montréal) et Mlle Lise Bouchard (CEGEP Marguerite-Bourgeois) ; pour Ottawa et l'Outaouais, Pierre Laberge (Univ. d'Ottawa) et Bernard Ouellet (CEGEP de Hull) ; pour Québec, Guy Bouchard (Univ. Laval) et Maurice Bailly (CEGEP F.-X. Garneau) ; pour Rimouski, Claudette Lafond (CEGEP de Rimouski) ; pour Sherbrooke, Louis Valcke et Jacques Plamondon (Univ. de Sherbrooke) ; pour Trois-Rivières, Alain Lallier (CEGEP de Trois-Rivières) et Claude Savary (UQTR).

A titre de président sortant, M. Venant Cauchy (Univ. de Montréal), président fondateur de la S.P.Q. fait partie du Conseil d'administration pour une période de deux ans.

Pendant cette première année d'existence, la S.P.Q. s'est donnée comme priorité de susciter et supporter les activités régionales et d'assurer l'information à ses membres sur ces activités. Cette priorité s'inscrit par ailleurs dans les buts généraux de la Société qui sont les suivants :

- a) assurer une diffusion aussi complète que possible d'informations concernant la discipline et la profession ;
- b) faciliter les échanges entre les divers milieux francophones ;
- c) favoriser les études philosophiques par la discussion, la recherche et les publications ;
- d) assumer le rôle de porte-parole de la discipline et de la profession auprès des organismes gouvernementaux ou autres.

La société comprend à la fois des membres ordinaires (enseignants ou non-enseignants), des membres associés et des membres institutionnels.

Le Siège social et le secrétariat administratif de la Société sont à Montréal, 2910 Boulevard Montpetit.

LA SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DE MONTRÉAL

La Société de Philosophie de Montréal a tenu son assemblée générale annuelle le 30 septembre 1974. Un comité directeur intérimaire a été élu par l'assemblée générale et se compose de MM. Pierre Gravel (Montréal), président, Robert Nadeau (UQAM), vice-président, André Giguère (Collège de Maisonneuve), secrétaire trésorier, Mme Danielle Létocha (Collège de Rosemont), conseillère et M. André Mineau, (étudiant, Montréal), conseiller.

Le mandat qui a été confié au comité directeur pour cette année est le suivant :

- 1. revoir les statuts et prévoir une assemblée générale pour en décider l'adoption ;
- 2. prévoir la publication d'un fascicule bi-semestriel ;
- 3. prévoir et organiser la vie et l'activité philosophiques dans la région de Montréal pour l'année académique 1974-1975.

Le comité directeur a insisté pour régionaliser la société et en faire un corps intermédiaire qui regrouperait les Universités et les C.E.G.E.P. Des rapports très fructueux ont été ainsi établis entre le département de philosophie de l'Université de Montréal et le département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal et les départements de quelques C.E.G.E.P. (Maisonneuve et Rosemont en particulier). Le comité directeur espère obtenir également la participation des Universités anglophones et des contacts sont prévus en ce sens.

Le programme de la société pour cette année a été arrêté dans ses grandes lignes. Les membres seront avertis à l'avance de chaque rencontre. Pour le premier semestre six conférences et un colloque sont prévus. M. Greimas a ouvert les activités de la Société de Philosophie. Suivront les conférences de MM. Vuillemin, Guillermit, Audet, Décarie et Rotta. Le semestre se terminera par un colloque sur Borduas.

ACTIVITÉS DES DÉPARTEMENTS

a) Université Laval

M. John R. Gallup et M. Martin Blais ont été promus professeurs titulaires.

M. R. Brouillet a participé au Congrès international sur Kant, à Mayence, Allemagne, en avril 1974; MM. E. Trépanier, W. Murray et L. Ponton au Congrès international de Rome et Naples commémorant le VII^e centenaire de la mort de saint Thomas, du 17 au 24 avril 1974.

La Société brésilienne des philosophes catholiques avait invité l'Université Laval à sa Seconde semaine internationale de philosophie à Petropolis, du 14 au 20 juillet 1974. M. T. De Koninck, délégué de la Faculté, y prononça deux communications intitulées: *Es necessaria la filosofia?* et *Dios y la inteligencia de los indivisibles segun Aristoteles*.

MM. G. Bouchard, R. Brouillet, J. Danek, G. Godin et A. Hamel ont participé au Congrès de la Société de philosophie du Québec dans le cadre de l'ACFAS, en mai 1974; MM. G.

Bouchard, A. Côté, H.-P. Cunningham, T. De Koninck et G. Godin au Congrès de l'Association canadienne de Philosophie, à l'Université de Toronto, en mai-juin 1974.

M. W. Murray a été élu président de la Société internationale d'études aristotéliennes.

M. R. Brouillet a été élu second vice-président de la Société de philosophie du Québec.

Grâce à la collaboration du Conseil des Arts, M. le professeur Jules Vuillemin, du Collège de France, est l'invité de la Faculté au trimestre d'automne 1974. Du 15 octobre au 14 décembre, il donnera aux étudiants gradués un cours intitulé : « La philosophie de Bertrand Russell et le développement ultérieur de la philosophie analytique ».

b) Université de Sherbrooke

Une équipe de chercheurs a entrepris de mettre en chantier une recherche collective qui regroupe sous un seul thème épistémologique des champs d'intérêt multiples. L'intitulé général : *Rôle dynamique des antinomies et des paradoxes pour la pensée théorique*, caractérise bien un unique souci épistémologique. La recherche examinera tour à tour quatre problématiques : (1) paradoxes et histoire de la philosophie ; (2) antinomies logiques et sciences formelles ; (3) paradoxes existentiels et communications ; (4) sciences de l'homme et dialectique. Les professeurs M. Gagnon, L.-P. Luc, J. Plamondon et J. Tchao participent aux travaux des différents groupes. La coordination des groupes est assurée par un responsable (J. Plamondon) qui voit à promouvoir les échanges entre les différents chercheurs et à maintenir vivant le souci d'intégrer les différents résultats.

Le Centre d'Etudes de la Renaissance organise annuellement un séminaire de recherches interdisciplinaires. Cette année, le séminaire est centré autour de la pensée de Guillaume d'Occam, étudiée à partir de son *Expositio in Librum Porphyrii*. Le séminaire est dirigé par M. Louis Valcke (philosophie), avec la collaboration de MM. Martinez de Bujanda (historien, directeur du Centre), Jacques Doyon (théologie), Joseph Tchao (philo-

sophie). Les travaux de traduction sont assurés par M. Roland Galibois. Dans ce cadre, plusieurs travaux de recherche sont effectués par des étudiants rattachés aux départements de philosophie et d'histoire, ainsi qu'à la Faculté de théologie.

A la suite de rencontres effectuées dès l'été entre professeurs de philosophie du CEGEP public et de l'Université, ainsi que d'une impulsion venant de la nouvelle Société de philosophie du Québec, on a entrepris de ranimer le Cercle de philosophie, avec objectifs variés et précis, définis dans un projet de constitution, comité général d'organisation, où seront représentés les organismes éducatifs concernés, comités spéciaux selon les besoins, etc. La diversité sera, semble-t-il, de règle : on prévoit des conférences publiques, de la distribution d'information, des ateliers, des rencontres sociales, etc., et cela à différents niveaux de culture (populaire, collégial, universitaire). Autre préoccupation intéressante : créer des liens avec l'activité philosophique du milieu anglophone, c'est-à-dire Champlain College et Bishop's.

c) Université du Québec à Trois-Rivières

Monsieur le professeur Gilles Lane étant en congé sans solde pour un an, le département de philosophie de l'Université du Québec à Trois-Rivières a accueilli, en septembre, un nouveau professeur, monsieur Claude Panaccio, anciennement du Collège de Maisonneuve. Parmi ses nombreux articles, nous citons : « Conditions et limites de la justification morale », in *Philosophie et relations interpersonnelles* (éd. par A. MONTEFIORE), Montréal, P.U.M., 1973, pp. 147-179 ; et « Le sujet de la justification morale et le problème de son identité », in *Brèches*, no 3, hiver-printemps 1974, pp. 41-54.

Dans le cadre du 42e congrès de l'ACFAS tenu à l'Université Laval en mai 1974, plusieurs professeurs du département ont donné des communications : monsieur Paul Gagné, *Le problème de la contradiction entre le nationalisme et la lutte des classes* ; monsieur Marc Renault, *De la croyance pré-critique à l'option personnelle* ; monsieur Claude Savary, *A propos d'Edmond de Nevers. 1.- une matrice de production idéologique ; 2.- matériaux pour une théorie de l'idéologie*, (avec Marc Chabot).

Par ailleurs, au congrès de l'Association Canadienne de Philosophie tenu à l'Université de Toronto, du 30 mai au 3 juin 1974, monsieur Paul Gagné a présenté la communication suivante *La politique de Hobbes* et monsieur Laurent Giroux, *L'ambivalence de la métaphysique chez Heidegger*.

Monsieur Klimov a été nommé directeur de la Collection « Textes et études slaves » publiée aux Presses de l'Université du Québec.

d) Université du Québec à Montréal

M. le professeur A. Greimas, Ecole Pratique des Hautes Etudes (Paris) a été invité par le département de philosophie à donner quatre séminaires dans le cadre du cours de maîtrise en sémiologie les 24 septembre, 1er, 8 et 15 octobre 1974. Il a de plus prononcé une conférence sur la sémiologie et les sciences humaines, le lundi 30 septembre.

M. le professeur Louis Guillermit de l'Université d'Aix-Marseille a été invité par le Département de philosophie à prononcer une conférence intitulée « Philosophie et critique » le 16 octobre 1974.

Mme Régine Robin, professeur d'histoire et de linguistique à l'Université de Nanterre a été invitée par M. André Paradis, dans le cadre du cours *PHI-411 Idéologies québécoises*, à fournir une communication intitulée « Structure du récit dans le reportage de presse : un exemple de presse parisienne en mai 1968 ».

M. Robert Nadeau, professeur au département de philosophie de l'UQAM, a été élu vice-président de la Société de Philosophie de Montréal, lors de l'assemblée tenue le 30 septembre 1974. Il a également présenté une communication au Congrès sur Kant, 11-14 octobre, organisé par la Faculté de Philosophie de l'Université d'Ottawa.

M. Jean-Guy Meunier, professeur au département de philosophie de l'UQAM, a participé au Congrès international de Linguistique computationnelle tenu à Pise en septembre 1974. M. Meunier continue sa recherche sur un système d'analyse de

textes par ordinateur, recherche pour laquelle il a obtenu une subvention dans le cadre du plan de Formation de chercheurs et action concertée (FCAC).

Le département de philosophie de l'UQAM a reçu en septembre le manuscrit de la première thèse de maîtrise achevée par l'un de ses finissants. Le manuscrit, intitulé « Proposition d'algorithme pour le dépistage de relations de dépendance contextuelle dans un texte », a été déposé par M. Pierre Plante, qui a fait cette recherche dans l'équipe SATO dirigée par Jean-Guy Meunier. M. Plante est chargé de cours à l'Université du Québec à Trois-Rivières durant le semestre d'automne 1974.

e) Université de Moncton

M. Georges François a été nommé directeur du Département de Philosophie. Le Père Louis-Marcel Daigle est en congé sabbatique. M. Maurice Rainville rédige une thèse sur « La portée ontologique de l'expérience perceptive dans l'oeuvre de Merleau-Ponty ».

M. Serge Morin a donné deux conférences intitulées *Two Instances of Structural Injustice* et *Language as Habitual Activity* à l'Université Saint-François-Xavier à Antigonish, les 8 et 9 novembre 1973. Il a donné une conférence sur *Le nationalisme et l'injustice de structure* à l'Université du Québec à Trois-Rivières, le 4 décembre 1973.

Mlle Victorine Jabbour a parlé sur *L'univers esthétique dans la phénoménologie de Merleau-Ponty* au Congrès de l'ACFAS, Université Laval, Québec, mai 1974.

M. Valmond LeBlanc a assisté au début du mois de mai 1974 à la séance « Science et dialectique », au Centre de recherche et de documentation sur Hegel et sur Marx à Poitiers (France).

M. Serge Morin a parlé sur les *Désaccords entre les systèmes métaphysiques* au Congrès annuel de l'Atlantic Society for Eighteenth Century Studies, à l'Université de Dalhousie à Halifax, mars 1974.

M. Serge Morin a donné les communications suivantes :

How to Kick the Habit, au troisième congrès annuel de la Société internationale pour l'étude de Husserl et la phénoménologie, Université Sir George William, mars 1974, *Je me souviens : critique des théories de Shoemaker, Parfit, Pucetti et al. sur l'identité personnelle*, au Congrès de l'ACFAS, Université Laval, Québec, mai 1974, et *Roland Pucetti et cie* au congrès de l'ACP, Université de Toronto, mai-juin 1974.

M. Maurice Rainville a obtenu une bourse de doctorat du Conseil des Arts du Canada.

M. Valmond LeBlanc a soutenu le 13 mai 1974 sa thèse de 2e cycle sur *La relation dans la logique hégélienne*, à l'université de Paris I.

f) Université d'Ottawa

Le Congrès sur Kant a eu lieu du 10 au 14 octobre 1974. Ce Congrès présidé par M. Pierre Laberge réunit pour quelques jours à Ottawa les grands spécialistes de la philosophie kantienne qui traitèrent des sujets suivants : J.N. Findlay (Boston), *Kant Today*, J. Vuillemin (Collège de France), *Kant Aujourd'hui*, G. Funke (Mainz), *Die Metaphysische Wende in der Kant-Interpretation*, W.H. Walsh (Edinburg), *The Structure of Kant's Antinomies*, D.P. Dryer (Toronto), *The Second Analogy*, A.W. Wood (Cornell), *Kant on the Rationality of Morals*, G. Lebrun (Aix-Marseille), *Réflexions sur la critique de la faculté de juger*, O. Reboul (Montréal), *Hegel et le formalisme kantien*, E. Gerwin (former Councillor for the Federal Republic of Germany to the United Nations), *The Idea of a Society of Nations*, J.R. Silber (Boston), *The Primacy of Practical Reason: a View of the Second Critique*, L. Guillermit (Aix-Marseille), *De la critique de la raison pratique*, J. Taminiaux (Louvain), *De la critique de la faculté de juger*, G. Schrader Jr. (Yale), *Feeling and Form in Kant's Critique of Judgement*, T.C. Williams (Guelph), *Herder's Essay on Language as the Cameo Model of the Critique of Pure Reason*, J.D. McFarland (York), *The Bogus Unity of Kantian Philosophy*, R.E. Butts (Western Ontario), *Kant and the Problem of Scientific Methodology*, J. Robinson (McGill), *Hegel's Criticism of the Postulates of Practical Reason*, W. Sellars

(Pittsburgh), *Kant's Transcendental Idealism*, L. White Beck (Rochester), *The Meta-Critique of Pure Reason*. Une série de communications brèves ont été données sur les thèmes suivants : Jean Theau (Université d'Ottawa), *Critique kantienne et Critique néo-positiviste de la métaphysique*, Robert Nadeau (Université du Québec à Montréal), *Les Eléments kantien de la Philosophie du Langage de Ernest Cassirer*, Paul-André Quintin (Université du Québec à Trois-Rivières), *Y a-t-il lieu de parler d'un Ego Transcendental chez Kant? Question d'un Husserlien*, Patricia A. Crawford (San Diego State University), *Kand and the Refutation of Scepticism*, Allen Buchanan (University of North Carolina), *Kant's Second Analogy*, Peter Krausser (Freie Universität Berlin), *On some Arguments of Special Deduction in Kant's Chapter on the Analogies*, Charles A. Corr (Southern Illinois University, Edwardsville), *Analytic and Synthetic Method in Kant*, Evan William Cameron (Boston University), *A Prescriptive Criterion for Distinguishing Analytic from Synthetic Judgments*, Richard E. Aquila (Duke University), *Categories, Schemata and Forms of Judgments*, Louise Marciel Lacoste (McGill University), *Une Philosophie du sens commun, Claude Buffier (1661-1737) et la Distinction kantienne des Jugements A Priori*, Martin G. Kalin (DePaul University), *What Makes an Argument Transcendental? A Study in Kant's Logic*, Paul-Emile Vignola (Université du Québec à Rimouski), *Seele et Gemut selon Kant*, George Bilek (Ryerson Polytechnical University), *What is Pure Reason According to the Critique of Pure Reason*, Elenore Vetter-Schrott (University of Vienna/ University of Edinburgh), *What Could an Empirical Deduction Be, What a Physiological Derivation? A confused Student's Request for Help*, Gordon Treash (Mount Allison University), *Kant's Only Possible Argument and Critique*, Mary-Barbara Zeldin (Hollins College), *Kant's Postulate of Immortality*, Sidney Axinn (Temple University), *Kand and the Moral Antinomy*, John Marshall (University of Virginia), *Man as an End in Himself*, Marc Renault (Université du Québec à Trois-Rivières), *Das Prinzip der Selbsterhaltung*, Joseph J. Evans (Immaculata College), *The Empirical Employment of Pure Reason*, Thomas Auxter (University of Florida), *The Teleology of Kant's Ectypal World*, J. Paul Rosen (Altamont, New York), *Permanence and*

Perception: A note on Kant's Second Edition Refutation of Idealism, Rolf George (University of Waterloo), *Kant's Theory of Perception*, John McArdle (University of Western Ontario), *Kant on the Nature of Geometry*, Vladimir Zeman (Concordia University). Le professeur Brian E. Morrisey, à titre de Secrétaire-exécutif du Congrès, assura l'organisation générale de ce Congrès. Son travail fut fort apprécié de tous les congressistes.

Au IVe Congrès International sur Kant, tenu à Mayence (Allemagne), en avril 1974, M. Pierre Laberge a donné une communication sur : *Physico-Théologie et omnisuffisance divine chez Kant* et M. François Duchesneau a parlé sur : *Kant et la physiologie de l'entendement humain*.

MM. Jean Theau et Théodore Geraets ont participé au Congrès sur Hegel qui se tenait à Moscou en août 1974. M. Theau a donné une communication sur : *La place du nombre dans la dialectique hégélienne et hamélienne*. M. Géraets a donné sa communication sur : *Dialectique et Interrogation*. Ce 10e Congrès International était organisé par l'International Hegel' Gesellschaft.

Le P. Clément Stroick a participé au Congrès International de Rome et Naples commémorant le VIIe centenaire de la mort de Saint Thomas d'Aquin du 17 au 24 avril 1974. Le P. Stroick a donné une conférence sur : *Eine Parise Disputatio von Jahre Dreissig Hunder Funft (1305)*.

M. François Duchesneau a participé au Congrès de la Société de Philosophie et d'Histoire des Sciences qui avait lieu à Capri, en avril 1974. Il donna une communication sur : *Malpighi, Descartes et les problèmes épistémologiques de l'iatromécanisme*.

M. François Duchesneau a été nommé co-éditeur de la revue Dialogue par le Conseil d'administration de l'Association Canadienne de Philosophie. Il succède à M. Venant Cauchy (Montréal) qui dirigeait la revue depuis sa fondation il y a dix ans.

La Faculté a accueilli pour l'année 1974-1975, à titre de professeurs invités, les professeurs Kai Nielsen (University of Calgary) et W. H. Dray (Trent University).

Les professeurs Th. Geraets et Guy Lafrance ont été promus au rang de professeurs titulaires et M. Roch Bouchard au rang de professeur agrégé.

Les professeurs L. Moran, J. Wojciechowski, et M. Carignan jouissent de leur congé sabbatique pour l'année scolaire 1974-1975.

Le Prof. L. Paquet a été nommé secrétaire de la Faculté. Il succède au Prof. Maurice Carignan.

PUBLICATIONS ET INSTRUMENTS DE TRAVAIL

Cahiers d'Etudes Médiévales

Les Cahiers d'Etudes Médiévales s'ajoutent aux deux collections déjà publiées par l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal : les Publications de l'Institut d'études médiévales et les Conférences Albert-le-Grand.

Les Cahiers d'études médiévales veulent atteindre un public diversifié, composé aussi bien de spécialistes, professeurs, chercheurs et étudiants, que de personnes cultivées intéressées à un aspect ou l'autre de l'histoire du moyen âge.

La collection a déjà fait paraître le premier Cahier : *Epopées légendes et miracles*, en collaboration, Coédition Bellarmin et Vrin, 1974, 168 pages, \$7.25. Quelques Cahiers sont en préparation : En Collaboration, *Problèmes d'histoire et de philosophie des sciences au moyen âge*, B. Allard, *La théorie du signe chez Guillaume d'Auvergne*, S. Lusignan, *Préface au « Speculum majus » de Vincent de Beauvais : réfraction et diffraction*, J. de Salisbury, *Metalogicon*. Traduction française, introduction et notes par Guy H. Allard et Jean-Paul Martel. On peut se procurer les Cahiers en s'adressant aux Editions Bellarmin, 8100, Blvd. Saint-Laurent, Montréal H2P 2L9, P. Qué. Canada.

Colloque commémoratif Saint Thomas d'Aquin

Ce colloque organisé par le professeur Jean-Louis Allard de l'Université d'Ottawa tenait ses assises les 6, 7 et 8 mars 1974. Les communications ont été publiées dans le numéro de

mai 1974 de la revue *Eglise et Théologie* (Université Saint Paul, 223 Main Street, Ottawa K1S 1C4). On trouvera au sommaire les titres suivants : J. L. Allard, Préface, R. Guindon, *Ouverture officielle du colloque pour célébrer le 700^e anniversaire de la mort de frère Thomas d'Aquin*, A. C. Pegis, *After Seven Hundred Years : St. Thomas Aquinas in 1974*, L. Ducharme, *L'idée de métaphysique dans les écrits du premier enseignement parisien de saint Thomas d'Aquin*, C. Stroick, *Commentaire : la Métaphysique de saint Thomas*, J. Owens, *The Primacy of the External in Thomistic Noetics*, J. Croteau, *Comments on Father Owen's Paper*, G. Langevin, *De quel secours peut être saint Thomas d'Aquin pour le théologien de notre temps?* Th. R. Potvin, *Authority in the Church as Participation in the Authority of Christ According to Saint Thomas*, A. Gauthier, *Comments on Father Potvin's Paper*, R. Bellemare, *La Somme de Théologie et la lecture de la Bible*, P. E. Dion, *Réactions à l'exposé du P.R. Bellemare*, B. Garceau, *Les Etudes Thomistes* (1966-1974).

Publications en Philosophie chez HMH, Montréal

Les *Cahiers du Québec* constituent un ensemble de neuf collections (Beaux-Arts, Cinéma, Communications, Droit, Ethnologie, Histoire et Documents, Littérature et Documents, Philosophie, Science Politique) publiées par l'éditeur Claude Hurtubise (Hurtubise, HMH, Montréal). Ces collections ont pris la relève des Cahiers de l'Université du Québec et sont dirigées par M. Robert Lahaise, professeur au Département d'Histoire de l'UQAM. La collection de philosophie est dirigée par Jean Paul Brodeur et Georges Leroux, professeurs au Département de Philosophie de l'UQAM. Elle a un double objectif : d'abord publier des travaux qui puiseront dans la philosophie produite au Québec les éléments d'une histoire culturelle et d'une analyse des idéologies susceptibles de contribuer à l'effort contemporain des sciences humaines. De cette tâche, le livre d'Yvan Lamonde constitue un des premiers jalons et la collection voudrait contribuer à en poser plusieurs autres. La collection veut aussi accueillir des travaux actuels où se laisse lire la figure la plus immédiate du travail théorique. L'ouvrage écrit en collaboration *Culture et langage* correspond à ce second objectif. A l'origine

de ce projet se trouve un groupe de professeurs de l'UQAM, mais ceux-ci ont choisi d'intégrer leurs travaux à ceux des Cahiers du Québec pour faciliter la pluridisciplinarité et l'ouverture à des collaborateurs venant d'autres milieux. Ces derniers sont invités à soumettre leurs manuscrits à l'adresse des directeurs de la collection (Département de Philosophie, UQAM, B.P. 8888, Montréal 101).

Ouvrages parus dans Les Cahiers de l'Université du Québec

Georges Leroux (Ed.) *Pourquoi la philosophie?* Montréal, 1968 (2^e édition, 1971). Textes de Paul Ricoeur, G. St-Pierre, A. Vidricaire, M. Lagueux, F. Leclair, J.G. Meunier, R. Lambert, S. Lusignan, J. Mignolet.

Yvon Lafrance (Ed.) *Démocratie, valeurs et savoir*, Montréal, 1970. Textes de Y. Lafrance, C. Corbo, G. Leroux, J. Ho-Jou Tchao, L. Valcke.

Ouvrages parus dans les Cahiers du Québec, Hurtubise/HMH Editeur (Collection Philosophie)

Yvan Lamonde, *Historiographie de la Philosophie au Québec, 1853-1971*, Montréal, 1972, 242 p., index, \$4.50. Cahier no .9. Contexte : Yvan Lamonde, *Historiographie de la philosophie au Québec*. Textes : Louis Adolphe Paquet, *Coup d'oeil sur l'histoire de l'enseignement philosophique canadien (1917-1918)*, Arthur Robert, *Aspirations du Canada français. Fondement philosophique (1922)*, Hermas Bastien, *Quelle sera notre philosophie? (1925)*, Lucien Beauregard, *La part de M. Isaac Stanislas Désaulniers à l'introduction du thomisme au Canada français vers l'époque de la renaissance religieuse de 1840 à 1855 (1941-1942)*, X X X, *Sur la condition du philosophe (1953)*, Jacques Brault, *Philosophie et religion (1961)*, Stanley French, *Con-dérations sur l'histoire et l'esprit de la philosophie au Canada français (1964)*, Jean-Paul Desbiens, *Le philosophe et l'actualité nationale (1964)*, Jacques Brault, *Pour une philosophie québécoise (1965)*, Fernand Dumont, *Sur l'enseignement de la philosophie (1969)*, Normand Lacharité, *Calliclès parmi nous :*

essai sur les limites de la pédagogie socratique (1971), Chronologie sommaire, Bibliographie chronologique, Index.
 COLLAB. *Culture et langage*, Montréal 1973, 286 p., index \$4.95. Cahier no. 11

Première partie : CULTURE ET CRITIQUE

Georges Leroux, *Violence et volonté*, Normand Lacharité, *Le privilège de l'événement dans les média d'information*, Robert Hébert, *De l'intolérabilité : remarques sur le vocabulaire de l'échec*, Jean-Guy Meunier, *L'illusion d'une critique de la culture*, Jean-Paul Brodeur, *Culture et Saturation*, Robert Nadeau, *Notes sur l'utilisation du concept de mentalité en histoire*.

Deuxième partie : EPISTEMOLOGIE

Michel Dufour, *Lacan et Althusser : une rencontre et des promesses*, Maurice Lagueur, *L'usage abusif du rapport science/idéologie*, Marcel Rafie, *Idéologie et sciences humaines : la rupture et puis après*, Claude Panaccio, *La métaphysique et les noms*. Index.

À PARAÎTRE

Raymond Montpetit, *Comment parler de la littérature*. Sur les théories contemporaines de la critique et leurs fondements philosophiques.

COLLAB. *Tâches pour la philosophie*. Textes de L. Brisson, P. Ricoeur, J. King-Farlow, M. Schleifer, D. Latouche, J. Poulain, G.-G. Granger, Y. Lamonde et B. Lacroix, G. Lane, J.-P. Brodeur.

La collection « L'Univers de la Philosophie »

La collection vient de mettre sous presses son troisième tome : *Philosophies de la Cité* qui comprendra les études suivantes en philosophie sociale et politique : G. Leroux, *Métaphysique et Politique chez Platon*, L. Charette, *L'homme : fondement et but de la Cité selon Aristote*, Guy-H. Allard, *La Cité de Dieu* :

un nouveau Centre du Monde, A. D'Andrea, *Le problème du succès politique dans la pensée de Machiavel*, M. J. Silverthorne, *L'Esprit des Lois de Montesquieu*, P. Gagné, *La République de Hobbes*, G. Lafrance, *Jean-Jacques Rousseau et l'idéal républicain*, Y. Lafrance, *La Philosophie du Droit de Hegel*, J. G. Meunier, *Marx : d'une philosophie de la Cité à une théorie de la formation sociale*, Y. Filippini, *Jacques Maritain : éléments d'une politique humaniste*, J. Roy, *La Philosophie Politique d'E. Weil*.

La collection « L'Univers de la Philosophie » est dirigée par les professeurs Y. Lafrance et J. King-Farlow, assistés d'un comité consultatif. Deux autres ouvrages sont en préparation : *Philosophies de l'homme* et *Philosophies du savoir*. On peut se procurer les volumes de la collection en s'adressant aux Éditions Bellarmin, 8100, Blvd. Saint-Laurent, Montréal H2P 2L9, P. Qué.

Le Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et sur Marx dirigé par le professeur Jacques D'Hondt qui donna l'an passé à la Faculté de Philosophie d'Ottawa un cours sur le Marxisme annonce les publications suivantes :

1. Hegel et la Pensée Grecque.
2. Hegel et le Siècle des Lumières.
3. La Logique de Marx.
4. Dom Deschamps et sa Métaphysique.

On peut se procurer ces ouvrages en s'adressant au Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et Marx, 8, rue René Descartes, F 86022 Poitiers (France).

Les Presses de l'Université de Montréal ont publié *Essai contre le défaitisme politique* (1973) 255 p., du professeur Joseph Pestiau (CEGEP de Saint-Laurent).

Les Éditions Garneau de Québec ont publié *Le Dieu Nouveau* (1974), 532 p., par André Dangenais.

REMERCIEMENTS

Le comité de rédaction tient à remercier les Doyens et Directeurs des Facultés et Départements de Philosophie d'expression française ainsi que les abonnés d'expression française et d'expression anglaise dont la contribution financière a permis la publication de ce second numéro de la revue. Il remercie également le Conseil des Arts du Canada dont la subvention substantielle a permis de rencontrer les obligations financières de l'impression et de la mise sur le marché du premier numéro de la revue.

Le Directeur : YVON LAFRANCE

WORKSHOP

Parmenides, Zeno, and their Ancient Critics

The Department of Philosophy, University of Alberta will, with the support of the Canada Council, host a Research Workshop on the above topic in Edmonton, November 17th-19th, 1974. Copies of research papers will be available beforehand to those attending the Workshop. Results will be summarised at the sessions, to allow maximum time for discussion. There will be no concurrent sessions.

Featured speakers: Richard Bosley (Alberta); David Furley (Princeton); Alexander Mourelatos (Texas); T. M. Robinson (Toronto); Michael Stokes (Durham); Charlotte Stough (Santa Barbara). *Commentators:* Brian Calvert (Guelph); Allan Cobb (York); L.J.C. Mix (Alberta); F. J. Pelletier (Alberta); W. M. Pfeiffer (Winnipeg); Roger Shiner (Alberta). *Further details from:* Roger A. Shiner, Chairman, Workshop Programme Committee, Department of Philosophy, University of Alberta, Edmonton, Alberta, Canada T6G 2E1.

CANADIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY

September 1974

Vol. IV

Number 1

Contents: J.-M. Rist, Aristotle: The Value of Man and the Origin of Morality; B. Suits, Aristotle on the Function of Man; S. Munsat, The-Meaning-of-a-Word; B. Szabados, Self Deception; H. Schwyzer, Essence without Universals; S. Malinovich, Knowledge and Evaluation; R. Bradley, The Causal Principle; M. Ayers, Individuals without Sortals; P.A. Ostien, God, other Minds, and the Inference to the Best Explanation; L.W. Sumner, Toward a Credible View of Abortion; L.M.G. Clark, Reply to Sumner on Abortion; R.I. Sikora, Rorty's Mark of the Mental and his Disappearance Theory; R. Rorty, More on Incorrigeability; James Ford, Richard Robinson on Incorrigeability; J.F.M. Hunter, Critical Notice of P.M.S. Hacker, Insight and Illusion.

Subscriptions should be sent to: Managing Editor, Department of Philosophy, The University of Alberta, Edmonton, Alberta, Canada T6G 2E1. Institutions: \$12.00, Individuals: \$10.00, Students: \$5.00, Single issues: \$3.00.

Index du volume I

Volume 1, numéro 2, octobre 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/014437ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/014437ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(1974). Index du volume I. *Philosophiques*, 1 (2), 178–179.

<https://doi.org/10.7202/014437ar>

INDEX DU VOLUME I

1. <i>Articles</i>		N. 1	N. 2
ALLARD, Guy H.	L'énigme et la culture littéraire d'Augustin		61
GARCEAU, Benoît	Les travaux de jeunesse de Hegel et l'interprétation de sa philosophie de la religion.	21	
GAUTHIER, Yvon	Constructivisme et structuralisme dans les fondements des mathématiques.	83	
GUEROULT, Martial	Méthode en histoire de la philosophie.	7	
LAGUEUX, Maurice	L'arrière-fond philosophique du concept de plan.	51	
MADISON, G. Brent	Le postulat d'objectivité dans la science et la philosophie du sujet.	107	
MCCORMICK, Peter	Heidegger sur le chemin du langage.		15
PANACCIO, Claude	Langage ordinaire et abstrait chez Guillaume d'Occam.		37
VALCKE, Louis	Le monisme épistémologique de la science contemporaine.		3

2. *Etudes critiques*

- | | | | |
|------------------|--|-----|----|
| AUROUX, Sylvain, | L'empirisme de Locke,
par F. Duchesneau. | 147 | |
| REBOUL, Olivier | La théologie kantienne
pré-critique par P. La-
berge. | | 83 |
| SAUVE, Denis | La cohérence de la doc-
trine kantienne de la li-
berté, par B. Carnois. | | 95 |

3. *Bulletin*

- | | | | |
|-------------------|--|--|-----|
| LANDRY, Albert-M. | La Pensée philosophi-
que médiévale.
Contribution canadien-
ne (1960-1973). | | 111 |
|-------------------|--|--|-----|

4. *Interventions*

- | | | | |
|------------------|------------------------------------|-----|-----|
| D'HONDT, Jacques | Utopie et Liberté. | | 141 |
| MORIN, Serge | Sur l'injustice de struc-
ture. | 171 | |

5. *Chronique*

	193	157
--	-----	-----