

L'esthétique de Rodolphe de Repentigny et la phénoménologie

Raymond Montpetit

Volume 5, numéro 2, octobre 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203097ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203097ar>

[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

Montpetit, R. (1978). L'esthétique de Rodolphe de Repentigny et la phénoménologie. *Philosophiques*, 5 (2), 211–228.
<https://doi.org/10.7202/203097ar>

L'ESTHÉTIQUE DE RODOLPHE DE REPENTIGNY ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE.

par Raymond Montpetit

« Le philosophe cesse d'écrire ou meurt, non parce qu'il a achevé son œuvre mais parce que, au-dessous de son projet total de vivre et de penser, quelque chose inopinément se défait . . . toute mort est prématurée au regard de la conscience qu'elle atteint, la vie et l'œuvre entière ne prennent finalement un sens irrévocable qu'aux yeux des survivants, et par l'illusion du spectateur étranger. »

Maurice Merleau-Ponty.

Cette remarque que Merleau-Ponty fait, au sujet de l'œuvre écrite du philosophe, (ici Descartes), s'applique à la lettre à l'activité du critique d'art Rodolphe de Repentigny. S'il est bien vrai qu'une œuvre, quelle qu'elle soit, n'est jamais achevée ou close, n'est jamais une totalité cohérente dont la signification serait une fois pour toutes fixe et prononcée, cela est d'autant plus vrai lorsqu'on est en face d'un ensemble de textes comme ceux qu'a écrits Repentigny, textes disparates, brefs, publiés sous forme de chroniques journalistiques, et dont la fin abrupte ne fût certes ni voulue, ni préméditée, ni d'aucune façon inscrite dans le projet d'écriture lui-même.

Oeuvre éminemment fragmentaire donc, dans sa production, mais aussi dans sa réception, si l'on tient par surcroît compte du fait que nous ne disposons d'aucune forme d'anthologie qui nous permettrait d'avoir un regard englobant sur la totalité de cette production.

Devant ces textes, c'est de prime abord leur texture même qui nous frappe : on ne peut pas traiter les textes de Repentigny comme s'ils formaient un tout continu, un livre qui irait sans interruption, d'une introduction à une conclusion. La première conséquence de cette pluralité d'articles est qu'il est impossible d'y retrouver une conceptologie permanente transtextuelle, qui conserverait aux mots un sens fixe et précis ; tout comme dans l'esthétique de Repentigny, peignant sous le nom de Jauran, chaque tableau doit posséder sa propre logique interne dans une stratégie picturale qui est son style, chaque texte spécifique de Repentigny cherche à convaincre, à éduquer le lecteur sur un point, et les concepts utilisés se définissent alors souvent l'un l'autre à l'intérieur du réseau d'oppositions et d'équivalences propre à la démonstration particulière recherchée par le critique. Un exemple clair de cette structure conceptuelle stratégique et ponctuelle, qui s'oppose à une conceptologie généralisée qui se maintient unique dans tous les recoins de la théorie, serait celui du rôle d'une notion comme celle de « sensibilité » dans la production picturale. Tout dépend du texte où cette notion joue : lorsqu'elle s'oppose à celle d'objet pictural autonome, de tableau en-soi, elle devient un concept négatif. Par exemple, on apprend, en novembre 1955, que Jean-Paul Jérôme « ne fait pas étalage de sentimentalité ou de sensiblerie »¹, et, en mai 1955, que l'énoncé direct d'un sentiment, d'une révolte, d'une attitude est de moins en moins recherché »². Mais, lorsque cette même notion de sensibilité est opposée à la pure technique et au procédé, alors elle devient un concept *positif*, et on lit que certains peintres ont le défaut « de n'être jamais parvenus à mettre la technique au service de la vie et de la sensibilité »³.

Il en va de même de presque tous les concepts fondamentaux qu'utilise Repentigny : leur sens est structural et stratégique, il est indissociable du texte particulier à l'intérieur duquel il fonctionne dans un but précis.

1. *La Presse*, « Vigoureuse élimination de la sensiblerie dans la peinture de Jérôme », 14 novembre 1955.

2. *La Presse*, « En attendant des murs à peindre », 11 mai 1955.

3. *La Presse*, « Exposition qui fera époque », 2 mai 1953.

Notre lecture nécessairement « lacunaire » et, pour ainsi dire, « poreuse » est donc la reprise en quelque sorte de cette pratique textuelle, elle-même intermittente et même interrompue.

Comment, malgré tout peut-on recevoir aujourd'hui ces textes, publiés par Repentigny principalement dans *La Presse*, après son retour d'Europe, soit de 1952 jusqu'à son décès, en juillet 1959 ? Vingt ans après, ils sont comme les symptômes de cette période, étant les marques des combats théoriques et sociaux que la peinture d'alors se devait de livrer.

Examinons un peu cette écriture, pour tenter d'en saisir les axes problématiques, la logique interne et les « a priori » philosophiques sur lesquels elle repose.

Comment situer la pratique textuelle de Repentigny, à l'intérieur d'une méthodologie générale de la critique et de l'interprétation des productions artistiques ? Quels problèmes y sont thématiques et lesquels seraient, pour ainsi dire, occultés ?

En examinant l'armature conceptuelle de la critique d'art, qui essentiellement provient elle-même de la critique littéraire, le statut de la peinture étant tributaire théoriquement de celui accordé à la littérature, Michel Foucault fait cette remarque des plus pertinentes :

« On pourrait envisager la manière dont la critique et l'histoire littéraires, aux 18^e et 19^e siècles, ont constitué le personnage de l'auteur et la figure de l'œuvre, en modifiant et déplaçant les procédés de l'exégèse religieuse et de la critique biblique⁴. »

En effet, les concepts fondamentaux qui articulent la réflexion sur l'art sont souvent à base théologique et importés, sans critique, du contexte herméneutique, c'est-à-dire de cette discipline constituée pour interpréter le sens des textes bibliques et évangéliques où quelqu'un témoigne du sacré et interpelle ses semblables pour en faire des croyants.

Une autre source qui influe sur les discours d'art, il faut l'avouer, est celle de la « conversation mondaine ». Voici, par

4. FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, Paris, nrf/Gallimard, 1971, p. 66-67.

exemple, ce que R. Jakobson affirmait en 1921 :

« Il n'y a pas longtemps encore, l'histoire de l'art . . . n'était pas une science, mais une « causerie ». Elle suivait toutes les lois de la causerie. Elle passait allégrement d'un thème à l'autre. La causerie ne connaît pas de terminologie précise : au contraire, la variété des termes, les mots équivoques . . . sont des qualités qui apportent du charme à la conversation. Ainsi l'histoire de l'art ne connaissait pas de terminologie scientifique, elle utilisait les mots du langage courant sans les faire passer au crible de la critique, sans les limiter avec précision⁵. »

Qu'en est-il alors de la critique de Repentigny, par rapport à ces deux constatations, celle d'une conceptologie herméneutique et théologique, et celle d'une conversation purement mondaine ?

Si la terminologie employée par Repentigny n'est pas, comme je le notais, fixe et définie, d'entrée de jeu il faut dire qu'elle n'est pas de l'ordre de la « causerie mondaine » dénoncée par Jakobson. La conception de la critique d'art et de la pratique picturale, qui s'y énonce, est celle d'une aventure existentielle où le peintre et sa collectivité se trouvent impliqués. La pratique artistique est donc prise au sérieux par Repentigny, et toute forme de « snobisme » en cette matière est par lui dénoncée et disqualifiée.

Les relations de cette critique d'art avec une conception herméneutique de « l'expression » sont plus complexes, mais, dans l'ensemble, je dirais que la pratique critique de Repentigny s'éloigne d'une conception herméneutique traditionnelle pour aller vers une gestion davantage phéno-structurale du pictural : je voudrais énumérer les principes fondamentaux de ce que j'appelle une approche herméneutique du phénomène artistique, pour voir ensuite, au fur et à mesure, si la critique de Repentigny s'y réfère ou non.

Premièrement, l'herméneutique, comme théorie, comme science de l'interprétation, croit que tous les media d'expression sont équivalents, c'est-à-dire qu'ils sont tous des expres-

5. JAKOBSON, Roman, « Du réalisme artistique », in : *Théorie de la littérature*, en coll. Seuil, Paris, 1965, p. 98.

sions de la nature humaine : il n'y a pas de coupure entre parole, monument, toile ou texte, tout cela étant susceptible d'un même mode de compréhension et d'un même traitement.

Ce principe n'est pas partagé par Repentigny, qui affirme au contraire la spécificité de la peinture en regard, par exemple, de l'expression verbale : ainsi, il affirme que ce qu'un peintre pense de l'art, il le dit par ses tableaux uniquement, non par des enquêtes verbales :

« Ce genre d'enquêtes adressées à des peintres dépasse de loin son but, quand on prétend en tirer des conclusions générales. Tout au plus pourrait-on en déduire comment les peintres s'expriment verbalement ou littérairement, il est malhonnête de prétendre en conclure ce qu'ils pensent de l'art. Cela, ils le disent dans leurs tableaux.⁶ »

Ce qui se dit picturalement ne devait donc pas pouvoir se dire autrement : Repentigny est très clair là-dessus, affirmant, en novembre 1954 :

« La peinture est un langage direct, une action, et non pas, ce que l'on suppose généralement qu'est le langage parlé : une simple traduction de la pensée et de la perception⁷. »

Que le langage n'est pas la traduction d'une pensée qui le précéderait, c'est là une des thèses fondamentales de la phénoménologie du langage telle que la définit Maurice Merleau-Ponty, lorsqu'il disait au Colloque International de Phénoménologie en 1951 :

« Mes paroles me surprennent moi-même et m'enseignent ma pensée. »

Cette idée d'un art-action, comme le dit Repentigny, est aussi, selon Picon, la définition même d'une conscience moderne de l'art. Picon écrit :

« Il y a une conscience moderne de l'art qui, confrontée à la conscience qui la précède nous suggère qu'un art de création vient d'être substitué à un art d'expression. Avant l'art moderne, l'œuvre semble l'expression d'une expérience antérieure, l'œuvre dit ce qui a été conçu et vu. Pour l'art

6. *La Presse*, « Des peintres sont trahis », 26 janvier 1957.

7. *La Presse*, « Quelques leçons de Matisse », novembre 1954.

8. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, Paris, nrf/Gallimard, 1960, p. 111.

moderne, l'œuvre n'est pas expression mais création : elle donne à voir ce qui n'a pas été vu avant elle, elle forme au lieu de refléter⁹ »

Le 6 novembre 1954, Repentigny définissait en ce sens la pratique des plasticiens, dans l'*Autorité* : il se référait d'ailleurs à la phénoménologie, en écrivant que « la démarche implicite dans cette peinture (celle des plasticiens) est du même ordre que celle qui caractérise la philosophie européenne contemporaine ». Dans ce même article, il insiste aussi sur le verbe « constituer », qu'il oppose à « construire », faisant, là aussi, référence à la problématique phénoménologique capitale qu'est chez Husserl, par exemple, la constitution du sens par une conscience.

Ces traces de phénoménologie, nous les lisons aussi dans le *Manifeste* de 1955 où il nous est dit, au cinquième paragraphe, que les peintures plasticiennes procèdent par « réduction transcendantale », autre opération éminemment phénoménologique.

Nous sommes donc chez Repentigny devant une conception de la peinture comme médium de découverte, conception qui va effectivement de pair avec celle que la phénoménologie se fait de l'art et de la philosophie elle-même ; dans sa préface à la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty écrit encore :

« La philosophie n'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais comme l'art la réalisation d'une vérité¹⁰. »

C'est bien ce que veut dire Repentigny lorsqu'il écrit dans le *Manifeste* de 1955 :

« Les Plasticiens n'admettent pas la postulation *a priori* de ce qui est élémentaire et de ce qui est parfait. Pour eux, ce ne sont pas là des données, mais des acquisitions que seul le travail individuel dans la plus entière liberté peut permettre de faire¹¹. »

Il n'y a donc pas une vérité à dire par divers moyens

9. PICON, Gaétan, *L'usage de la lecture*, Paris, Mercure de France, 1960, tome II, p. 289.

10. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, nrf/Gallimard, 1945, p. XV.

11. *Manifeste des plasticiens*, 10 février 1955.

d'expression : c'est, au contraire, dans le creuset de l'expression qu'une vérité se constitue comme étant à dire. Pour Repentigny, dire une vérité préexistante conduit à utiliser des recettes techniques déjà élaborées, ce qui est la définition d'un art marqué par l'académisme et la répétition.

Un second principe qui caractérise une méthodologie de type herméneutique est l'inscription de l'objet à analyser, dans un contexte intersubjectif et psychologique.

La littérature ou la peinture deviennent alors une médiation, grâce à laquelle sont mis face à face le « je » d'un spectateur et le « je » d'un sujet qui s'exprime. C'est l'auteur ou le peintre que l'on veut approcher et comprendre, à travers ses livres ou ses tableaux, la question étant celle de comprendre autrui dans et par les signes qu'il émet. L'on devine comment une telle méthode conduit à des études qui pourraient toutes porter en sous-titre « l'œuvre et l'homme », la valeur de l'œuvre trouvant son fondement dans un « je » exceptionnel.

Ici la position théorique de Repentigny est moins tranchée : disons qu'il est clair que c'est le pictural lui-même, et non l'homme, qui serait derrière le tableau, que sa critique cherche à comprendre et à expliquer. Il n'englobe pas l'espace pictural dans un espace intersubjectif où quelqu'un est à rencontrer, mais il considère le tableau comme un objet qui, bien que produit, n'en possède pas moins sa propre logique, cohérence et finalité à comprendre ; par exemple le 10 juillet 1954, parlant de Toupin, Repentigny écrit :

« Il est parvenu à créer un espace pictural autonome et multiple, c'est l'espace d'un objet en soi¹². »

Cependant lorsqu'il énonce directement quelques idées sur la relation production/tableau, il semble revenir davantage à l'idée d'un créateur génial qui soutient l'œuvre : il écrit, en décembre 1954, qu'un tableau de matière riche de formes pures et d'harmonies parfaites, « semblerait finalement la plus dérisoire des vanités s'il n'en sortait pas la chaleur de sa vérité humaine », et il conclut :

12. *La Presse*, « Des révélations au Petit Salon d'Été », 10 juillet 1954.

« En somme, on attend de l'artiste qu'il soit à la fois un saint et un héros. On l'acclame quand l'on sent qu'il nous donne l'exemple d'une richesse spirituelle intense¹³. »

Il conclut aussi qu'une « telle intensité d'être ne se retrouve guère que chez certains de nos peintres¹⁴ ».

De même, dans un article du 19 mars 1955, titré « Pas d'art vrai sans progrès intérieur », il lie la vie intérieure de l'artiste à la valeur de sa production ; cependant, au niveau de ce qu'il fait dans sa chronique d'art, Repentigny ne cesse de pratiquer une lecture de l'espace pictural qui est sans référence à un « je » et à ses aventures quotidiennes vitales. On n'y trouve guère de biographie et fort peu d'allusion aux drames personnels que vivaient les peintres. Avec Malraux, il affirme :

« Les peintres peignent des tableaux et non pas des êtres de la nature, non plus que des fantasmes de leur subjectivité¹⁵. »

Le principe herméneutique qui fait de l'œuvre la projection d'un « je », s'il est accepté donc dans quelques énoncés, nous semble néanmoins infirmé par l'ensemble de la pratique analytique qui est celle de Repentigny.

Le troisième principe de la critique herméneutique est une conséquence de ce contexte intersubjectif, dans lequel elle situe l'objet à interpréter : il affirme que l'objet artistique, littéraire ou pictural, est un « objet-sujet », un « quasi-sujet », la forme extérieure de l'œuvre se dédouble en une forme intérieure de nature subjective, et c'est la tâche de l'interprète de dégager cette portée subjective ; Repentigny ne semble guère tenir compte d'une telle dualité. Au contraire, il opère sans répit une réduction du sujet à l'intérieur du pictural.

Dans l'histoire de la peinture, telle que la comprend et l'énonce Repentigny, cette réduction du « je » est la dernière libération jusqu'à aujourd'hui.

En effet, un article contemporain du *Manifeste*, daté du 5

13. *La Presse*, « L'art enseigne l'habitude de la vérité », 4 décembre 1954.

14. *Ibidem*.

15. *La Presse*, « Pas d'art vrai sans progrès intérieur », 19 mars 1955.

février 1955 et intitulé « Un cycle dans l'histoire de l'art », trace les phases suivantes : jusqu'à la Renaissance, la peinture était soumise à un rituel sacré, d'ordre religieux. Mais lors de la Renaissance, elle s'affranchit de cette servitude pour adhérer à des valeurs humanistes et, par ce biais, devenir la servante d'un rituel « bourgeois » et « matérialiste » ; au XIX^e siècle, dit Repentigny, la peinture peu à peu s'affranchit de cette servitude « bourgeoise » pour devenir art libre, n'obéissant qu'à la sensibilité de l'artiste :

« C'est quand le peintre a voulu exprimer sans oripeaux ses émotions et sa sensibilité, en peignant ce que son affectivité prenait comme objet, c'est alors qu'il a commencé à libérer l'art de la servitude à un idéal imposé de l'extérieur¹⁶. »

La domination du sujet dans l'espace peint, qui définit la « peinture poétique », n'est vue que comme une étape, un intermédiaire vers une peinture totalement affranchie, et c'est Mondrian, comme l'affirme le *Manifeste* de 1955, qui « a permis de réduire l'ultime aliénation de l'œuvre peinte, soit l'extériorisation de la concentration sur soi-même¹⁸. »

Mondrian devient une référence parce qu'il a réussi « une élimination de toute mise en scène subjective » ; « le peintre a voulu, écrivait en janvier 1955 Repentigny, à tout prix éviter de faire étalage de soi, de sa subjectivité¹⁹ », au profit d'un équilibre pur obtenu par des moyens purement plastiques.

Ce n'est donc pas la cohérence d'une expérience subjective, ni une unité qui viendrait de la synthèse des expériences d'un même « moi », qui confèrent une unité au tableau. Le tableau est un, uniquement à cause des éléments plastiques qui le composent et le constituent.

Ici Repentigny s'écarte donc de tout traitement herméneutique et avance nettement dans le sens d'une analyse structurale, intrinsèque et formelle. Le tableau n'est donc pas saisi comme un objet-sujet, comme une réalité ambiguë inclusive d'un « je » qui l'énonce et s'y inscrirait à la fois.

16. *La Presse*, « Quand même nous avons de vrais peintres », 27 mars 1954.

17. *La Patrie*, « Un cycle dans l'histoire de l'art », 5 février 1955.

18. *Manifeste des plasticiens*, 10 février 1955.

19. *La Presse*, « Peinture et métamorphose sociale », 22 janvier 1955.

Quatrième trait de l'herméneutique : le champ des significations dégagées est un « champ de conscience » ; il y a dans l'œuvre une intention, et c'est elle que l'on cherche à découvrir par l'interprétation.

Peut-être à cause des positions théoriques de l'automatisme et du surréalisme, Repentigny affirme aussi, à l'encontre de ce principe, les droits de l'inconscient en art : le *Manifeste* de 1955 renonce clairement à la peinture, conçue comme moyen d'expression conscient, et au contraire « n'exclut aucune des significations inconscientes possibles ». Aussi affirme-t-il qu'un tableau, à la limite, est sans cesse re-créé par la collectivité qui se le ré-approprie en lui donnant de nouvelles significations, peu importe qu'elles relèvent ou non des intentions conscientes de son auteur : on lit dans le *Manifeste* :

« Une œuvre peut n'être pas la création de celui qui l'exécute, mais de celui qui la regarde ou d'une collectivité, plus simplement²⁰. »

Donc les significations d'un tableau ne sauraient être limitées par le champ de conscience intentionnel du « vouloir dire » d'un peintre.

Enfin, cinquième caractéristique d'un traitement herméneutique : comprendre, pour le spectateur, c'est reprendre à son compte, c'est revivre le sens et le réactiver : il faut une adhésion au tableau, on ne peut pas le comprendre en restant un spectateur-analyste étranger, on ne peut pas comprendre par l'analyse et la description seules.

Ici, Repentigny semble d'accord, et il demande aussi du spectateur une telle identification à l'œuvre peinte : il parle de « communion » nécessitant une « humilité » de la part du spectateur :

« C'est en cherchant à pénétrer le monde de l'expression plastique que l'on peut s'enrichir de visions nouvelles et d'intentions vitales. Cette pénétration n'est pas chose facile, toutefois, pour la plupart, nous en sommes empêchés par un « manque d'humilité » . . . qui arrête les mouvements géné-

20. *Manifeste des plasticiens*, 10 février 1955.

reux qui pourraient permettre des communions spontanées avec des belles créations de notre époque²¹. »

Quelques jours plus tard, revenant sur ce thème, il affirme que l'art n'est servi que par une acceptation relevant d'une « réelle communion »²². En mars 1955, il écrivait déjà que « toute œuvre de création demande une adhésion par l'intérieur »²³, et, l'année d'avant, que « le seul art valide est celui qui a l'adhésion de tout l'homme simultanément »²⁴.

Ce devoir du spectateur de permettre en quelque sorte que le tableau modifie réellement quelque chose dans sa vie, qu'il le convertisse pour ainsi dire, nous paraît conforme à l'idée que se fait l'herméneutique du geste qu'est comprendre une œuvre d'art.

Voilà donc rapidement cernés, en quelques points, les principes à partir desquels il nous semble que Repentigny analyse les productions plastiques : tout comme en art, il refusait, pour l'art national, d'utiliser des critères moins exigeants et un étalon inférieur à celui qui servait pour la scène internationale : en critique, son corpus théorique, avec ses hésitations, nous semble être au même diapason que la philosophie française d'après-guerre et faire siennes les principales affirmations de la phénoménologie naissante en France.

Pour terminer, je voudrais maintenant examiner quelques thèmes de la critique de Repentigny, qui permettront peut-être de saisir en quoi, aujourd'hui, les problèmes qu'il pose se sont déplacés, ou, au contraire, sont bel et bien restés les mêmes : premièrement, Repentigny partage une conception de l'art, qui remonte à Platon et qui affirme que l'art a trait à la vérité. C'est bien de vérité pour lui qu'il s'agit en peinture :

« Dans une société qui n'assigne aucun rôle au peintre et au sculpteur, la fonction de ceux-ci devient, de fait, d'engendrer chez le spectateur une soif de vérité . . . L'œuvre d'art a toujours été, consciemment ou non, symbole de quelque chose. Maintenant, elle est symbole de la recherche angoissée de l'homme contemporain pour sa vérité quelle qu'elle soit²⁵. »

21. *La Presse*, « Pour nous apprendre à voir », 14 mai 1955.

22. *La Presse*, « Malentendu sur la peinture contemporaine », 19 mai 1955.

23. *La Presse*, « Pas d'art vrai sans progrès intérieur », 19 mars 1955.

24. *La Presse*, « L'art enseigne l'habitude de la vérité », 4 décembre 1954.

25. *La Presse*, « L'œuvre doit avoir un destin vrai », 24 décembre 1954.

Le 4 décembre 1954, on lit que « le seul recours de l'artiste est de chercher de toute son énergie, à rendre par une œuvre, la vérité, sa vérité²⁶. »

Le *Manifeste*, dans ses aphorismes, reprendra cette affirmation : « La création, y lit-on, qui est aussi intuition, est l'unique forme de la vérité » et « est respectable dans son intégrité tout art vrai²⁷ ».

Même si ce critère de vérité est difficile à définir, dans ses critiques Repentigny y revient souvent, notant par exemple en décembre 1954 : « il demeure assez difficile de distinguer la vérité dans tout ce travail bien fait²⁸. »

S'il est vrai, comme Marcuse croit le démontrer en analysant l'évolution même du concept d'esthétique, que l'art subit une nette répression en quittant le domaine de la sensualité et du principe de plaisir, pour se laisser définir par le principe de raison en termes de processus cognitifs, Repentigny est victime de cette idéologie en pensant l'art en liaison avec la vérité, et non avec le ludique et le plaisir. Ce n'est peut-être pas un hasard si, après le mouvement des premiers plasticiens, l'art au Québec s'est aussi dirigé vers des formes plus ludiques, comme la fête et le « happening ». La conception de l'art que diffuse Repentigny est à l'opposé de l'art comme amusement : Mondrian est encore ici l'exemple ; et son œuvre, écrit Repentigny, est « la consommation de la révolte des peintres contre le métier d'amuseur²⁹ ».

Face à la dualité qui oppose l'art comme savoir à l'art comme jeu, Repentigny se range donc du côté du savoir, faisant de l'art une expérience de vérité et étant en cela fidèle au courant dominant de la civilisation.

Un second thème intéressant est celui des relations entre le non-figuratif géométrique et le matérialisme.

Si, aujourd'hui, certaines pratiques de la peinture non figurative se réclament du matérialisme et identifient la fin de

26. *La Presse*, « L'art enseigne l'habitude de la vérité », 4 décembre 1954.

27. *Manifeste des plasticiens*, 10 février 1955.

28. *La Presse*, « Figures, formes et graphismes », 11 décembre 1954.

29. *La Presse*. « Une exposition historique au Musée », 4 juin 1955.

l'espace illusionniste à l'affirmation de la matérialité du support et des pigments, cette adéquation entre surface et matérialisme ne se retrouve aucunement chez Repentigny, pour qui la pratique plasticienne de l'abstraction est une peinture plus spirituelle même qu'une toile classique à espace illusionniste. Il sent d'ailleurs à quelques reprises la nécessité de dissiper un malentendu qui justement accuse l'art abstrait d'être du matérialisme, reproche, dit-il, « erroné que l'on adresse trop souvent au mouvement contemporain en peinture³⁰ ».

Le 19 mai 1955, il écrit :

« Dès qu'une œuvre n'a pas un sujet qui conventionnellement appelle à la méditation, l'on entend des gens dire que c'est là une œuvre « bien dans la note du matérialisme contemporain », et qu'elle n'est que flatterie pour les sens . . . Ceux qui ne croient en la présence de l'esprit, que quand ils peuvent en lire les signes les plus convenus, les plus circonstanciés dans l'espace et le temps, les plus matériels en somme, ceux-là même auront la ridicule prétention de juger une œuvre d'art pour son contenu spirituel³¹. »

C'est justement, pense Repentigny, parce que la société est à tendance matérialiste, au sens où l'on ne s'intéresse qu'aux biens matériels, qu'une peinture spirituelle éprouve de la difficulté à se faire accepter.

« Il faudrait, écrit-il le 19 mars 1955, s'inquiéter si dans une société généralement admise comme « matérialiste », les arts plastiques s'incorporaient, tels qu'ils se présentent maintenant et sans obstacle, à la vie courante³². »

Ce thème nous conduit directement à un autre thème majeur de Repentigny, celui des relations entre les productions artistiques et le monde ambiant, l'état de la civilisation où elles s'insèrent : examinons, pour conclure, ce thème fondamental chez lui.

Selon Repentigny, Mondrian et Kandinsky incarnent ici encore deux tendances :

30. *La Presse*, « Malentendu sur la peinture contemporaine », 19 mai 1955.

31. *Ibidem*.

32. *La Presse*, « Pas d'art vrai sans progrès intérieur », 19 mars 1955.

« La peinture de Mondrian a montré une voie aux artistes qui sentaient un besoin de s'insérer dans le cours de la civilisation pour la dépasser, la sublimer, tandis que celle de Kandinsky s'inscrit dans les rythmes de la nature et tend à y ramener l'homme³³. »

L'alternative serait donc entre une peinture qui prend pour objet la nature, en extrait pour ainsi dire la rythmique essentielle et, en étant montrée, tend alors à ramener l'homme à la nature, et une autre peinture qui, elle, prend pour objet la civilisation, industrielle et urbaine, pour, comme l'écrit Repentigny, la dépasser et la sublimer, c'est-à-dire, là aussi, pour en produire un genre d'équivalent abstrait et spirituel qui parle à notre conscience.

Pour Repentigny, la peinture doit donc prendre, comme point de départ, l'environnement réel qui est celui de notre civilisation : en février 1956 et en mars 1957, il énonce ce choix :

« Notre vrai milieu vital, ce n'est plus la verdoyante nature, depuis longtemps, mais bien la scintillante et bruyante ville³⁴. »

« Nous vivons dans une grande ville industrielle, au climat âpre, et nous voudrions que nos artistes nous offrent une porte de sortie, une évasion, une « oasis » où nous prélasser dans l'herbette ! Ces artistes ne veulent plus nous amuser avec de gentils contes de fées !³⁵ »

Il nous semble que ce choix est logique et qu'il est en corrélation avec le choix d'un art véridique, non d'un art ludique : Repentigny prône, non pas un art qui serait l'antidote du contexte social où nous vivons, non pas un art marginal où s'incarneraient le rêve et l'évasion, mais bien un art qui prend en charge son contexte et accepte de se confronter à lui.

Pour lui, comme il l'écrit le 11 février 1956, la peinture « a pour emploi d'établir un rapport entre les vivants et leur

33. *La Presse*, « Deux grands maîtres de notre temps », 31 juillet 1954.

34. *La Presse*, « L'art est aussi lien avec le monde », 25 février 1956.

35. *La Presse*, « Quand la peinture se colore de l'âpreté de la ville industrielle », 12 mars 1957.

milieu, produit d'une industrie de plus en plus artificielle, c'est-à-dire humaine³⁶ », et, corrélativement, « le refus des formes nouvelles et dynamiques de l'art a son analogie dans le nostalgique refus des formes métropolitaines et industrielles de la vie³⁷ ».

Que l'acte de peindre prenne comme vis-à-vis les formes métropolitaines et industrielles ne signifie évidemment pas qu'il s'agit, après les paysages ruraux, de représenter maintenant des paysages urbains !

« Est-ce à dire, écrit Repentigny le 25 février 1956, que ces machines doivent de ce fait être les sujets des tableaux ? » Voilà qui serait quelque peu simpliste. « Le véritable « sujet » de l'œuvre d'un artiste n'est jamais que son rapport personnel au monde, qui n'a pas tellement besoin d'être pensé que d'être vécu³⁸. »

La tâche de la peinture est donc de visualiser plastiquement non pas les objets urbains eux-mêmes, mais le rapport vécu, la relation existentielle que nous entretenons avec eux, leur sens tel que nous en prenons conscience et le vivons.

Encore ici, cette relation de la peinture à son objet est d'ordre phénoménologique et constitue bien un exemple appliqué de ce qu'Husserl nomme l'*Εποχή* ou la « réduction transcendantale », comme dira Jauran dans le *Manifeste* : il s'agit d'une opération qui met entre parenthèses le monde objectif, mais conserve le monde comme objet de ma pensée ; laissons Husserl lui-même s'expliquer :

« On peut dire aussi que l'*Εποχή* est la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi . . . À vrai dire, le monde n'est pas pour moi autre chose que ce qui existe et vaut pour ma conscience, dans un pareil *cogito* . . . Je ne puis agir et porter des jugements de valeur dans un monde autre que celui qui se trouve en moi et tire de moi-même son sens et sa validité³⁹. »

36. *La Presse*, « Toupin, Belzile et Bowles », 11 février 1956.

37. *La Presse*, « L'art est aussi lien avec le monde », 25 février 1956.

38. *Ibidem*.

39. HUSSERL, Edmond, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1966, p. 18.

C'est par le biais d'une telle démarche que la peinture plasticienne prétend « s'insérer dans le cours de la civilisation pour la dépasser et la sublimer⁴⁰ » ; il s'agit de peindre non pas la ville existante, mais la ville dans l'expérience vécue que j'en ai, la ville en tant qu'expérience et objet de conscience, en partant du monde ambiant pour se l'annexer comme objet de conscience signifiant.

C'est d'ailleurs à ce niveau que Repentigny comprend la coupure qui met fin à l'attitude des automatistes et à leur révolte : il écrit, le 12 mars 1957, dans un article intitulé « Quand la peinture se colore à l'âpreté de la ville industrielle » :

« Si à une certaine époque — la belle époque de 1945 — la plupart des peintres que nous connaissons maintenant comme non figuratifs, traversaient une phase de révolte émotionnelle contre les limitations imposées à l'expression par une vieille génération, il n'en va pas du tout de même aujourd'hui. Les Canadiens Français ont beau être considérés comme de gentils arriérés par pas mal de gens, rien n'oblige nos artistes à revêtir cet habit.

Actuellement (donc), plusieurs artistes prennent conscience des circonstances de leur existence — dans un monde où l'organisation est d'une complexité toujours croissante, et où instinct, habitudes et connaissances sont délégués à des machines aux prouesses illimitées. Il faut comprendre qu'il ne peut ici être question de révolte, la révolte était tout indiquée quand il s'agissait d'en finir avec les normes imposées par les représentants du passé : mais pour s'élever contre la machine, il faut avoir l'âme réactionnaire, ce dont nous n'avons nul besoin en ce moment. La seule attitude qui permette de survivre est celle de l'homme qui s'annexe la machine⁴¹. »

S'insérer dans notre civilisation, mais pas en la glorifiant comme telle, puisque, nous l'avons dit, elle est trop vulgairement matérialiste aux yeux de Repentigny ; non pas en la posant dans sa réalité objective, car alors il y aurait nette contradiction : comment en effet, pourrait-on affirmer que cette peinture est « spirituelle », alors qu'elle est la résultante

40. *La Presse*, « Deux grands maîtres de notre temps », 31 juillet 1954.

41. *La Presse*, « Quand la peinture se colore à l'âpreté de la ville industrielle », 12 mars 1957.

et le double d'une société décrite comme matérialiste et qu'elle lui correspond ?

Encore une fois, si Repentigny peut à la fois maintenir le caractère spirituel d'une peinture et sa correspondance à l'état de la civilisation matérialiste ambiante, c'est par le biais de la réduction transcendantale phénoménologique, qui fait que le tableau ne reproduit du monde que son sens immanent à la conscience, non sa réalité objective : « La meilleure façon d'humaniser ce monde technique, écrit-il en février 1956, est précisément de projeter à sa face les états d'esprit qu'il provoque en nous⁴². »

C'est donc par cette réduction que l'art peut surmonter le dilemme suivant : accepter le monde ambiant, ou le fuir et le nier, dans un comportement passéiste et réactionnaire.

La réduction que j'ai rapidement décrite permet de dialectiser la relation art/vie collective : l'environnement dans lequel nous vivons a bel et bien subi des influences des artistes créateurs, mais à son tour cet environnement « joue dans les créations des artistes⁴³ » et s'y retrouve : ce rapport vivant et dialectique est le meilleur gage d'un art vrai et le seul garde-fou contre toute forme d'académisme.

Du réel environnant au tableau, et du tableau au monde ambiant que l'on peut maintenant grâce aux artistes voir différemment : dans l'article titré « Pour nous apprendre à voir », 14 mai 1955, nous lisons :

« Un des rôles majeurs du peintre et du sculpteur est de métamorphoser sans cesse notre ambiance, non pas physiquement mais spirituellement, en nous donnant demain une nouvelle vision de ce que nous avons regardé hier . . . On sort du musée le plus souvent avec une détermination d'admirer ceci ou cela, sans voir le monde pour autant sous un jour nouveau. Et pourtant, c'est précisément cela qui est important, voir le monde à travers des créations poétiques et rares⁴⁴. »

Bouclons la boucle : cette tâche de la peinture, « nous

42. *La Presse*, « L'art est aussi lien avec le monde », 25 février 1956.

43. *La Presse*, « Le public, les peintres et leurs rapports », 9 avril 1955.

44. *La Presse*, « Pour apprendre à voir », 14 mai 1955.

apprendre à voir le monde sous un jour nouveau », est celle-là même que Merleau-Ponty attribue à la phénoménologie en écrivant : « La vraie philosophie est de réapprendre à voir le monde, et en ce sens une histoire racontée » ; ajoutons ici, avec Repentigny : « un tableau peint, peut signifier le monde avec autant de profondeur qu'un traité de philosophie⁴⁵ ». C'est là, le parti pris fondamental de Jauran-Repentigny.

Université du Québec
à Montréal

45. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, NRF/Gallimard, 1945.
p. XVI.

Contributions de l'école de Francfort à la « théorie » des idéologies

Nicolas Kaufmann

Volume 5, numéro 2, octobre 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203098ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203098ar>

[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

Kaufmann, N. (1978). Contributions de l'école de Francfort à la « théorie » des idéologies. *Philosophiques*, 5 (2), 229–250. <https://doi.org/10.7202/203098ar>

CONTRIBUTIONS DE L'ÉCOLE DE FRANCFORT À LA « THÉORIE » DES IDÉOLOGIES*

par Nicolas Kaufmann

C'est sur le fond des travaux de Marx relatifs à la formation et à la genèse des idéologies, et c'est avec la même intention pratique que leur précurseur que les néo-marxistes de l'École de Francfort (Horkheimer, Adorno, Habermas, également Benjamin, Fromm et Marcuse) ont relancé le mot d'ordre de l'« Ideologiekritik »¹. La critique des idéologies qu'ils proposent ne comporte pas qu'une dimension ; elle se diversifie selon les points de vue des auteurs de l'« Institut für Sozialforschung », mais elle est centrée par rapport à des préoccupations communes.

Je serai bref en ce qui concerne les voies qui se sont révélées impraticables et je développerai les résultats qui m'ont semblé prometteurs pour préciser la notion d'idéologie et qui pourraient contribuer à une éventuelle théorie de l'idéologie.

* Une première version de ce texte a été présentée dans le cadre du Congrès de l'ACFAS à l'Université d'Ottawa. Je tiens à remercier les membres du groupe de recherche sur l'idéologie de l'Université du Québec à Trois-Rivières, et tout particulièrement Mlle Dominique Gagné, pour avoir été mes interlocuteurs critiques.

1. HORKHEIMER, M., 1931, « Die gegenwärtige Lage in der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung », dans : *Frankfurter Universitätsreden*, Heft XXXVII, 3-16, reproduit dans : 1972, *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt : Fischer-Athenäum, 33-47 ; HORKHEIMER, M., 1937, « Traditionelle und kritische Theorie », dans : *Zeitschrift für Sozialforschung* 6, 245 ss. ; HORKHEIMER, M., 1951, « Ideologie und Wertgebung », dans : *Soziologische Forschung in unserer Zeit*, Leopold von Wiese zum 75. Geburtstag (Hersg. K.G. Specht), Köln/Opladen : Kiepenheuer & Witsch, 220-227, reproduit dans : 1972, *Sozialphilosophische Studien*, op. cit., 59-68 ; HORKHEIMER, M., 1968, *Kritische Theorie* I, II (Hersg. A. Schmidt), Frankfurt : FISCHER, ADORNO, Th. W., 1949, « Kulturkritik und Gesellschaft », dans : *Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt : Suhrkamp, 1969 ; ADORNO, Th. W., 1953-54, « Beiträge zur Ideologienlehre », dans : *Kölner Zeitschrift für Soziologie* 6, reproduit dans : 1972, *Gesammelte Schriften* 8, Frankfurt : Suhrkamp, 457-477. ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, M., 1944, *Dialektik der Aufklärung*, New York : Social Studies Association, Inc., Amsterdam : Querido, 1947, Frankfurt : Fischer, 1971, *Dialectics of Enlightenment*, New York : Herder and Herder, 1972, *La dialectique de la raison*, fragments philosophiques, Paris, Gallimard, 1974.

Quatre aspects de la critique de l'idéologie de l'École de Francfort seront examinés pour établir :

- 1) que l'approche de Horkheimer et d'Adorno représente une critique de l'idéologie qui procède elle-même à partir d'une contre-idéologie ;
- 2) que la question d'une démarcation entre science et idéologie doit être transformée en une question portant sur les stratégies mises en jeu dans la construction de systèmes d'énoncés, ces stratégies étant fonction de trois sortes d'« intérêts directeurs de connaissance » (Habermas) ;
- 3) que dans ses rapports à des « intérêts directeurs de connaissance », chaque discipline scientifique est idéologique dans la mesure où l'intérêt directeur détermine la stratégie mais ne constitue pas lui-même l'objet de la recherche ;
- 4) que, si l'idéologie est une formation discursive, celle-ci s'analyse en terme de séquence d'actions langagières.

1. LA CRITIQUE DES IDÉOLOGIES COMME CRITIQUE POLITIQUE

Les fondateurs de l'École de Francfort, notamment Horkheimer et Adorno², conçoivent l'idéologie dans la ligne de Marx comme un processus de représentation qui est accompli de manière consciente par des « idéologues » ; il s'agit cependant d'une fausse conscience que la critique s'emploie à dénoncer en montrant, pour le droit positif par exemple, que celui-ci, à cause de sa dépendance à l'égard des rapports de

2. Le premier directeur officiel de l'« Institut », fondé en 1923, fut Carl Grünberg, suivi de Max Horkheimer en 1931. Horkheimer « transporta » l'« Institut » pendant la période d'exil à Paris et à Columbia University à New York. Parmi les premiers collaborateurs nous trouvons Walter Benjamin, Leo Löwenthal, Henryk Grossmann et Friedrich Pollok. Après la guerre, l'École connaît une grande extension qui a fait sa réputation notamment avec Theodor Adorno, Jürgen Habermas et Walter Schmidt. À ce noyau se sont jointes des figures importantes dans le milieu universitaire, comme Alexander Mitscherlich en psychiatrie, Ute Gellert et Dieter Wunderlich en linguistique. Une excellente étude historique sur l'École de Francfort est présentée par JAY, M., 1973, *The Dialectical Imagination, A History of the Frankfurt School and the Institut of Social Research, 1923-1950*, Londres : Heinemann. Une introduction sommaire est donnée par ZIMA, P., 1974, *L'École de Francfort, Dialectique de la particularité*, Paris : Éditions Universitaires. Mentionnons également un recueil d'articles, 1975, *Kritik und Interpretation der kritischen Theorie, Aufsätze über Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Habermas*, Giessen : Verlag Andreas Achenbach.

production, organise la réalité sociale, contrairement à ce que prétend la justification officielle, sur le mode de la domination et des privilèges de classes. La critique des idéologies doit donc prendre la forme d'une mise à nu de la discordance entre la prétention à la justice et la justice qui est instaurée en fait, mise à nu de la contradiction historique entre la finalité déclarée de l'ordre juridique et sa finalité effective qui est, selon Marx, la légitimation (inavouée) de la domination et de l'exploitation. La fausse conscience qui est dénoncée par la critique ne consiste pas tant en une représentation erronée de ce qui est, en la non-vérité du discours par rapport à la réalité, qu'en la *transposition de l'action en théorie*, de telle sorte que la « théorie » devienne un moyen d'action d'une plus grande efficacité, un moyen apparemment sans violence pour l'exercice de la domination.

Il est possible de montrer que la critique des idéologies en tant que critique politique — comme la conçoivent les fondateurs de l'École de Francfort — se meut elle-même sur le terrain de l'idéologie dans la mesure où le discours critique vise à neutraliser ou à supprimer des effets idéologiques de la position adverse ; il est lui-même transposition de l'action en théorie ; il procède lui-même à partir d'une contre-idéologie. Il n'est que trop facile de constater que le discours critique d'un Horkheimer et d'un Adorno vise à promouvoir et à réinstaurer, contre les tendances historiquement effectives à la totalisation de la rationalité technique et bureaucratique, contre la raison instrumentale³ et les sophistications des conditions de la domination, l'*autonomie* et la spontanéité créatrice de l'*individu*⁴. Il s'agit, au nom d'une certaine culture dont les représentants de l'École de Francfort sont les héritiers qui voient celle-ci s'écrouler sous le poids de la technologie et

3. Cf. HORKHEIMER, M., 1947, *The Eclipse of Reason*, trad. allemande, 1967, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt : Fischer-Athenäum, trad. française, 1974, *L'éclipse de la raison* suivi de *Raison et conversation*, Paris, Payot.

4. Ce point de vue est clairement exposé dans : HORKHEIMER, M., 1931, « Die gegenwärtige Lage », *op. cit.*, 1937, « Traditionelle und kritische Theorie », *op. cit.*, ADORNO, Th.W., 1953/54, « Beiträge zur Ideologienlehre », *op. cit.*, 1955, « Zum Verhältnis von Psychologie und Soziologie », dans : *Sociologica* I, Festschrift für Max Horkheimer, Frankfurt : E.V.A., 11-45 ; ADORNO, Th.W., 1969, « Einleitung », dans : ADORNO, Th.W., et al., 1969, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied : Luchterhand, 7-79.

de l'industrialisation qui s'en prend également à la sphère de la production des objets culturels, de redonner à l'individu les moyens de s'opposer et d'entrer en contradiction avec le système dont il est pourtant le produit⁵ ; il s'agit d'établir les conditions objectives pour l'abolition de la domination et pour la réinstauration d'une rationalité non pervertie, d'élever en somme le sujet dépravé en sujet détenteur de la raison morale et de lui permettre d'être à soi-même la loi (Kant)⁶.

Je dois constater que la voie de la critique politique représente une impasse pour une théorie de l'idéologie, car celle-ci serait elle-même de nature idéologique précisément dans le sens que la théorie critique a dénoncé. Peut-être s'agit-il là d'une conclusion qui s'applique à toute tentative de construire une *théorie* de l'idéologie⁷.

2. LA CRITIQUE DES IDÉOLOGIES ET LE PROBLÈME DE LA DÉMARCATIION

Les représentants actuels de l'École de Francfort, dont Habermas peut être considéré comme le chef de file, sont davantage conscients du soupçon qui peut peser aussi sur la critique des idéologies. Ils se détournent par conséquent de la voie inaugurée par Horkheimer et Adorno et s'adressent à la conception positiviste de la science. En radicalisant l'approche marxienne et en la prolongeant par des instruments empruntés à la théorie générale de la science, à la théorie pragmatique de la communication, à la linguistique, à la philosophie analytique et à la psychanalyse, la critique des idéologies de Habermas se tourne dans un premier temps vers le lieu présumément non idéologique, à savoir la science, pour dénoncer la rationalité scientifique comme étant de nature idéologique⁸ dans la mesure où elle masque « derrière sa

5. Cf. ADORNO, Th.W., HORKHEIMER, M., 1947, *Dialectic of Enlightenment*, *op. cit.*, notamment « The Cultural Industry », 120-168 et ADORNO, Th.W., 1955, « Zum Verhältnis von Psychologie und Soziologie », *op. cit.*, 34 ss.

6. HORKHEIMER, M., 1931, « Die gegenwärtige Lage », *op. cit.*, 33.

7. Cf. à ce sujet les arguments que présente RICŒUR, P., 1974, « Science et idéologie », dans : *Revue Philosophique de Louvain* 72, 328-355.

8. HABERMAS, J., 1968, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt : Suhrkamp, 48 ss. (Trad. française : *la science et la technique comme idéologie*, Paris : Gallimard, 1973, et HABERMAS, J., 1969, « Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik », dans : ADORNO, Th.W., et al., 1969, *Der Positivismustreit*, *op. cit.*, 155-193.

prétention à la scientificité la fonction de justification à l'égard du système militaro-industriel du capitalisme avancé »⁹. Ce diagnostic s'inscrit dans le célèbre « *positivismusstreit* » dans la sociologie allemande, querelle entre les néo-marxistes et les néo-positivistes qui opposait principalement Adorno, Dahrendorf et Habermas à Popper et à Albert¹⁰. Le débat se concentre avant tout sur le critère poppérien de *démarcation* servant à distinguer les énoncés scientifiques des énoncés appartenant à la métaphysique, à la pseudo-science et au langage idéologique. La formulation de ce critère présuppose qu'il est possible de distinguer entre discours scientifique et discours idéologique. La fonction du critère est d'immuniser les sciences contre toute contamination par des ingrédients non scientifiques. La thèse poppérienne est que l'on reconnaît un énoncé métaphysique (et aussi un énoncé idéologique) à son degré zéro de falsifiabilité, à son degré zéro de contenu informationnel. Habermas conteste ce critère en montrant : 1) qu'il est inopérant dans des moments décisifs et 2) que ce que le critère veut exclure marque le discours scientifique lui-même¹¹.

Si en effet la procédure de testabilité intersubjective consiste dans le recours à des « basic statements », c'est-à-dire : a) dans la désignation d'un ensemble E de propositions de base possibles (propositions d'observation) qui peuvent être considérées comme des instances de contrôle d'une théorie donnée, et b) dans l'identification d'un sous-ensemble de E qui est en contradiction avec la théorie, il faut bien reconnaître avec Habermas que, dans les deux opérations, le critère de démarcation n'est lui-même d'aucun secours. Il faut, en effet, admettre que l'*acceptation* de l'ensemble E de « basic statements » comme pertinente pour la théorie et l'*acceptation* d'une seule instance comme étant le cas, c'est-à-dire vraie, ne reposent pas sur le critère proposé ; les « basic statements » ne sont donc pas falsifiables au sens technique du terme. Cela signifie que leur acceptation repose sur des standards qui ne sont ni empiriques ni analytiques ; elle repose sur un *consensus*

9. D'après les paroles de RICŒUR, P., 1974, « Science et idéologie », *op. cit.*, 338, qui répète Habermas.

10. ADORNO, Th. W., 1969, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, *op. cit.*

11. Cf. HABERMAS, J., 1969, « *Analytische Wissenschaftstheorie* », *op. cit.*, 176 ss.

factuel qui ne s'établit que par des interdépendances sociales et communicatives fort complexes¹².

Bien que Popper se soit défendu de façon véhémement contre cette interprétation pragmatique¹³ — en privilégiant une interprétation sémantique — et ce pour une raison bien connue, à savoir que l'interprétation pragmatique entraînerait des conséquences auxquelles Popper ne semble plus pouvoir souscrire, il a néanmoins admis que l'objectivité scientifique que le critère de démarcation devait garantir est une catégorie sociale. L'objectivité scientifique « s'explique seulement par des catégories sociales comme la concurrence (entre les chercheurs individuels et les différentes écoles), la tradition (notamment la tradition critique), les institutions sociales (comme par exemple les publications dans des journaux concurrents et les éditeurs en compétition), le pouvoir de l'État (à savoir la tolérance politique pour la libre discussion) »¹⁴. Mais ce point de vue sociologique ou idéologique se supprime, selon Popper, à la longue de lui-même. Et c'est cela qui constitue pour Habermas la grande présupposition sur laquelle repose le critère de démarcation¹⁵.

Si l'admission des propositions de base x, y, z comme falsificateurs potentiels et si l'acceptation de la proposition z comme réalisée reposent sur des « décisions », Habermas peut formuler sa thèse que ces décisions se prennent en fonction de règles et de standards qui correspondent à des « intérêts directeurs de connaissance », conçus comme des conditions de production non pas des biens matériels, mais du savoir. L'effet idéologique consiste dans l'occultation de ces intérêts, de leur nature et de leur rôle dans la production des connaissances que la société se donne d'elle-même. Si tel est le cas, la critique des idéologies doit consister en une théorie des règles qui médiatisent le rapport du discours (scientifique) à la situation de sa production, théorie du système de règles moyennant lesquelles les locuteurs produisent la situation même du

12. HABERMAS, J., 1969, « Analytische Wissenschaftstheorie », *op. cit.*, 178 ss.

13. POPPER, K.R., 1974, « Replies to my Critics », dans : SCHILPP, P.A. (ed.), 1974, *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle, Ill. : Open Court, 1961-1174, notamment 999.

14. POPPER, K.R., 1969, « Die Logik der Sozialwissenschaften », dans : ADORNO, Th.W., 1969, *Der Positivismusstreit*, *op. cit.*, 113.

15. HABERMAN, J., 1969, « Analytische Wissenschaftstheorie », *op. cit.*, 178 ss.

discours. La critique devra de plus montrer par quelles opérations (manipulations) sur ces règles le rapport du discours à la situation peut être occulté.

Dans la mesure où des intérêts déterminés sont constitutifs du type d'objectivité et de validité qu'on attend d'un discours scientifique, la question de la démarcation devient une question superflue, puisque le critère de démarcation qui repose sur des « intérêts » se révèle lui-même de nature idéologique. Par conséquent Habermas déplace le problème en se servant du concept d'« intérêt directeur de connaissance », non pas pour démarquer science et idéologie, mais pour distinguer les disciplines scientifiques entre elles-mêmes.

3. RAPPORT ENTRE IDÉOLOGIE ET « INTÉRÊTS DIRECTEURS DE CONNAISSANCE ». PRÉCISION DU CONCEPT D'« INTÉRÊT »

La détermination des représentations par des intérêts et l'occultation du rapport des idées aux intérêts sont, depuis Marx, des éléments essentiels dans la définition de l'idéologie. Ils constituent aussi le point de départ de la théorie critique. Cependant Habermas radicalisera la position de Marx à ce sujet¹⁶. Par le traitement qu'il réserve à la problématique des « intérêts directeurs de connaissance », la question poppérienne de la démarcation entre science et idéologie devient une question de procédure ou de stratégie mises en jeu dans l'édification de systèmes d'énoncés. Ce que vise Habermas c'est de fournir une logique, de stipuler des conditions a priori régissant à la fois le contexte de découverte et le contexte de validation d'un ensemble d'hypothèses, de construire une théorie des sciences qui ne se contente pas d'explications en termes de facteurs psychologiques ou sociologiques de la performance factuelle des sciences¹⁷.

16. Cf. HABERMAS, J., 1968, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt : Suhrkamp, 1971, 60 ss. (trad. française : *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976).

17. Le thème en question est clairement circonscrit dans la première section de HABERMAS, J., 1968, *Erkenntnis und Interesse*, op. cit., et dans la dernière partie de HABERMAS, J., 1968, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, op. cit. Il est commenté par ANACKER, LOBKOWICZ, RUSCONI dans : Dallmyr, W., (ed.), 1974, *Materialien zu Habermas' « Erkenntnis und Interesse »*, Frankfurt : Suhrkamp, ainsi que par APEL, K.O., 1977, « Types of Social Science in the Light of Human Interests of Knowledge », dans : *Social Research* 44 (31, 439-470).

Si les stratégies en question sont fonction d'« intérêts directeurs de connaissance », ces intérêts ne sont pas d'abord des intérêts de classe, mais des catégories pragmatiques plus générales, c'est-à-dire des intérêts universels. D'ailleurs la problématique des intérêts de connaissance est systématiquement absente chez Marx¹⁸, bien qu'il ait aperçu que le savoir en tant que force productive (action instrumentale) et les médiations symboliques des rapports sociaux de production (action communicationnelle) sont dans leur interdépendance la clé du matérialisme historique et doivent être considérés comme les forces à l'œuvre dans l'auto-constitution de l'espèce humaine. « Dans la production, écrit Marx, les hommes n'agissent pas seulement sur la nature, mais ils agissent les uns sur les autres. Ils produisent en interaction déterminée les uns avec les autres et en échangeant mutuellement leurs activités. Pour produire, ils entrent mutuellement dans des relations et des rapports déterminés, et c'est seulement à l'intérieur de ces relations et de ces rapports sociaux qu'a lieu leur action sur la nature, qu'a lieu la production¹⁹. »

C'est sur le fond de la philosophie de Kant, de Fichte et de Husserl, et à travers une lecture attentive des analyses pragmatiques des sciences de la nature de Peirce et des réflexions méthodologiques, sur les sciences humaines de Dilthey que Habermas conçoit l'idée d'une logique de la recherche dont les règles méthodologiques et l'architectonique dépendent des « intérêts directeurs de connaissance »²⁰. Ceux-ci apparaissent donc d'abord comme des moments ou des conditions constitutifs — conditions normatives, comme on le verra — des différents jeux de langage scientifique. Pour illustrer cette thèse, on peut montrer, par exemple, que l'intérêt pour la compréhension et pour l'entente intersubjective représente l'ensemble des conditions de satisfaction que doit remplir un jeu de langage ; ces conditions fondent et orientent méthodiquement un jeu de langage dans lequel il est a priori exclu de déterminer les réponses à des questions —

18. Cf. l'étude de NEUENDORFF, H., 1973, *Der Begriff des Interesses* : Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx, Frankfurt : Suhrkamp.

19. MARX, K., 1849, « Lohnarbeit und Kapital », dans : MEW 6, 467.

20. HABERMAS, J., 1968, *Erkenntnis und Interesse*, op. cit., 240 ss.

également prédéterminées — concernant les motifs et le but d'une action, concernant son caractère raisonnable ou approprié, ainsi que les critères de correctitude pour les réponses, *sans recourir à l'interaction communicative*²¹.

Plus radicalement encore, les « intérêts » sont des orientations fondamentales de l'action, « liées à des conditions fondamentales de l'auto-constitution et des possibilités de reproduction de l'espèce humaine, à savoir au travail [activité instrumentale, forces productives] et à l'interaction [action communicationnelle instaurant les rapports sociaux de production] »²². Ils représentent donc en même temps des impératifs ou des conditions de viabilité auxquels tout système social doit satisfaire, des contraintes profondes auxquelles les acteurs dans un système qui s'auto-constitue sont soumis. Mais l'espèce humaine a atteint au cours de son évolution un seuil au-delà duquel de telles conditions de survie sont remplies seulement moyennant des stratégies déterminées dans l'élaboration des formes du savoir. Les intérêts peuvent dans ce sens être considérés comme la médiation entre l'histoire de l'espèce et les stratégies de recherche ; ils déterminent le choix des problèmes théoriques, l'acceptabilité des méthodes, l'utilité des hypothèses, le rôle de l'observation ; ils fixent en somme les critères de validité auxquels doivent satisfaire les énoncés scientifiques.

Une telle conception des « intérêts directeurs de connaissance » est marquée par l'héritage kantien. À la place des conditions a priori de toute connaissance qui relèvent d'un sujet transcendantal se trouve maintenant l'espèce humaine qui se constitue et se reproduit dans des conditions qui ne sont pas naturelles, mais culturelles. Habermas emprunte également la distinction de Kant entre intérêt pur et intérêt empirique. Tandis que l'intérêt empirique (un penchant ou un besoin) est orienté vers des objets, l'intérêt pur est un intérêt pour des actions (instrumentales ou communicationnelles).

Habermas retient trois types d'intérêts représentant trois

21. Ce point est détaillé par APEL, K.O., 1977, *Types of Social Science* », *op. cit.*

22. HABERMAS, J., 1968, *Erkenntnis und Interesse*, *op. cit.*, 242.

ensembles de conditions que doivent satisfaire respectivement trois types de disciplines.

1) Les systèmes d'énoncés de type empirico-formel, comprenant toutes les sciences qui visent à construire un savoir nomologique, obéissent à une stratégie qui est dictée par l'intérêt pour le contrôle et pour l'exploitabilité technique. Il en résulte un « Verfügungswissen » (« savoir-contrôle ») selon la terminologie d'Apel²³. Cet intérêt pour la stabilisation de l'information et pour l'extension du champ des actions instrumentales de contrôle s'élabore dans le contexte de l'auto-constitution de l'espèce humaine, et ce contexte est celui de l'apprentissage cumulatif du travail socialement organisé qui remplit la fonction de l'adaptation active du système social à son environnement, physique ou autre²⁴. Cette exigence d'adaptation préfigure le sens méthodologique des stratégies de recherche des sciences dites « positives ». Bien que celles-ci se présentent généralement comme immunisées ou libérées par rapport à des intérêts, elles en ont l'air en vertu de l'occultation de l'intérêt principal qui les anime²⁵.

Appliqué au domaine des sciences de l'homme, l'intérêt pour le contrôle technologique prend la forme d'un intérêt pour le contrôle manipulatoire ; le savoir qui en résulte devient un instrument de pouvoir. Dans ce contexte le slogan clé est en effet celui de « contrôle behavioral » ; il s'agit du contrôle technologique du comportement sous diverses formes : sous la forme du « behavioral engineering » (pratiqué dans les institutions punitives, le service social, les asiles d'aliénés, les classes d'écoles, etc.), du contrôle bio-psychique (comme la chirurgie en psychiatrie et la psychopharmacologie visant à

23. APEL, K.O., 1977, « Types of Social Science », *op. cit.*, 430. Il faut cependant se demander à propos de Habermas si le contrôle des variables au cours de l'expérimentation peut être assimilé à un contrôle technologique à l'échelle de la production.

24. Il n'est pas exclu que Habermas tente ici de rattacher les contraintes fondamentales auxquelles les systèmes sociaux sont soumis au paradigme fonctionnel de Talcott Parsons qui stipule quatre impératifs fonctionnels comme conditions de survie d'un système social (cf. PARSONS, T., 1951, *The Social System*, New York : The Free Press, 1965 ; PARSONS, T., 1951, *Toward a General Theory of Action*, New York : Harper Torchbook, 1965 ; PARSONS, T., 1953, *Working Papers in the Theory of Action*, Glencoe, Ill. : The Free Press). On pourrait retrouver chez Habermas au moins trois de ces impératifs, à savoir la fonction d'adaptation, la fonction d'intégration et la fonction de détermination de but (« goal-attainment »).

25. HABERMAS, J., 1968, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, *op. cit.*, 153.

produire des altérations de la personnalité), et du contrôle bio-médical dans le domaine de la technologie génétique. Le même diagnostic pourrait être fait à propos de la sociologie qui se trouve intégrée aux mécanismes de contrôle du pouvoir étatique. Ces formes de technologie du contrôle du comportement des individus ne semblent pas répugner comme les formes de coercition qui sont clairement de l'ordre de la violence, car elles promettent de changer les institutions punitives en institutions éducatives, elles promettent une décroissance de la répression, la « débureaucratization », etc. Mais il ne faudrait pas oublier que le « social engineering » et la police sont des alternatives fonctionnelles sous forme de « software » et de « hardware ».

2) Les systèmes d'énoncés de type historico-herméneutique obéissent à une stratégie qui est dictée par l'intérêt pour la communication, la compréhension mutuelle et l'établissement d'un consensus entre sujets contemporains ou se répartissant sur des générations. Il en résulte un « Verständigungswissen » (« savoir-compréhension ») dont le but est un savoir efficace dans le contexte des rapports intersubjectifs. L'intérêt en question naît de l'exigence de compréhension et d'extension des liens de réciprocité par l'échange. Le savoir qui lui correspond remplit la fonction d'intégration d'un système social moyennant l'usage approprié du langage.

3) Les systèmes d'énoncés de type « science sociale critique » (« kritisches Wissens ») sont guidés par l'intérêt pour l'émancipation. Cet intérêt s'élabore dans le contexte de la domination et de l'exigence d'auto-contrôle des systèmes sociaux, exigence qui correspond à la fonction de détermination de la finalité. Pour Habermas, la tâche des sciences sociales critiques serait de distinguer les régularités nomologiques authentiques auxquelles sont soumis les systèmes d'action des régularités inauthentiques ; il s'agit donc de distinguer entre deux formes de régularités : celles qui appartiennent à des *lois* et celles qui sont propres à des *normes* d'action²⁶.

26. On peut en effet montrer (cf. LADRIÈRE, J., 1972, « L'applicabilité des mathématiques aux sciences sociales », dans : *Économie et société* 6, 1534 ss.) que les régularités nomologiques qu'on découvre dans le domaine des sciences de l'homme ont le statut de lois-critères, comme par exemple la « loi » de l'offre et de la demande, qui ne sont en

Cependant, si l'on demande à Habermas selon quel critère on peut opérer cette distinction, le directeur de l'Institut Max Planck ne nous donne aucune indication dans les publications qui ont directement trait à ce sujet²⁷.

Dans ses rapports à des « intérêts directeurs de connaissance », chaque discipline scientifique est idéologique dans le sens que les intérêts directeurs déterminent la stratégie, mais ne constituent pas eux-mêmes l'objet de la recherche, et dans la mesure où l'autoconception de la science ignore et ne réfléchit pas les rapports du contenu manifeste des systèmes d'énoncés à ces contraintes sociales profondes, avec la conséquence que leur portée véritable se trouve déformée²⁸.

4. IDÉOLOGIE ET ACTION LANGAGIÈRE

Deux « intérêts directeurs de connaissance » déterminant les conditions de production des connaissances, c'est-à-dire le

réalité jamais automatiquement satisfaites, et qu'elles servent dès lors de normes justificatives par rapport auxquelles on mesure les distorsions, en l'occurrence les distorsions du marché. Mais dans ce cas la loi prend la forme d'une norme à laquelle les acteurs peuvent ou non se soumettre. Ce qu'on fait passer pour une loi de la nature est en vérité une norme.

27. On pourrait regrouper les éléments que nous venons d'évoquer dans un tableau synoptique :

Rapport de l'homme	Type de discipline	Type de fonction sociale	Type d'intérêt	Type de savoir
à la nature (travail)	science empirico-formelle	adaptation	technique	« Verfügungswissen »
à l'histoire (langage)	discipline historico-herméneutique	intégration	pratique	« Verständigungswissen »
au système de domination (domination)	science sociale critique	détermination de but	émancipatoire	« Kritisches Wissen »

À part les types de disciplines pures, APEL, K.O., (1977, « Types of Social Science », *ibp. cit.*), discute diverses combinaisons qui constituent des types mixtes.

28. Comme on vient de le voir, Habermas va plus loin que Marx, bien qu'on puisse admettre avec Marx que certains groupes sociaux sont objectivement favorisés pour mettre leur action au service d'un intérêt en particulier. En réalité l'intérêt pour le contrôle technologique et pour la manipulation est celui de la classe politiquement et économiquement dominante.

sens pragmatique de celles-ci, servent pour Habermas aussi à distinguer deux types d'actions et d'interactions, et parallèlement deux types de concepts d'action qui sont utilisés dans les sciences sociales²⁹. 1) L'intérêt technique présidant à l'activité instrumentale dans les rapports de l'homme à la nature oriente, dans le contexte de l'interaction, l'*action stratégique* dont le but est la domination par le contrôle manipulateur. 2) L'intérêt pour la compréhension oriente l'*action communicationnelle* (« kommunikatives Handeln ») dont le but est l'établissement d'un consensus ou d'une entente discursive³⁰.

Dans sa dernière phase, Habermas propose de situer la théorie critique et la critique des idéologies dans le cadre plus général d'une théorie de l'action, en particulier dans le cadre d'une théorie de l'interaction communicationnelle. Cela signifie que l'idéologie en tant que phénomène discursif opère sur le plan de la communication de messages, que les formations discursives doivent être considérées comme des complexes d'actions langagières. En effet, dans la vie de tous les jours où le langage est à la fois un instrument de production et un instrument de reproduction des rapports sociaux, les actions langagières forment des séquences et s'inscrivent dans des séquences d'autres actions où elles servent à remplacer des actions instrumentales, à préparer des actions futures, à clarifier des actions passées, à coordonner des actions en cours et finalement à produire des faits sociaux (en déclarant, en décrivant, en interprétant et en évaluant des actions). Les séquences d'actions langagières ne représentent jamais un discours ou un texte caractérisés linguistiquement comme des ensembles de *phrases*. De là l'impossibilité pour les analystes de

29. HABERMAS, J., 1977, « Aspekte der Handlungs rationalität », *manuscrit*.

30. Ce thème est présent pratiquement dans tous les travaux de HABERMAS à partir de 1970, notamment dans : 1970, « Toward a Theory of Communicative Competence », dans : *Inquiry* 13, 360-375 ; 1970, « On Systematically Distorted Communication », dans : *Inquiry* 13, 205-218 ; 1971, « Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz », dans : HABERMAS, J., LUHMANN, N., 1971, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt : Suhrkamp, 101-142 ; 1974, « Wahrheitstheorien », dans : *Wirklichkeit und Reflexion*, Walter Schulz zu, 60. Geburtstag, Hrsg. Helmut Fahrenbach, Pfullingen : Neske, 211-267 ; 1975, « Tätigkeitsbericht, Mai 1974/April 1975 », Max-Planck-Institut : manuscrit ; 1976, « Tätigkeitsbericht 1975/1976 », Max-Planck-Institut : manuscrit ; HABERMAS, J., 1976, « Was heisst Universalpragmatik ? », dans : APEL, K.O., (éd.), 1976, *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt : Suhrkamp ; 1977, « Aspekte der Handlungs rationalität », *op. cit.*

textes de découvrir, en prenant la phrase comme unité d'analyse, des régularités transphrastiques permettant de définir des *sortes* de textes dont une constituerait un texte ou un discours idéologique. (Il faudrait plutôt repérer, comme le suggèrent les participants du Colloque de Bielefeld³¹, des sortes de *composantes* de textes et inventorier les possibilités de leurs combinaisons systématiques. La combinatoire en question obéirait à un ensemble de règles formant une sorte de « ideologische Texttiefenstruktur » — structure profonde idéologique du texte — qui se manifesterait à la surface par une diversité de sortes de textes). Les unités pertinentes sont donc des *actions* ou des interactions qui obéissent à une « grammaire » de l'action conçue comme schéma de concaténation d'actes, schémas qui permettent la complexification d'éléments qui sont des actions, instrumentales ou langagières. Dans cette perspective trois sortes de règles ou de lois régiraient la production d'un discours en tant que séquence d'actions : 1) celles inhérentes au système de la langue formant la compétence linguistique d'un locuteur ; 2) celles inhérentes au système d'action formant la compétence de rôle et la compétence communicative, déterminant les séquences discursives en général ; 3) celles inhérentes à la situation de communication, comprenant les conditions psychologiques des locuteurs et représentant les facteurs de la performance. C'est le deuxième point qui intéresse Habermas qui a fourni des esquisses pour une théorie de la compétence communicative.

On peut remarquer, à la lumière des découvertes de la philosophie analytique du langage (de Austin à Searle), que définir l'idéologie par un certain rapport entre les traits internes d'une formation discursive et des traits externes est un dédoublement inutile. En effet, la situation de discours, caractérisée par des traits dits externes, est toujours incluse dans la dimension métacommunicative du discours. Plus exactement, dans une interaction communicative, la situation de discours est elle-même produite, dans des aspects fondamentaux, par des actes langagiers ; les locuteurs établissent par

31. STEMPER, W.D., 1972, « Gibt es Textsorten ? », dans : GÜLICH, E., RAIBLE, W., (éds.), 1972, *Textsorten*, Frankfurt : Athenäum, 175-183. Cf. aussi STEMPER, W.D., (éd.), 1971, *Beiträge zur Textlinguistik*, München ; Wilhelm Fink Verlag.

des actes langagiers spécifiques la nature pragmatique de la relation communicative. La compétence de produire les structures générales de la situation de discours moyennant des actes langagiers est, selon Habermas³², l'objet de la pragmatique universelle.

Dans la perspective des deux types d'action, deux voies sont indiquées pour la conceptualisation de la notion d'idéologie. 1) Ou bien les acteurs en interaction définissent mutuellement et produisent d'un commun accord la situation de discours, ce qui est le cas dans une *action communicationnelle* ; 2) ou bien la situation de discours est définie unilatéralement, ce qui se produit dans le cas d'une *action stratégique*. Un bel exemple pour la dernière éventualité est l'interrogatoire policier : Avez-vous fréquenté M. X ? — Oui. Reconnaissez-vous que M. X a été accusé d'être un espion ? — Oui. Donc vous avez fréquenté un espion ! Inutile de dire à l'inquisiteur que son interrogatoire est une fraude parce qu'il commet des infractions à l'ordre de la déduction pragmatique, que ce qui semble vrai en surface est faux en profondeur, etc., car c'est le policier qui définit unilatéralement la situation de l'interrogatoire.

La première voie est de concevoir l'idéologie dans la ligne de l'action stratégique. Il y aurait idéologie dans la mesure où on a affaire à une action dont le caractère stratégique est occulté. C'est sur ce terrain que la critique des idéologies devient une critique du langage, en découvrant, en deçà de l'aliénation dans le travail, une forme d'aliénation plus fondamentale, l'aliénation dans le langage³³. L'indice idéolo-

32. HABERMAS, J., 1970, « Toward a Theory of Communicative Competence », *op. cit.*, 1971, « Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz », *op. cit.* ; 1976, « Was heisst Universalpragmatik ? », *op. cit.*

33. Cette voie est exploitée avec succès par RUSSI-LANDI, F., 1968, « Linguistic Alienation Problems », dans : *Linguaggi nella società e nella tecnica*, Milano: Edizioni di Comunità, 1970, 513-543 ; 1975, *Linguistics and Economics*, Paris/The Hague : Mouton ; voir aussi KÄSTLE, O., 1972, « Sprache und Herrschaft », dans : WUNDERLICH, D., (éd.), 1972, *Linguistische Pragmatik*, Frankfurt : Athenaeon, 127-144. Voici les paroles de Sartre à ce propos : « L'élite européenne entreprit de fabriquer un indigénat d'élites ; on sélectionnait des adolescents, on leur marquait sur le front, au fer rouge, les principes de la culture occidentale, on leur fourrait dans la bouche des bâillons sonores, grands mots pâteux qui collaient aux dents ; après un bref séjour en métropole, on les renvoyait chez eux, truqués. Ces mensonges vivants n'avaient plus rien à dire à leurs frères ; ils résonnaient ; de Paris, de Londres, d'Amsterdam nous lancions des mots 'Parthénon !',

gique par excellence serait donc la réification du langage par laquelle une classe est exploitée comme locuteur, la dépossession d'une classe de locuteurs par rapport au langage, en l'occurrence par rapport au langage scientifique, juridique, et même par rapport au langage ordinaire³⁴. En effet, ce qui est caractéristique de l'interaction stratégique sur le plan discursif, c'est 1) l'appropriation privée du langage ; 2) le contrôle unilatéral des codes et des modalités de codification, des canaux de transmission et des modalités de décodage des messages ; 3) la suspension de toute critique concernant les « validity claims » et l'usage des actes langagiers « pervers » ; 4) l'usage systématique des cryptocodes et finalement 5) la fiction ou l'illusion d'une structure de communication symétrique.

Par le truchement de la réification du langage dans le contexte de l'interaction stratégique camouflée, tout langage devient idéologique et remplit alors la fonction d'intégration sociale sur le mode de la domination, par opposition à une intégration sur le mode du consensus et de l'entente discursive. Cependant l'action non stratégique, c'est-à-dire l'action communicationnelle ne garantit pas d'emblée un consensus libre de toute idéologie. Examinons cette deuxième possibilité.

Dans la ligne de Searle, Habermas³⁵ distingue quatre classes d'actes langagiers par lesquels les interlocuteurs définissent la situation de communication et le sens pragmatique de la relation.

1) Les *communicativa*, indiquant sur le plan métacommunicatif que le locuteur veut entrer en interaction communicative, indiquant globalement le genre d'action qu'il se propose d'accomplir. (Appartiennent à cette classe les verbes comme « dire », « parler », etc.)

'Fraternité !' et, quelque part en Afrique, en Asie, des lèvres s'ouvraient : '... thénon ! ... nité !'. C'était l'âge d'or », dans : « Préface » à Frantz, Fanon, 1961, *Les damnés de la terre*, Paris : Maspéro 9.

34. C'est dans cette optique qu'on pourrait relire les travaux empiriques de BERSTEIN (1970, *Langage et classe sociale*, Paris : Minuit, 1975) et de OVERMANN, U., 1973, *Sprache und soziale Herkunft*, Frankfurt : Suhrkamp.) dont les thèses à propos des « codes linguistiques » vont dans le sens indiqué ici.

35. HABERMAS, J., 1971, « Vorbereitung der Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz », *op. cit.*, 109 ss.

2) Les *constativa*, indiquant que le locuteur veut se prononcer sur quelque chose, affirmer un état de choses qui est prétendument le cas. (Les verbes « constater », « affirmer », etc. appartiennent à cette classe.)

3) Les *representativa*, indiquant que le locuteur veut révéler quelque chose de lui-même, exprimer ses intentions. (Les verbes qui y correspondent sont : « avouer », « confesser », « croire », etc.)

4) Les *regulativa*, indiquant que le locuteur veut agir sur l'interlocuteur. (Ils sont traduits par les verbes « commander », « ordonner », « prescrire », etc.)

Ces quatre classes d'actes sont des universaux pragmatiques dans le sens qu'ils sont constitutifs de toute communication, indépendamment du contexte social institutionnel. (Les actes langagiers proprement institutionnels variables en fonction d'un système social particulier, comme « Je vous prends pour légitime épouse », « Je vous nomme Gouverneur général » ne sont pas considérés par la pragmatique universelle, parce qu'ils ne sont manifestement pas universels.) Les trois dernières étant des sous-classes du genre « action communicationnelle », nous obtenons en tout quatre types d'actions et corrélativement quatre prétentions à la validité (« Geltungsansprüche », « validity claims »)³⁶. Voici le classement :

<i>Types d'action</i>	<i>Types de prétention à la validité</i>
1) action stratégique action communicationnelle	efficacité
2) constative	prétention à la vérité
3) expressive	prétention à la véracité ou sincérité
4) régulative	prétention à la correctitude

Un consensus s'établit dans la communication sur la base de l'acceptation de la validité relative à chaque type d'action. Il peut s'établir seulement à condition que les quatre critères de validité soient satisfaits et que de plus les interlocuteurs soient

36. Cf. HABERMAS, J., 1974, « *Wahrheitstheorien* », *op. cit.*, 222. On pourrait trouver dans la littérature sociologique des théories qui privilégient un des types d'action, comme la théorie des jeux qui couvre l'action stratégique, la « frame analysis » de Goffman, l'action expressive et la théorie structurelle-fonctionnelle de Talcott Parsons, l'action régulative.

d'accord sur les critères. Il faut donc que le message soit globalement compréhensible, que la prétention à la vérité du contenu propositionnel soit acceptée, que la sincérité du locuteur ne soit pas mise en doute et que la correctitude de la norme que l'acte est censé remplir ne soit pas contestée. Dans le cas où il y a contestation, le consensus peut être rétabli par entente discursive moyennant des justifications au nom des règles et des conditions qui régissent la performance de chacun des actes.

La deuxième possibilité pour l'idéologie consiste en ce que le consensus sur lequel s'arrêtent les interlocuteurs ne soit pas un consensus authentique, mais un consensus *trompeur*. Cela correspond aux thèses de Marx à propos de l'idéologie qui est essentiellement une *distorsion* qui s'effectue selon des mécanismes que Marx n'a pas lui-même analysés. Il y a consensus trompeur si les conditions de validité ne sont pas satisfaites, si les règles régissant la performance des actes langagiers sont violées et si les interlocuteurs se trompent quant à l'aspect (aspect de vérité, de sincérité, de correctitude) sur lequel porte la discussion. C'est là exactement le point où nous rencontrons les mécanismes de distorsion selon lesquels opère la communication idéologique. Ce sont ces mécanismes de distorsion qui sont systématiquement exploités par la propagande politique et les stratégies publicitaires. Plus exactement la distorsion consiste en un déplacement de l'acte langagier sous des conditions de validité qui ne lui sont pas propres, de sorte que le locuteur puisse donner l'illusion de satisfaire aux critères, ce qu'il ne peut cependant jamais faire, si l'on replace l'action sous les conditions de validité qui lui reviennent. C'est précisément ce déplacement qui est occulté dans un discours à effet idéologique. « Un jour ce sera ton tour » se donne comme un constat renvoyé dans le futur ; mais en réalité c'est une promesse que personne ne peut tenir à la loterie, donc une promesse qui ne remplit pas les conditions de satisfaction qui la régissent. C'est aussi la raison pour laquelle le concepteur du slogan se cache essentiellement et emploie des canaux de communication qui le soustraient à la critique.

Mais la question qui se pose maintenant est de savoir comment on peut distinguer un consensus trompeur d'un

consensus authentique. Un consensus trompeur entre deux interlocuteurs n'est-il pas dénoncé par un métadiscours à propos duquel les interlocuteurs s'accordent, accord qui peut être lui-même trompeur, de sorte qu'il faille, pour s'assurer d'un consensus authentique, procéder par une régression *ad infinitum* ? Il semble que non. La réponse que donne Habermas est simple³⁷. Un consensus authentique est assuré moyennant la construction d'une situation idéale de discours par rapport à laquelle se « mesure » un consensus factuel. Cette construction est rendue possible en vertu des règles constitutives des actes langagiers que nous maîtrisons *effectivement*, en vertu des conditions idéales de satisfaction par rapport auxquelles nous nous situons dans toute communication. Cela relève justement de notre compétence communicative. Que ces conditions soient effectivement satisfaites dans une situation donnée n'est jamais garanti au moment où l'interaction se produit. Néanmoins à chaque fois qu'un consensus s'établit en fait, cela présuppose que les interlocuteurs tiennent les conditions idéales pour satisfaites, et cela signifie qu'ils ont la compétence d'anticiper les conditions idéales qui servent, pour ainsi dire sur le mode du *comme si*, de fondement au consensus effectivement obtenu. Cela signifie aussi que la construction d'une situation idéale de discours n'est pas une simple fiction ou une situation limite renvoyée à tout jamais, mais qu'elle joue dans toute interaction communicative.

CONCLUSION

À partir de l'examen de la contribution de l'École de Francfort à la « théorie » des idéologies, je pense pouvoir apporter certaines précisions à propos d'une définition de l'idéologie³⁸. Cette définition est la suivante : l'idéologie est a) un système de représentations (de la société), b) évaluatif et distordu, proposant des c) justifications (légitimations) des directives pour l'action, — ces trois éléments constituant les traits internes —, d) ayant pour effet d'occulter certaines

37. 1971, « Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen kompetenz », *op. cit.*, 114 ss., 1974, « Wahrheitstheorien », *op. cit.*, 252 ss.

38. Elle correspond à la synthèse qu'en a donnée Claude Panaccio lors d'un séminaire du groupe de recherche sur l'idéologie à l'Université du Québec à Trois-Rivières.

relations réelles, de stimuler l'action politique dans le sens d'un intérêt de groupe et de provoquer l'adhésion à une action déterminée, — ces éléments constituant les traits externes.

1) Le dédoublement qu'opère cette définition en traits internes et en traits externes est inutile du point de vue philosophique si l'on caractérise les traits internes, non pas à la manière de la linguistique qui considère une formation discursive comme séquence de *phrases*, mais pragmatiquement comme étant une séquence d'*actions langagières* qui s'articulent avec des actions instrumentales. Cette relation qui est de l'ordre du sens pragmatique du discours s'exprime dans tout discours sur le plan métacommunicatif ; c'est le propre du langage ordinaire d'être son propre métalangage. Par des moyens langagiers spécifiques, les interlocuteurs définissent les aspects fondamentaux de la situation d'interaction communicationnelle. L'étude de ces aspects ne relève pas d'une discipline empirique, comme la psychologie ou la sociologie, puisqu'ils sont universels, c'est-à-dire constitutifs de tout discours.

En faisant l'hypothèse que langage et action ne sont pas deux réalités complètement différentes, mais qu'elles obéissent à une même « grammaire » générale contenant des schémas selon lesquels se forment des séquences d'actions et d'interactions, soit purement langagières, soit purement instrumentales, soit des séquences mixtes, et en faisant l'hypothèse que langage et action ont une structure profonde identique (avec des différences de surface se traduisant par les couples « agir-parler », « action-énoncé », « ce qui est fait — ce qui est dit », « situation-contexte », « intérêt — intention », « but — sens »³⁹), on supprime la distinction entre traits internes d'une formation discursive (idéologique) et traits externes. Cela ne signifie cependant pas qu'elle soit complètement inutile. Elle devra certes être retenue sur le plan des recherches empiriques. Ce n'est pas en l'occurrence une analyse pragmatique universelle qui pourra nous dire *quels* groupes sociaux partagent une idéologie et *quelles* conditions socio-éco-

39. FRENE, J., 1966, « Sprechen als Metapher für Handeln », dans : Gadamer, H.G., (éd.), 1967, *Das Problem der Sprache*, München ; Fink, 45-55.

nomiques sont déterminantes du contenu d'une idéologie en particulier.

2) Il me paraît au départ erroné de définir l'idéologie en termes de représentation, puisque cette notion est elle-même extrêmement vague et possède des connotations fort variées selon les différentes traditions philosophiques. De plus cette notion n'a jamais été élucidée clairement par ceux qui l'ont employée dans l'analyse des idéologies (cf. Marx), à l'exception de la tentative d'Althusser⁴⁰ qui la rattache à la tradition hégélienne pour faire comprendre le rapport de détermination entre une causalité structurale et ses effets sur les éléments de la structure.

D'après les remarques que j'ai faites sous 4), l'idéologie relève plutôt de l'organisation spécifique d'actions langagières et plus généralement encore d'un schéma de concaténation d'action.

3) La troisième remarque porte sur l'aspect évaluatif et sur l'aspect de distorsion des systèmes idéologiques. On peut limiter le moment évaluatif qui caractériserait une idéologie aux expressions évaluatives portant différentes cotes (positives, négatives, neutres) et aux règles de transfert de ces cotes d'une expression à l'autre. Mais dans la perspective de Habermas, le moment évaluatif réside dans la prétention à la validité (« validity claim ») que les actions langagières mettent en jeu. Le moment évaluatif n'appartient donc pas à des expressions, mais à des énoncés et à des séquences d'énoncés tout entières selon leur prétention à la vérité, à la véracité ou à la correctitude.

4) La distorsion qui s'effectue par l'idéologie et dont résulte un consensus trompeur s'analyse en termes de transfert déguisé des conditions de validité pour un acte langagier, et en termes de violation des règles régissant la performance des actes langagiers.

5) Finalement, si l'idéologie propose des justifications des directives pour l'action, la justification propre à l'idéologie

40. 1968, *Lire le Capital II*, Paris : Maspéro, 60 ss.

serait une justification qui n'augmente pas le degré de rationalité qui est principalement poursuivie dans une interaction discursive argumentative⁴¹. Les justifications « idéologiques » ne sont pas en effet des justifications de « validity claims » qui se trouvent véritablement contestées, mais des justifications *ex ante*, donc des pseudo-justifications dont la fonction est d'immuniser les « validity claims » contre toute contestation. Dans ce sens, l'indice d'une idéologie serait son faible potentiel de rationalisation⁴².

Université du Québec à Trois-Rivières

41. Cf. NÆSS, A., 1975, *Kommunikation und Argumentation*, Kronberg/Ts : Scriptor-Verlag.

42. De telles conclusions pourraient être tirées de HABERMAS, J., 1977, « Aspekte der Handlungsrationalität », *op. cit.*, 31 ss.

Concept de théorie et contexte diachronique

Jean Leroux

Volume 5, numéro 2, octobre 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203099ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203099ar>

[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

Leroux, J. (1978). Concept de théorie et contexte diachronique. *Philosophiques*, 5 (2), 251–259. <https://doi.org/10.7202/203099ar>

CONCEPT DE THÉORIE ET CONTEXTE DIACHRONIQUE

par Jean Leroux

I. Le concept de théorie est certainement central en philosophie des sciences ; cependant jusqu'à une date relativement récente, ce concept a été remarquablement peu élaboré par les milieux traditionnels en épistémologie des sciences. La tradition de l'empirisme logique nous a certes livré une problématique sophistiquée de la justification des théories scientifiques, ainsi qu'une discussion abondante sur la composition de leurs langages et le statut des soi-disant « termes théoriques », mais elle n'a pas pour autant problématisé en substance sa conception acceptée des théories empiriques. Celles-ci étaient fondamentalement envisagées comme des systèmes axiomatiques formels ou, en d'autres mots, comme des classes d'énoncés. Ce choix d'une *conception assertive* des théories ne saurait surprendre, si l'on se rend seulement présent à l'esprit la mesure dans laquelle l'empirisme logique véhiculait effectivement une philosophie particulière du langage.

On peut aussi, comme le fait Stegmüller¹, voir dans cette fixation spécifique du concept de théorie l'influence de la recherche fondationnelle en mathématiques, filiation historique qui saurait encore moins surprendre. La métamathématique (au sens large du mot) considérait les théories mathématiques comme des systèmes ou des classes d'énoncés, concentrant ses recherches sur les relations logiques existant entre les éléments de ces classes. Obéissant à des critères méthodologiques dont la rigueur ne cédait en rien à ceux de la science qu'elle fondait, la métamathématique fut alors perçue comme un paradigme d'épistémologie fructueuse et servit de modèle

1. STEGMÜLLER, W., *Theorie und Erfahrung*. Zweites Halbband : Theorienstruktur und Theoriendynamik. Berlin, Springer 1973. p. 1-2.

aux empiristes logiques ; l'analyse de la syntaxe et de la sémantique logiques des langages empiriques devenait en quelque sorte leur moyen à eux de réaliser, en ce qui concerne les fondements des sciences empiriques, l'idée husserlienne d'une « Philosophie als strenge Wissenschaft ». Tout ce qui renvoyait aux dimensions pragmatiques de ces langages se voyait ainsi plus ou moins relégué au statut de « fait résiduel », objet de sciences futures qui s'appelleraient psychosocio-linguistique.

Cela évoque un autre rapprochement, cette fois-ci avec une science bien empirique, la linguistique justement. De même que de Saussure, se détachant des conceptions méthodologiques alors prévalentes, avait établi l'autonomie d'une discipline appelée linguistique synchronique, la fameuse distinction de Reichenbach entre le contexte de la découverte et le contexte de la justification des théories scientifiques se voyait érigée en principe d'autonomie d'une approche synchronique en philosophie des sciences (visant à la reconstruction logique des théories en tant que produits finis), approche autonome et préséante à l'étude des faits de diachronie en sciences (comme l'émergence, l'évolution, la supplantation des théories). Cette mise entre parenthèses des faits de diachronie au profit de l'élaboration d'une logique des sciences en contexte synchronique a sans doute elle aussi parrainé ce qui a été plus haut appelé la conception assertive (traduisant l'expression anglaise *statement view*) des théories scientifiques.

II. On sait que cette négligence des aspects pragmatiques et dynamiques de la science a été par après vivement mise en question, et que ce qui autrefois était conflit méthodologique entre inductivistes et déductivistes fait maintenant figure de querelle de famille, par suite des apports critiques provenant de milieux plutôt affiliés à l'histoire des sciences, ou, pour éviter la polysémie de cette expression, à l'historiographie des sciences. Des auteurs tels que Kuhn et Feyerabend, plus attentifs à la constitution historique des savoirs scientifiques qu'à leur reconstruction logique, ont pour ainsi dire sorti plusieurs épistémologues de leur sommeil dogmatique en indiquant justement ces dimensions négligées et en soutenant, exemples historiques à l'appui, que ce que la méthodologie

traditionnelle avait pu dégager comme logique de la science demeurerait toujours fuyant au niveau des pratiques scientifiques et, somme toute, diachroniquement inopérant.

Sur le conflit qui est alors apparu entre logique et histoire des sciences, et sur la controverse qui s'en est suivie entre les deux clans, Lakatos a semblé prendre une position mitoyenne en ce qu'il a accordé passablement d'attention à l'histoire des sciences dans l'élaboration de sa méthodologie des programmes de recherches scientifiques². Reprenant la distinction entre histoire interne et histoire externe, il en est par ailleurs venu à identifier l'histoire interne des sciences à l'ensemble des faits qui se laissent reconstruire rationnellement (ce qui lui donnait en même temps l'occasion d'élever l'historiographie des sciences au statut de base empirique d'évaluation de toute épistémologie proposée) ; d'autre part, il identifiait l'histoire externe à tout ce qui ne se laisse pas récupérer méthodologiquement. On peut alors donner raison à Kuhn qui voit en cela une trivialisation renouvelée des méthodes d'approche historio-psychologiques et sociologiques³. Lakatos, le poppérien, aurait eu le même réflexe hautain à l'endroit de ces disciplines que jadis les empiristes logiques devant tout ce qui n'était pas syntaxe ou sémantique.

Sans pouvoir pour l'instant en dire plus long sur la question ouverte de savoir où exactement les considérations d'ordre typiquement métathéorique doivent faire place aux approches historio-psychologiques, ou sociologiques, j'aimerais ici retenir un seul point, qui est celui de la pertinence des méthodes logico-formelles pour l'élaboration d'une épistémologie diachronique des sciences — pour autant qu'une telle entreprise portera sur les *produits* des communautés scientifiques ; allusion est faite en particulier aux méthodes de reconstruction des théories empiriques à la base de la sémantique logique, ou théorie des modèles, telles qu'on les retrouve

2. LAKATOS, I., « History of Science and its Rational Reconstructions », in : Buck, R. C. ; Cohen, R. S. (eds.), *Boston Studies in the Philosophy of Science VIII, PSA 1970*. Boston, Reidel 1971. p. 105-8.

3. KUHN, T. S., « Notes on Lakatos », in : Buck, R. C. ; Cohen, R. S. (eds.), *Boston Studies in the Philosophy of Science VIII, PSA 1970*. Boston, Reidel 1971. p. 140-1.

par exemple chez Przeźcki, Williams et Suszko⁴. Ceux qui sont hostiles à l'emploi de ces méthodes (ou à l'idée même de méthode) semblent fonder leur opinion sur le fait qu'elles sont inaptes à cerner, et encore moins à régler les vrais problèmes. Mais comme le fait remarquer Scheibe⁵, qui, pour un, reconnaît que ces méthodes font inévitablement violence aux théories-objets, tout dépend de ce que l'on veut bien considérer comme problème véritable. Certes, l'étude des facteurs économiques, sociaux, politiques et autres, qui agissent indubitablement sur la science et sur son évolution, ne saurait incomber au logicien. Mais il y a aussi certains facteurs internes de développement à l'œuvre en science — telles les notions de comparabilité des théories, de progrès théorique ou empirique — notions qui sont susceptibles d'une saisie sémantico-formelle. Toute épistémologie diachronique devra traiter de problématiques comportant certains aspects logiques — par exemple les notions de compatibilité, de contradiction et d'équivalence des théories — notions dont on ne pourra espérer aucune clarification sans le biais de précisions logiques préalables. Si l'on choisit de travailler à une méthodologie cohérente des sciences, où les approches synchronique et diachronique pourront être mises en rapport systématique, alors on veillera à ce que, d'une part, les concepts utilisés en contexte diachronique ne renoncent pas aux standards de rigueur atteints en épistémologie synchronique, et, d'autre part, à ce que les concepts utilisés en contexte synchronique soient évalués en fonction de leur opérationnalité en épistémologie diachronique.

III. Si l'on applique ce dernier principe au concept de théorie scientifique en tant que classe d'énoncés, c'est-à-dire si on évalue la conception assertive en fonction de sa diachronisabilité, on obtient, par consensus, semble-t-il enfin, un verdict négatif. Une méthodologie fondée sur cette conception

-
4. PRZEŹECKI, M., *The Logic of Empirical Theories*. London, Routledge & Kegan Paul 1969.
 WILLIAMS, P. M., « On the Logical Relations between Expressions of Different Theories » *The British Journal for the Philosophy of Science* 24 (1973) 357-408. SUSZKO, R., « Formal Logic and the Development of Knowledge », in : Lakatos, I. ; Musgrave, A. (eds.), *Problems in the Philosophy of Science*. Amsterdam, North-Holland 1968. p. 210-22.
 5. SCHEIBE, E., « Vergleichbarkeit, Widerspruch und Erklärung », in : Haller, R. ; Götschl, J. (eds.), *Philosophie und Physik*. Braunschweig, Vieweg 1975. p. 58-9.

achoppe lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'immunité dont jouissent les théories scientifiques en période normale d'évolution, ou de fournir une base explicative adéquate pour les changements de théorie en période de révolution scientifique ; plus spécifiquement, elle rencontre des difficultés face aux thèses de Duhem-Quine sur l'irréfutabilité empirique des théories scientifiques, et à celles de Kuhn-Feyerabend sur leur incommensurabilité. Et un supplément de sophistication démarcationniste n'y fera rien, si on en juge par les succès mitigés que rencontre la méthodologie des programmes de recherches scientifiques proposée par Lakatos. Bien que ce dernier fasse meilleur accueil aux composantes conventionalistes ou pragmatiques en science, et qu'il dilue la notion de rationalité en science jusqu'à l'état d'historisme, son approche ne parvient pas à surclasser ou même à atténuer les versions sceptiques des thèses d'irréfutabilité et d'incommensurabilité. Son plus grand mérite aura peut-être été de déplacer l'attention de *la* théorie vers la *séquence* des théories, séquence qui constitue maintenant l'unité minimale dont il est raisonnable (pour un démarcationniste) de se demander si elle est scientifique ou non. Sans préjuger des avantages d'un certain holisme accru, c'est-à-dire pour lequel l'unité porteuse de scientificité n'est plus le terme, ni l'énoncé, ni la théorie, mais la séquence des théories constituant un programme de recherche, j'aimerais revenir à ma préoccupation actuelle : exhiber un des concepts de théorie qui sont opérationnels en contexte diachronique comme en contexte synchronique, et jeter à cet effet un coup d'œil affable du côté de chez Kuhn et Feyerabend.

IV. La notion de théorie chez Feyerabend englobe, pour autant que je sache, les croyances ordinaires (comme la croyance en l'existence d'objets matériels), les mythes, les croyances religieuses, bref, tout point de vue suffisamment général pour constituer une « Weltanschauung »⁶. Une telle prodigalité au niveau d'un concept épistémologique central contrevient à la première partie du principe proposé à la fin du

6. FEYERABEND, P. K., « Problems of Empiricism I », in : Colodny, R. G. (ed.), *Beyond the Edge of Certainty*. Englewood Cliffs/NJ, Prentice Hall 1965. [University of Pittsburg Series in the Philosophy of Science, 2]. Note p. 219.

chapitre II, principe auquel Feyerabend n'est évidemment pas tenu. Il faut cependant remarquer qu'une conception trop large des théories viendrait ni plus ni moins immuniser la thèse d'incommensurabilité, sinon la trivialisier. Mais ce qui apparaît être une qualité chez l'un est un défaut chez l'autre, et toute la discussion se voit reportée à un métaniveau qui déborde les positions que j'ai à prendre ici, à savoir qu'on a avantage à épargner certains domaines du principe de nonchalance (*sloppiness*) en matières sémantiques.

La notion de théorie chez Kuhn a eu elle aussi à subir au début des reproches d'ambiguïté. Kuhn a apporté à son concept de paradigme des modifications ultérieures importantes, en introduisant la notion de matrice disciplinaire en tant qu'objet d'allégeance commune et principe d'individuation des communautés scientifiques. Une matrice disciplinaire comporte 1. des généralisations symboliques (comme $f = m \cdot a$), 2. des modèles (l'atomisme, par exemple), 3. des valeurs (simplicité, précision, etc . . .) et 4. des exemplaires, c'est-à-dire des cas exemplaires d'énigmes résolues, des cas typiques d'application réussie de la théorie⁷. Si l'on fait une distinction entre cette dernière composante matérielle (où le domaine d'application de la théorie est paradigmatiquement déterminé) et les trois premières composantes (d'ordre plutôt conceptuel), on obtient la représentation kuhnienne d'une théorie en tant que couple $\langle K, I \rangle$, où, reprenant une analogie familière aux lecteurs de Quine, K, la composante conceptuelle, est l'élément nucléaire, et I, la composante matérielle, est l'élément périphérique. L'activité scientifique en période normale vise à l'aménagement de la périphérie sans réaménagement essentiel du noyau, alors qu'en période de crise et de révolution, c'est le noyau qui est mis en question et remplacé. Kuhn en venait récemment à caractériser K et I comme un domaine de connaissance et un domaine de croyance, respectivement.

V. Ces dernières indications de Kuhn pointent en direction

7. KUHN, T. S., « Postscript — 1969 », in : 2^e ed. augm. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University Press 1970. 2^e partie. Aussi : « Reflections on my Critics », in : Lakatos, I. ; Musgrave, A. (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge, University Press 1970. p. 271-4.

d'un mouvement de pragmatisation accrue en matières épistémologiques, particulièrement là où il est dit que l'emploi de théories scientifiques en période normale a pour effet de circonscrire un domaine de croyance. William Harper⁸ a récemment proposé une approche méthodologique qui va sans détours dans cette direction, en ce sens qu'il y a pragmatisation du concept formel de théories scientifiques ; celles-ci y sont considérées comme des classes d'énoncés de croyance (*belief sentences*). Délaissant ainsi la conception assertive, Harper rode les méthodes d'approche développées par la pragmatique formelle et il parvient, semble-t-il, à atténuer les versions sceptiques de la thèse d'incommensurabilité.

Joseph Sneed⁹ a également proposé une méthode de reconstruction logique des théories physiques sur la base d'une conception non assertive. Son approche lui permet de bien reconstituer dans leurs principaux traits formels les idées kuhniennes sur le développement d'une science en période normale, et aussi de désarmer les reproches d'irrationalisme souvent formulés à leur endroit. Sneed reconstruit lui aussi les théories physiques comme couple $\langle S, I \rangle$, où S et I sont respectivement des composantes formelle et matérielle ; plus spécifiquement, S représente une structure mathématique et I des systèmes physiques. La théorie nous sert à affirmer que ces domaines quelconques d'objets possèdent telle et telle structure mathématique ; c'est ainsi que l'on peut se représenter *grosso modo* les assertions empiriques de la théorie. La structure mathématique en question est caractérisée par un prédicat ensembliste, tel que décrit par le système d'axiomes de la théorie physique ; Sneed prend ici exemple sur la méthode d'axiomatisation informelle de la mécanique classique des particules, telle qu'exposée par Suppes¹⁰, c'est-à-dire par définition d'un prédicat ensembliste. Cette théorie physique peut donc être reconstituée dans sa formulation axiomatique sous la forme du prédicat « est une mécanique classique des

8. HARPER, W. L., « Rational Conceptual Change » (à paraître).

9. SNEED, J. D., *The Logical Structure of Mathematical Physics*. Dordrecht/Holland, Reidel 1971.

10. McKINSEY, J. C. C. ; SUGAR, A. C. ; SUPPES, P., « Axiomatic Foundations of Classical Particle Mechanics ». *Journal of Rational Mechanics and Analysis* II (1953) 253-72.

particules ». On a donc l'idée d'un prédicat qui, d'une part, axiomatise informellement la théorie, et, d'autre part, (lorsqu'il s'agit de considérer les assertions empiriques de la théorie), est plus ou moins heureusement applicable à un ensemble de systèmes physiques, tout en possédant, bien sûr, des instances typiques d'applicabilité effective — comme, par exemple dans ce cas-ci, le système solaire, ou encore les corps à l'intérieur du champ de gravité terrestre. Représenter ainsi une théorie physique comme une structure formelle *cum* domaine d'applications revient à considérer cette première non plus comme une classe d'énoncés, mais plutôt comme quelque chose qui ne procure des énoncés que lorsque appliqué à des domaines quelconques d'objets. L'idée maîtresse demeure que l'on se sert d'une théorie comme d'un prédicat pour parvenir à des assertions empiriques ; si l'on veut que ce prédicat tienne lieu de « schème conceptuel », on dira qu'il renvoie à la notion kuhnienne de vision du monde relative à toute théorie, ou, encore, à la notion kantienne de structures formelles qui seraient des conditions de possibilité de l'expérience.

L'approche de Sneed tire son diachronisme du fait que l'on peut distinguer dans S un noyau N, qui se retrouve dans les multiples formulations de la théorie et qui en exprime la loi fondamentale (par exemple la deuxième loi de Newton en mécanique classique des particules), et des extensions théoriques E de ce noyau (provenant de la formulation de lois additionnelles, comme par exemple ici la loi de la gravitation ou la loi de Hooke). À cette distinction à l'intérieur de la composante formelle s'en ajoute une autre à l'intérieur de la composante matérielle : du domaine d'applications visées I de la théorie on distingue un domaine d'applications typiques I₀, sous-ensemble de I paradigmatiquement déterminé et affilié à N. Comme le fait bien remarquer Diederich¹¹, on obtient par là un modèle qui représente un *explicat* de la notion kuhnienne de science normale : un modèle de progrès théorique, qui consiste à maximaliser E par rapport à I (c'est-à-dire à porter des assertions de plus en plus spécifiques sur un domaine donné), et un modèle de progrès empirique, qui consiste à

11. DIEDERICH, W. (ed.), *Theorien der Wissenschaftsgeschichte*. Frankfurt/Main, Suhrkamp 1974. [Theorie-Diskussion]. p. 31-2.

maximaliser I par rapport à E (c'est-à-dire la recherche de nouvelles instances d'applicabilité). La thèse d'irréfutabilité empirique ou d'immunisation de la théorie devant les faits récalcitrants s'explique donc par le jeu « normal » inter-reliant l'extension du noyau et l'augmentation du domaine visé d'application, processus ne laissant aucune prise à quelque principe de falsification que ce soit. Quant à la thèse d'incommensurabilité, elle renvoie à la disparité possible de deux noyaux structurels, sans pour cela empêcher radicalement la comparabilité de leurs pouvoirs respectifs de systématisation des champs de connaissance, et a fortiori l'idée de progrès postrévolutionnaire. Il semble cependant que le modèle sneedien rencontre plus de difficultés pour reconstruire rationnellement les idées de Kuhn sur la « science révolutionnaire » ; pour ce faire, il faudrait commencer à en dire plus long sur Io¹².

VI. Ces deux approches, l'une mentionnée et l'autre sommairement décrite, ont donc ceci en commun qu'elles se départissent de la conception des théories scientifiques en tant qu'entités linguistiques. Cela est nécessaire puisque l'étude des relations interthéoriques en science (comme d'ailleurs déjà la problématique typiquement synchronique des relations théorie-expérience) ne saurait se faire sur un plan purement linguistique, mais bien sur un plan sémantico-pragmatique. Il me semble évident que l'on a avantage, en épistémologie, à exploiter plus avant les techniques de la pragmatique et de la sémantique formelles là où leur emploi n'est pas indu ; et il m'est avis qu'il existe effectivement de tels domaines, même en contexte diachronique, 'même' voulant marquer ici un léger euphémisme.

Université de Montréal

12. D. Shapere, pour un, va dans cette direction. Cf. « Scientific Theories and their Domains », in : Suppe, F. (ed.), *The Structure of Scientific Theories*. Urbana, University of Illinois Press (2^e éd. augm.) 1977. p. 518-65.

Ontologie, esthétique et oeuvre d'art littéraire

Naïm Kattan

Volume 5, numéro 2, octobre 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203100ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203100ar>

[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

Kattan, N. (1978). Ontologie, esthétique et oeuvre d'art littéraire. *Philosophiques*, 5 (2), 261–269. <https://doi.org/10.7202/203100ar>

ONTOLOGIE, ESTHÉTIQUE et ŒUVRE D'ART LITTÉRAIRE

par Naïm Kattan

Pour que l'œuvre d'art ne soit pas problématique, il suffirait pour l'artiste de prétendre que son intention était de créer, de faire surgir du néant un produit, un objet incandescent offert au déchiffrement et à la lecture et qui garderait, à l'abri du temps et de l'espace, son mystère. L'artiste se contenterait de son acte et son produit, bouteille jetée à la mer, serait à la fois la question et la réponse. L'acte accompli, l'objet détiendrait une autonomie et le hasard ferait qu'il meure ou qu'il vive selon qu'il y aurait ou non rencontre avec un lecteur ou un spectateur. D'emblée, l'artiste accepterait ainsi le risque non seulement du hasard mais de la futilité, voire de l'inexistence. Une telle prétention serait donc pire qu'un rêve, qu'une vanité : une illusion, un leurre, et surtout un piège que dresse une bonne conscience à l'affût de confirmation.

L'œuvre d'art affirme, doit affirmer son autonomie qui n'est pas une donnée mais une liberté arrachée aux contingences, aux rapports avec le lieu, le temps et un public.

L'artiste fournit un travail mais l'impulsion qui le pousse et le conduit n'est point uniquement de produire un objet. Il lutte pour son existence, mais il s'agit pour lui de l'essentiel qu'aucune satisfaction immédiate ne peut combler, et si chez lui la voix du désir se taisait, s'il parvenait au consentement, la paix qu'il atteindrait serait celle de la résignation, de la mort, autrement dit du silence.

Le point de départ pour l'artiste est une appréhension du réel et une inaptitude, une difficulté d'établir avec ce réel un lien persistant, continu, sinon cohérent. C'est l'incohérence du monde, du réel, qui reflète, tel un miroir, l'incohérence d'une

saisie possible et constitue pour l'artiste l'impulsion première de la tenter. Saisir le réel pour affirmer sa place dans le monde, le refléter, le dire pour affirmer une vie qui intègre le réel et s'y oppose, arrache son mystère et s'y perd.

Pour l'artiste, l'œuvre ne peut pas être seulement liée au réel, à la causalité et à la finitude, mais aussi à la vie, être et présence, dans l'expression souveraine de sa quotidienneté. L'instant est plénitude et l'artiste, comme tout homme, en ressent la mesure, mais connaît avec cette conscience de l'instant, l'éphémère, son passage, fulgurance et mort, éclat et immobilité. Autrement dit, il affronte le manque parce qu'il a ressenti la plénitude et c'est alors qu'il se met à la poursuite de l'éphémère, cherchant à le fixer, à le situer dans une continuité et tout au moins à exprimer, comme un malheur, le passage, l'absence qui suit tout surgissement, le silence qui couvre de son épaisseur l'éclatement de la parole et de l'image. Je ne crois pas que l'artiste accepte que son entreprise ne soit que conjuration d'un malheur, compensation d'un manque.

La plénitude intégrée dans une conscience apparaît non seulement comme éphémère mais comme inscription dans le temps. Elle ne se suffit pas à elle-même. Elle se veut duré, d'où la tentative de l'artiste de poursuivre l'instant, par surcroît de vie, trop plein d'épuisement du vécu dans son mouvement, et l'œuvre devient alors tentative non pas de fixation, même s'il y aboutit, mais continuité de mouvement.

Toute œuvre serait alors la poursuite non d'un acte manqué mais d'une action continue, d'une entreprise inachevée. Les limites de l'existence humaine découlent des limites du corps, et Antonin Artaud s'est insurgé contre elles dans un cri tragique et impuissant, mais aussi dans la limite du réel tel qu'il est possible de le vivre. Si le vécu est par nature continuité mais aussi inachèvement, il ne suffit plus de comprendre, d'analyser, de mettre de l'ordre dans l'anarchie des faits et des actes pour affronter l'incohérence et y mettre un terme. Il importe de reconstruire le réel, de le refaire, de l'établir, de le fonder dans l'imaginaire. Pour les surréalistes, cet imaginaire n'était pas uniquement un soubassement, un arrière-plan, c'était le réel lui-même dans sa dimension totale.

La mise en lumière de l'inconscient par la psychanalyse leur permet de tirer des conclusions pour l'art. Le réel vécu n'est pas banal à condition de tenir compte de ce qui le sous-tend et le gouverne, une réalité non pas plus haute mais réellement puissante. Il n'y a pas d'incohérence dans l'anarchie du vécu puisque le hasard lui-même n'est que l'aboutissement et l'expression de volontés, de désirs dispersés, incompréhensibles pour une rationalité linéaire mais non moins objective. Mais c'était se situer hors du temps et de l'espace, d'où le besoin ressenti par nombre de surréalistes d'un engagement politique concret.

Cet engagement politique, d'autres artistes en font la pierre angulaire de toute œuvre. Ils épuisent le vécu dans l'instant certes, mais pour comprendre le réel, il importe pour eux de se situer à distance dans une durée. La continuité n'est plus individuelle mais humaine ; elle n'est plus personnelle mais collective. Ainsi chaque acte, fût-il un acte de création artistique, se situe dans une durée. C'est l'histoire. Elle détermine non seulement le déroulement des événements collectifs mais chacun de nos actes individuels et les œuvres de création s'incarnent dans une histoire prédéterminée, quelles que soient la volonté ou la perception de l'artiste. Son œuvre appartient aussi à un espace puisque l'histoire se déploie dans des groupes humains concrets, des collectivités, des masses. Aussi l'artiste est-il l'expression d'un groupe. Souhaite-t-il, entend-il lucidement n'être le porte-parole d'aucun groupe, d'aucun peuple, qu'il le serait négativement. Son refus ne met pas en question le concret de l'espace et du temps qui le détermine, mais exprime une attitude personnelle qui dans le refus ne met en lumière que son négativisme. La négation du déterminisme est illusoire. Alors, autant en prendre conscience. L'art est utile, et le fait qu'il serve de décor et d'embellissement n'entame en rien cette assertion. L'artiste qui ne se ferme pas les yeux devant le réel aveuglant, qui ne fuit pas devant le concret, plonge dans l'action, et l'art n'est alors qu'un instrument, et plus l'artiste en est conscient, plus il aiguisé son talent dans ce but, plus il est efficace.

Pour Ernst Bloch, l'imaginaire lui-même peut être marqué du sceau de l'efficacité. Aussi, l'utopie ne serait qu'un

projet. Celui-ci ne se limiterait pas au changement social et économique. Il les comprendrait bien sûr, mais il s'agit d'une modification des rapports humains, d'une révolution dans le goût et dans la sensibilité. La pierre d'angle demeurerait la révolution sociale et économique et l'artiste offre par son projet utopique un programme d'action à l'homme politique.

Refaire le monde peut représenter pour l'artiste une autre forme de choix : abandonner la tentative de le comprendre et à plus forte raison de l'expliquer. Son rapport avec le réel ne serait modifié qu'en apparence. Sacrifier une dimension de son entreprise afin de la rendre efficace n'est finalement qu'une forme d'évasion, même s'il s'agit d'une fuite en avant, d'une incursion dans le futur. Et l'artiste retrouve son angoisse première et son impulsion primordiale. Aucun changement social, aucune révolution politique ne peut régler son rapport avec le réel. Il continuera à produire, quitte à subir l'accusation des nouveaux maîtres politiques d'avoir trahi sa mission, d'avoir faussé chemin à ses compagnons de route.

Et le produit est là. Il n'appartient pas à celui qui l'a mis au monde, il n'appartient plus à celui qui l'offre à un public. L'œuvre d'art acquiert dès sa naissance, par rapport à son créateur, une autonomie. Elle a sa vie propre. Elle n'est point indépendance cependant, car ce serait, nous l'avons dit, la vouer à la futilité.

Si, pour nombre d'artistes, l'œuvre est une victoire sur le temps, une affirmation de la vie dans une inscription, dans une durée, cette victoire, éphémère, illusoire, se mue en rêve d'éternité. L'œuvre perpétue le passage de l'artiste en mémoire et assure ainsi sa survie. Ce rêve dont l'artiste ne constate point la confirmation dans le vécu, est l'apanage du public. Le lecteur d'un roman dispose d'une liberté que ne limitent ni temps ni espace. Il redonne vie, par une lecture, à des œuvres contemporaines mais tout autant à celles qui furent produites en d'autres temps et d'autres lieux. L'œuvre retrouve son actualité sous le regard d'un spectateur, même si pour d'autres elle est morte et enterrée. Elle renaît dans une autonomie totale par rapport aux circonstances qui l'ont vu naître, indépendamment de son auteur. Elle est modifiée, changée,

refaite par le lecteur qui participe ainsi à sa recreation. Elle existe dans un rapport renouvelé par rapport au lecteur. Certes, des œuvres oubliées, enterrées dans des musées ou des bibliothèques, peuvent garder intacte, des siècles durant, leur vie, immobile, inerte, potentielle. Le lecteur suit un itinéraire semblable, même quand il est parallèle, à celui de l'artiste. Par la recreation d'une œuvre, il cherche à donner une cohérence à un monde anarchique, à établir un rapport avec un réel à la fois célébré et masqué par le vécu. Il dépasse ainsi le quotidien en dotant l'instant d'un sens qui en redouble la mesure et qui lui assure une continuité en dépit de l'éphémère. Il conjure ainsi l'insignifiant qui l'assaille, et l'absence qui le menace. Le réel se prolonge dans une représentation qui peut se transformer en réel de remplacement, mais qui peut tout aussi bien donner la mesure du réel, et, dans la distance et le détachement, permettre l'intégration de l'intensité intermittente et discontinue du vécu. Le lecteur s'inscrit ainsi dans une durée. Par les œuvres qu'il fait surgir à volonté à la vie, il se transforme en maître du temps. Les civilisations sont à sa portée, non comme instrument pour embellir une existence monotone ou le distraire de l'ennui d'un quotidien morne, mais pour doter d'un poids chaque instant, pour octroyer un sens aux gestes du vécu. Ses réactions au monde prolongent celles des hommes. Il n'y a plus de passé, puisque l'œuvre la plus ancienne se transforme par le regard actuel en présence. Et ce regard enlève à la mort sa pesanteur. La vie se perpétue dans le temps et l'artiste inscrit la mémoire des hommes dans une œuvre qui appartient par sa vie, par son dynamisme propre, à l'humanité.

Pour le lecteur, l'œuvre est aussi une révélation d'espace, elle est espace. Le vécu s'épuise dans l'instant mais se déroule dans un lieu. L'espace se transforme en événement. L'œuvre artistique donne à cet événement qui se dissout dans l'inconscient, qui s'épuise dans son propre déroulement, un prolongement, un sens qui ne le dépasse pas mais qui révèle sa dimension. Ainsi l'homme, lecteur et spectateur, qui recrée l'œuvre d'art en fait un événement qui se déroule dans un lieu. Le créateur inscrit l'événement dans un espace. Mais l'espace du vécu n'est pas uniquement une matière, un contenu. Il est

une dimension de l'espace artistique qui le transforme, le prolonge, le perpétue. L'événement est aussi le lien avec l'autre, et avec les autres, que le lien soit d'amour ou d'échange, de travail ou de jeu. À partir de ce lien, la société consomme les œuvres, les privilégie, les réprime, leur insuffle vie ou les assassine. Les œuvres renaissent comme se transforment et renaissent les liens d'amour et de travail. Ces liens sont explicités, précisés, saisis par la représentation qu'en donnent les œuvres artistiques. Au premier degré, l'artiste permet au public de regarder le monde qui l'entoure, rend conscient ce regard. L'œuvre est conscience d'un monde. À un autre niveau toute société, aussi éloignée qu'elle apparaisse, est espace du moment qu'un regard d'artiste rend possible le regard du spectateur. C'est le regard lui-même qui crée l'espace, le recrée, le façonne. Un Américain d'aujourd'hui voit sa vie reflétée dans les œuvres d'un Updike ou d'un Bellow, mais à un autre niveau il peut reconnaître et se reconnaître dans les personnages de Tchekhov et de Balzac.

Chaque œuvre est nouvelle mais elle est aussi un chaînon dans une succession d'œuvres qui l'ont précédée ou qui lui sont contemporaines, sauf qu'elles sont nées dans un autre espace. Ainsi en va-t-il de l'événement. Nos gestes, nos choix font que notre existence soit liée à celle des autres. Nous faisons partie d'une société dont les événements se déroulent à des niveaux différents mais qui, dans le temps, tracent une chronologie. C'est l'histoire, et il y a aussi une histoire de l'art et de la littérature, parallèle à l'histoire tout court.

L'Histoire telle que récitée par les œuvres artistiques est celle du vécu quotidien, revue et remise dans une cohérence qui en fait des civilisations et, au-delà des chronologies, des mythes.

Le public existe dès qu'un individu se retrouve avec d'autres à un spectacle ou dans la lecture d'un roman. La vie personnelle s'étend, échappe à l'individu pour se prolonger et se projeter dans celles d'autres individus. Une tribu est ainsi formée, cellule primaire d'une société à côté de la cellule familiale dont la raison d'être est la continuité de l'espèce par la progéniture. La civilisation de l'écrit, du journal et de la

transmission des œuvres élargit la tribu, la transforme en nation. L'âge de l'électricité, de la transmission simultanée et universelle des œuvres abat les frontières. Les nations culturelles cèdent le pas devant un public anonyme de consommateurs. Afin qu'il serve les besoins des producteurs industriels de la culture, ce public est réduit à un dénominateur commun. On lui sert des produits interchangeables, préparés au bénéfice d'un public anonyme. L'on tombe dans l'insignifiant et c'est alors que la cellule tribale retrouve une raison d'être, les cultures oubliées renaissent, revendiquent le droit à l'existence, poussant des cris de violence pour être entendues. L'œuvre d'art devient ainsi le définisseur d'une civilisation qu'engloutissent de puissants moyens de communication. La culture est à nouveau interrogation, et l'œuvre d'art cherche la signification au-delà des clichés envahissants.

L'œuvre existe dans l'autonomie mais sa liberté n'est acquise que dans une relation mouvante entre l'artiste et un public. L'œuvre est créée et constamment recrée et c'est dans ce mouvement qu'elle constitue un corps vivant et que l'on peut chercher à en définir la nature.

Les méthodes d'analyse et d'approche de l'œuvre sont, par la force des choses, réductrices. Vue de l'extérieur, l'œuvre ne se laisse pas saisir dans sa totalité. Corps vivant, disions-nous, qui existe dans ses rapports à un public, qui échappe à l'immobilité. Northrop Frye conçoit le rôle du critique comme étant semblable à celui de l'écrivain. La matière première de l'écrivain est le vécu et celle du critique est l'œuvre de l'écrivain. Ce dernier est comme le chirurgien qui dissèque un corps, qui en révèle les structures. En cela l'œuvre appartient à un domaine plus vaste, celui de l'esprit qui englobe et la religion et l'inconscient. Frye décèle le déroulement mythologique de l'esprit humain dans l'œuvre littéraire. Cette méthode riche, pénétrante, éclairante, présente néanmoins de graves difficultés et comprend de sérieuses lacunes. L'œuvre est réduite à un corps que l'on dissèque. Il est par conséquent mort. Ainsi une dimension essentielle échappe à cette analyse. Et si l'on se penche sur les mystères de la structure, l'on néglige forcément d'établir une hiérarchie qualitative. Cette hiérarchie entre œuvres majeures et mineures, œuvres qui font

partie de la mémoire de l'humanité et œuvres justement vouées à l'oubli, chaque méthode d'analyse cherche à l'établir. Mais il s'agit d'une hiérarchie qui privilégie une dimension de l'œuvre, celle qui répond à ses critères, et qui sacrifie les autres, qui passe à côté de l'ensemble, du corps vivant.

Cette méthode de dissection est poussée à l'extrême par la linguistique et la sémiotique. En reliant l'œuvre à une mythologie, l'anatomie critique de Frye fait appel à une lumière braquée de l'extérieur sur le corps de l'œuvre. À la limite, elle peut être récusée comme étant étrangère à l'œuvre.

Les linguistes et les sémioticiens pénètrent l'œuvre, la scrutent de l'intérieur. Ils lui reconnaissent une entière autonomie. Elle est texte et l'auteur, l'artiste, n'est qu'un instrument par lequel le texte émerge à la surface. Émerge d'où ? Peu importe. Il exprime une structure qu'il contient dans sa totalité. C'est donc à l'intérieur du texte que l'on doit chercher le secret, le mystère. Si l'auteur est un instrument quasi anonyme, le public est absent. On cherche ainsi à atteindre à une grammaire, à des règles précises de la création. Démarche qui serait calquée sur celle de la recherche scientifique. Et l'on a recours à la plus abstraite des sciences, les mathématiques, pour atteindre l'objectivité. Encore là, la qualité de l'œuvre est secondaire puisqu'il s'agit du goût, donc de subjectivité. À la limite, toutes les œuvres, les plus médiocres comme les plus achevées, s'équivalent. Et l'on passe plus de temps à saisir les mystères des structures d'un texte qu'à le lire. Greimas dit clairement qu'il ne fait point de critique. À la limite, la littérature n'est pour lui qu'un prétexte pour développer une science sémiotique. L'analyse de la structure d'une œuvre peut s'effectuer parallèlement à l'œuvre, indépendamment de sa dimension réelle. C'est une tautologie. Comme la philologie et la grammaire ne donnent d'un texte qu'une description des composantes linguistiques.

Toute aussi partielle est la méthode psychanalytique. Freud réduit la création artistique à un phénomène pathologique. Même si c'était vrai, on serait à côté de la question. Que l'artiste soit jeune ou vieux, grand ou petit, malade ou en bonne santé, son rapport avec le public est le produit qu'il

offre et c'est le produit qui compte et qu'il importe de saisir, quelle que soit la motivation de l'artiste qui l'a mis au monde.

La méthode historique se contente d'un déroulement dans le temps sans tenir compte de ce qu'une œuvre ancienne, définie dans un temps et un espace, y échappe constamment par une présence dans une conscience contemporaine qui en fait une œuvre d'actualité.

La sociologie ne retient qu'un aspect de l'œuvre. Et l'idéologie, quelle qu'elle soit, cherche à exploiter l'œuvre, à exiger qu'elle soit utile et pertinente. Encore là l'œuvre lui échappe, même si elle cherche à l'emprisonner.

Dans son livre sur la nouvelle critique, Serge Doubrovsky préconise la méthode philosophique comme éclairage de l'œuvre littéraire. Je vois là aussi une limite. Les concepts peuvent représenter un carcan. On peut les déceler à partir des œuvres. Ils ne peuvent les conditionner. Pour mettre de l'ordre dans l'anarchie du réel, l'artiste cherche une cohérence qui ne serait pas forcément logique ou rationnelle. À moins d'accepter que l'œuvre d'art ait sa propre logique et sa rationalité particulière.

Un faisceau d'éclairages divers, linguistiques, philosophiques, sociologiques et psychologiques, permettrait une vision de l'œuvre d'art dans l'immensité et la fragilité de son autonomie. Cet éclairage détaché, s'il donne la mesure de l'œuvre, demeure néanmoins à l'extérieur.

Seule une œuvre d'art permet une connaissance réelle d'une autre œuvre d'art. Un texte littéraire nie ceux qui l'ont précédé, et en les niant les confirme. En s'affirmant comme corps vivant, il affirme la vie de ce qu'il nie. Il suit en cela le mouvement même de la vie, qui échappe à toute analyse en épousant le surgissement des signes d'animation dans l'ombre même de la mort.

Aristote et l'analyse géométrique

Yvon Lafrance

Volume 5, numéro 2, octobre 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203101ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203101ar>

[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

Lafrance, Y. (1978). Aristote et l'analyse géométrique. *Philosophiques*, 5 (2), 271–307. <https://doi.org/10.7202/203101ar>

ARISTOTE ET L'ANALYSE GÉOMÉTRIQUE

par Yvon Lafrance

La meilleure description ancienne que nous ayons présentement de l'analyse géométrique telle que pratiquée par les géomètres grecs est celle de Pappus d'Alexandrie qui a vécu du milieu du III^e siècle au début du IV^e siècle après J.-C.¹ Cette description se trouve dans la *Collection Mathématique* comme introduction au livre VII qui contient un ensemble de travaux groupés par les Anciens sous le titre de *Trésor de l'Analyse* (*αναλυόμενος τόπος*). Ce texte nous est accessible maintenant dans l'édition critique avec la traduction latine qu'en a fait Friedrich Hultsch en 1875-1878 dont une réimpression nous a été donnée en 1965². La description de l'analyse géométrique qui a servi de texte de base à tous les historiens modernes de la géométrie grecque (Heath, Hankel, Cantor, Duhamel, Zeuthen) se trouve au volume II de cette édition, p. 634-636.

Pappus distingue dans ce texte entre l'analyse d'un théorème et l'analyse d'un problème, mais comme ces deux genres d'analyse ne diffèrent entre eux que par leur champ d'application et non dans leur processus cognitif, nous laisserons de côté le cas du problème, pour nous en tenir seulement au cas du théorème. Nous traiterons donc ici seulement de l'analyse théorique, pour utiliser le langage de Pappus. Selon le texte de Pappus l'analyse géométrique consistait pour les Grecs à assumer comme vraie une proposition (P) que l'on voulait démontrer, puis à remonter de cette proposition P à

1. En plus de ce texte de Pappus, Robinson a déjà recensé huit autres passages anciens sur l'analyse géométrique, mais il reconnaît que c'est le texte de Pappus qui nous en fournit la description la plus détaillée et la plus précise (« Analysis in Greek Geometry », dans *Mind* 45 (1936) 464-473).
2. Le titre exact est : *Pappi Alexandrini Collectionis*. Quae supersunt e libris manu scriptis edidit latina interpretatione et commentariis instruxit Fridericus Hultsch. Amsterdam, Verlag Adolf M. Hakkert, 1965, 3 vol. (Nachdruck der Ausgabe Berlin, 1875).

des propositions antérieures (Q, R, S) jusqu'à ce qu'on ait atteint une proposition T connue indépendamment de la proposition P. À ce moment de l'analyse, deux cas pouvaient se présenter : ou la proposition connue T était vraie — il pouvait alors s'agir d'un axiome, d'une définition ou d'une conclusion d'une démonstration antérieure — ou elle était fausse. Dans le cas où la proposition T était fausse, alors l'analyse s'arrêtait là et les géomètres grecs considéraient ce genre de démonstration comme une réduction à l'absurde. En effet, si la proposition T était fausse, la proposition initiale P était également fausse et par conséquent la contradictoire de P était vraie. On pouvait donc assumer comme vraie la contradictoire de P et montrer qu'elle impliquait T et arriver ainsi à une absurdité. Dans le cas où la proposition T, connue indépendamment de P, était vraie, alors les géomètres grecs conseillaient de confirmer la vérité de la proposition T par une démarche synthétique. Celle-ci consistait à reprendre l'analyse en sens inverse, c'est-à-dire à poser la proposition T obtenue au terme de l'analyse et à déduire de cette proposition les propositions intermédiaires (S, R, Q) pour obtenir en conclusion la proposition initiale de l'analyse, soit la proposition P. L'analyse était donc considérée comme un processus régressif ou un mouvement ascendant de l'esprit qui allait de la conclusion cherchée, soit la proposition P, aux prémisses de cette conclusion, soient les propositions Q R S T, tandis que la synthèse était considérée comme un processus progressif ou un mouvement descendant de l'esprit qui partait des prémisses (T S R Q) pour s'avancer vers la conclusion (P).

C'est à dessein que nous venons de décrire la méthode analytique et synthétique des géomètres grecs en des termes susceptibles de neutraliser toute controverse. Sous la formulation que nous venons de lui donner, tous les commentateurs modernes seraient d'accord pour y voir la description de la méthode analytique dans le texte de Pappus. Pourtant le texte de Pappus d'Alexandrie a donné lieu à trois lectures différentes. Si l'on s'accorde pour voir dans la synthèse une méthode de déduction, par contre en ce qui concerne l'analyse l'accord n'est plus unanime. L'analyse géométrique telle que décrite par Pappus est-elle une méthode déductive ou une méthode

intuitive ? R. Robinson et H. Cherniss, s'appuyant sur les meilleurs historiens modernes des mathématiques grecques, ont soutenu que non seulement la synthèse, mais aussi l'analyse géométrique relevaient d'un processus déductif³. D'après cette lecture, l'analyse géométrique doit se comprendre de la façon suivante. Soit la proposition P à prouver. On assume d'abord que P est vraie et l'on considère ce qui se déduit de P, soit la proposition Q, ensuite ce qui se déduit de Q, soit la proposition R, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à une proposition T connue indépendamment de P. Et pour la synthèse on refait le chemin inverse. On pourrait illustrer cette double démarche de l'analyse et de la synthèse dans le tableau suivant :

<i>Analyse</i>	<i>Synthèse</i>
1. $\boxed{P} \rightarrow Q$	4. $\boxed{T} \rightarrow S$
2. $Q \rightarrow R$	3. $S \rightarrow R$
3. $R \rightarrow S$	2. $R \rightarrow Q$
4. $S \rightarrow \boxed{T}$	1. $Q \rightarrow \boxed{P}$

Selon cette lecture l'analyse géométrique possède deux caractéristiques fondamentales : (a) la proposition Q est déduite de la proposition initiale P, (b) toutes les propositions sont réciproques, c'est-à-dire $P \longleftrightarrow Q$, etc., comme le montre clairement notre tableau⁴.

Cette première lecture considérée comme traditionnelle a été contestée par F.M. Cornford dont les vues ont été en partie partagées par H.D.P. Lee, A.S.L. Farquharson et à un moindre degré par B. Einarson.⁵ Selon la seconde lecture de

3. Voir R. ROBINSON, « Analysis in Greek Geometry », dans *Mind* 45 (1936) 464-473, H. CHERNISS, « Plato as Mathematician », dans *Rev. of Metaph.* 4 (1951) 414-419.

4. Cette première lecture suppose : (a) que l'on traduise *διὰ τὸν ἐξ ἑσῶς ἀκολουθῶν* par « à travers ses conséquences successives (through its successive consequences, Robinson) ; (b) que l'on traduise *τὸ ἐξ οὗ τοῦτο συμβαίνει σκοπούμεθα* par « et nous cherchons ce qui résulte de ceci » (what results from this, Robinson). Cependant, le texte empêche Robinson d'adhérer à cette dernière traduction. Il doit donc s'en tenir à la traduction « et nous cherchons ce d'où découle ceci » (what it is from which this results). La phrase (a) dit : $P \rightarrow Q$ tandis que la phrase (b) dit : $Q \rightarrow P$. La phrase (b) constitue donc une difficulté pour la première lecture. Robinson résout la difficulté en disant que la phrase (b) n'est pas incorrecte, mais seulement inattendue. Pappus décrivait les étapes de l'analyse telles qu'elles apparaissent du point de vue de la synthèse. (Art. cit. p. 473.)

5. Voir F.M. CORNFORD, « Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII » (1932), article publié dans *Mind* et réimprimé dans *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R.E. Allen, London, Routledge & Kegan Paul, 1965, 3^e éd. 1968, p. 68-73 ; A.S.L. FARQUHARSON,

F.M. Cornford, l'analyse doit être comprise comme une méthode intuitive et non pas déductive. Soit la proposition P à prouver. On cherche par intuition une proposition Q de laquelle on déduit P, puis on cherche de nouveau une proposition R de laquelle on déduit Q et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à une proposition T connue indépendamment de P. On peut formaliser cette double démarche de l'analyse et de la synthèse dans le tableau suivant :

Analyse	Synthèse
1. $Q \rightarrow \boxed{P}$	4. $\boxed{T} \rightarrow S$
2. $R \rightarrow Q$	3. $S \rightarrow R$
3. $S \rightarrow R$	2. $R \rightarrow Q$
4. $\boxed{T} \rightarrow S$	1. $Q \rightarrow \boxed{P}$

Selon cette seconde lecture l'analyse géométrique possède deux caractéristiques fondamentales opposées à la première lecture : (a) la proposition Q n'est pas déduite de P, mais c'est P, la proposition initiale qui est déduite de Q. Les propositions antérieures à P seraient ainsi trouvées par intuition, (b) les propositions ne sont pas réciproques comme le montre notre tableau.⁶

« Socrates' Diagram in the Meno of Plato », 86e-87a dans *Class. Quart.* 17 (1923) 21-26 ; B. EINARSON, « On certain mathematical terms in Aristotle's Logic », dans *Amer. Journ. of Philos.* 57 (1936) 33-54, 152-172 ; H.D.P. LEE, « Geometrical Method and Aristoteles' Account of First Principles », dans *Class. Quart.* 29 (1935) 118-119. Ces trois auteurs n'ont appuyé Cornford qu'incidemment. Farquharson rattache la méthode par hypothèse en *Ménon*, 86e-87a à l'analyse géométrique qu'il décrit sous une formulation qui laisse croire qu'il conçoit l'analyse comme une méthode intuitive : « Analysis of a problem or theorem starts by assuming what is to be done or proved, and so works backwards to the conditions of a direct solution. It is the method of the inventor and of everyday life » (art. cit. p. 2.). Einarson juge le commentaire du texte de Pappus par Cornford comme excellent (art. cit. p. 36, n. 18), mais lorsqu'il décrit la méthode d'analyse, il le fait en termes de méthode déductive qui suppose la réciprocité des propositions (art. cit. p. 153). Lee cite utiliser les conclusions de Cornford comme s'il adoptait son interprétation du texte de Pappus (art. cit. p. 118-119), mais cela n'est pas clairement explicité. En réalité, seul Cornford a donné une argumentation détaillée de sa position.

6. Cette deuxième lecture suppose : (a) que l'on traduise $\delta\acute{\iota}\alpha\ \tau\acute{\omega}\nu\ \epsilon\acute{\xi}\eta\sigma\iota\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\omega\nu$ par « à travers ses étapes successives » (through the succession of sequent steps, Cornford) (b) que l'on traduise $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\xi\ \tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\ \sigma\upsilon\mu\beta\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\ \sigma\kappa\omicron\pi\omicron\upsilon\mu\epsilon\theta\alpha$ par « et nous cherchons ce d'où découle ceci » (and look for that (prior proposition) from which it results, Cornford). La phrase (a) dit $Q \rightarrow P$ et la phrase (b) dit également $Q \rightarrow P$. Tandis que Robinson a de la difficulté avec la phrase (b), Cornford, lui, a de la difficulté avec la phrase (a). En effet, la lecture la plus naturelle de (a) n'est pas « à travers ses étapes successives », mais « à travers ses conséquences successives » ; par conséquent, la phrase (a) devrait dire $P \rightarrow Q$ et non pas $Q \rightarrow P$. Cornford s'explique en disant que la présence de $\epsilon\acute{\xi}\eta\sigma$ souligne l'idée de succession et non pas de conséquence logique, ce qui serait le cas $\sigma\iota\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\omega\nu$ était employé seul (art. cit. p. 72, n. 1). Ce à quoi Robinson répond que $\epsilon\acute{\xi}\eta\sigma$ ne se trouve pas dans l'expression similaire utilisée pour la définition de l'analyse dans Euclide (XIII, 1-5). (Art. cit. p. 472.)

Une troisième lecture du texte de Pappus a été proposée par N. Gulley, suivi sur ce point par R.S. Bluck.⁷ Cette troisième lecture tente de concilier les deux premières par un procédé qui consiste à diviser le texte de Pappus en deux parties. Dans la première partie du texte (*ἐν μὲν γὰρ τῇ ἀναλύσει . . . καλοῦμεν σύνθεσιν*), Pappus décrirait la forme intuitive de la méthode analytique tandis que dans la seconde partie du texte (*διττὸν . . . πρόβλημα*) il décrirait la forme déductive de l'analyse. Dans la mesure où les deux formes d'analyse s'opposent comme nous venons de le montrer, Gulley se doit donc d'admettre que le texte de Pappus est fondamentalement incohérent, conclusion pour le moins étrange surtout lorsqu'il s'agit d'un mathématicien-géomètre aussi averti que Pappus d'Alexandrie qui décrit dans un texte technique la méthode géométrique, domaine dans lequel par ailleurs on lui reconnaît une autorité particulière.⁸

7. Voir N. GULLEY, « Greek Geometrical Analysis », dans *Phronesis* 3 (1958) 1-14 ; R.S. BLUCK, *Plato's Meno*, Cambridge, Un. Press, 1961, p. 76-85, et surtout p. 77, n. 1. C'est surtout N. Gulley qui a argumenté en faveur de cette troisième lecture. On notera que si l'on excepte les grands historiens des mathématiques grecques, la controverse sur le texte de Pappus se passe entre R. Robinson, F.M. Cornford et N. Gulley. Nous ne connaissons pas d'autres études sur le sujet qui pourraient entrer dans cette controverse.
8. Voir P.H. MICHEL, *De Pythagore à Euclide*. Contribution à l'histoire des mathématiques préeuclidiennes, Paris, 1950, p. 107-108. Nous demeurons sceptique sur l'essai de conciliation des deux premières lectures par N. Gulley pour d'autres raisons aussi : 1. Ni Cornford, ni Robinson, ni les plus éminents historiens des mathématiques grecques n'ont reconnu dans le texte de Pappus deux parties qui se contredisent, mais ont lu ce texte comme deux parties qui se complètent. La première partie donne une description générale de l'analyse et de la synthèse, la seconde partie applique cette description générale au cas du théorème et ensuite au cas du problème. 2. L'expression *διὰ τῶν ἐξ ἑξ ἀκολουθῶν* revient trois fois dans le texte, une fois dans la première partie et deux fois dans la seconde partie. Si la première partie décrit la forme intuitive de l'analyse, il faudra comprendre l'expression ci-haute « à travers ses étapes successives » en excluant l'idée de conséquences logiques. Par contre, si la seconde partie décrit la forme déductive de l'analyse, il faudrait comprendre la même expression « à travers ses conséquences successives ». Un auteur aussi averti que Pappus ne pouvait utiliser une même expression technique en deux sens différents dans un même texte. 3. Les lectures opposées de Cornford et de Robinson sont basées sur trois phrases qui appartiennent toutes à la première partie du texte de Pappus : (a) *διὰ τῶν ἐξ ἑξ ἀκολουθῶν* : doit-on lire une succession de propositions ou des conséquents logiques ? (b) *τὸ ἐξ οὗ τοῦτο συμβαίνει σκοποῦμεθα* : doit-on lire « ce d'où découle ceci » ($Q \rightarrow P$) ou « ce qui résulte de ceci » ($P \rightarrow Q$). (c) *κατὰ φύσιν τάξαντες* : doit-on comprendre que l'ordre naturel des propositions est l'ordre déductif de la synthèse par opposition à l'ordre intuitif de l'analyse (Cornford), ou que l'ordre naturel des propositions est celui qui commence par la proposition T parce qu'elle est un axiome ou la conclusion d'une démonstration antérieure par opposition à l'ordre qui commence par la proposition P que l'on pose comme vraie, mais sans preuve aucune (Robinson) ? En situant la contradiction entre deux parties du texte, Gulley ne résout pas la contradiction des lectures de Robinson et de Cornford qui se basent sur la première partie du texte.

Ce long préambule que d'aucuns jugeront peut-être trop long était cependant nécessaire pour situer le cadre général de notre propos. Il ne s'agit pas pour nous de reprendre un à un tous les arguments de ce débat, mais de nous limiter à un seul qui nous a tout particulièrement intéressé. En parcourant les études des protagonistes de cette controverse, nous avons remarqué l'usage que faisaient les partisans de la forme intuitive de l'analyse géométrique, des textes d'Aristote et de ses commentateurs. Comme en de telles circonstances la pente naturelle de l'esprit humain est de lire les textes en fonction de la thèse que l'on se propose de défendre, il nous est apparu opportun de reprendre la lecture des textes d'Aristote pour eux-mêmes dans le but d'en dégager si possible la conception que le philosophe se faisait de l'analyse géométrique. Nous laisserons donc de côté pour le moment le texte de Pappus qui nous a permis ici d'établir la notion générale d'analyse géométrique pour nous limiter au témoignage d'Aristote. Nous nous demanderons si Aristote a conçu l'analyse géométrique comme un processus déductif impliquant la réciprocité des propositions ou comme un simple processus intuitif.

Cette limitation au témoignage d'Aristote présente, en ce qui concerne l'issue du débat, des avantages et des désavantages dont nous devons être conscients. Parmi les avantages signalons d'abord le fait qu'Aristote, ayant vécu à l'Académie platonicienne entre les années 367 environ et 347, était en excellente position pour connaître les recherches mathématiques de son époque. De plus, les textes d'Aristote nous reportent six siècles en arrière du texte de Pappus et à un demi-siècle environ des *Éléments* d'Euclide que l'on situe autour de 300 av. J.-C. et dans lesquels on trouve au livre XIII, 1-5 des exemples concrets d'analyse géométrique dont les sources directes pourraient bien être Eudoxe et Théétète qui ont travaillé à l'Académie de Platon au temps où Aristote y séjournait.⁹ Ajoutons enfin qu'Aristote a explicitement reconnu l'origine mathématique des termes *analysis* et *synthesis*

9. C'est du moins l'opinion de Bretschneider, Cantor, Allman, Künsberg, Heath, Loria sur le caractère archaïque d'Euclide, XIII, 1-5, que l'on fait remonter à Eudoxe et Théétète. Par contre, Tannery, s'appuyant sur Heiberg, et Friedlein ont défendu une date plus tardive de rédaction due à un scholiaste postérieur à Euclide. On trouvera un résumé de ce débat dans P.H. MICHEL, *De Pythagore à Euclide*, op. cit. p. 556-562.

(E.N. 1112b20-21, *Soph. El.* 175a26-27) et qu'il aurait été le premier à utiliser ces termes en philosophie dans leur sens proprement technique et géométrique.¹⁰ Ces avantages stratégiques des textes d'Aristote sur celui de Pappus comprennent certaines limites. Il s'agit tout d'abord de textes simplement méthodologiques et non pas d'exemples géométriques concrets de l'usage de l'analyse et de la synthèse. Dans un tel débat, il nous apparaît que les exemples concrets d'analyse géométrique mis en avant par les partisans de la forme déductive de l'analyse présentent plus de poids que les descriptions méthodologiques. À ceci s'ajoute un second désavantage. Même considérés comme textes méthodologiques, les passages d'Aristote que nous allons examiner ne traitent jamais directement de l'analyse géométrique. Nulle part Aristote ne décrit l'analyse géométrique pour elle-même comme l'a fait Pappus, mais il se sert de la notion géométrique d'analyse dans un contexte logique, physique, métaphysique ou éthique. Nous ne trouvons donc chez Aristote qu'un usage analogique de l'analyse et de la synthèse géométriques. C'est en ayant en vue ces avantages et ces désavantages du témoignage d'Aristote sur l'analyse géométrique que nous passerons en revue les textes aristotéliens sur lesquels s'appuient les partisans de la forme intuitive de l'analyse géométrique pour défendre leur interprétation du texte de Pappus d'Alexandrie. Ces textes sont au nombre de quatre pour nous en tenir aux plus significatifs.

1. *Met.* IX, 9, 1051a21-31. Nous donnons d'abord notre traduction du texte sur l'édition de W. D. Ross (*Aristotle's Metaphysics*, vol. II, 1924) :

10. Notons ici que Platon n'utilise pas le terme *analysis*, mais fait usage de *synthesis*, son corrélatif (*Pol.* 280b8, *Soph.* 263d3, *Crat.* 431c1 etc.). Cependant, en *République*, 510e-511e, Platon s'inspire de l'analyse géométrique dans sa description de la méthode dialectique en remplaçant le terme *analysis* par celui de *hypothesis*. Si Aristote a été le premier à utiliser le terme *analysis* dans son sens géométrique, le problème reste ouvert de savoir s'il l'a toujours utilisé en ce sens. R. Robinson semble sceptique sur ce dernier point lorsqu'il écrit : « It seems to be the current view that Aristotle uses the word *analysis* in only one sense, and that the sense in question is the geometrical (cf. Einarson, *AJP.* Jan., 1936). But I am not yet convinced even of the doctrine that Aristotle always uses the word in the same sense. The doctrine seems to be descended from Waitz' statement in his commentary, I, 366. » (*Analysis in Greek Geometry*, art. cit. p. 467, n. 3 fin.) Si le scepticisme de Robinson s'avérait fondé, la position des partisans de la forme intuitive de l'analyse s'en trouverait affaiblie puisqu'un usage non géométrique du terme *analysis* constituerait tout simplement un non-lieu pour les partisans de la forme déductive qui présupposent toujours que l'on parle d'analyse géométrique.

« C'est aussi par l'acte (*ἐνέργεια*) que l'on découvre (*ἀρίσκεται*) les propositions géométriques (*τὰ διαγράμματα*)¹¹, en effet, c'est en divisant (*διαιροῦντες*) les figures que nous les découvrons. Si les figures géométriques étaient déjà divisées (*διηρημένα*), les propositions apparaîtraient manifestes, mais en fait elles ne sont présentes (dans les figures) qu'en puissance. Pourquoi la somme des angles d'un triangle est-elle égale à deux angles droits ? C'est parce que les angles formés autour d'un seul point sont égaux à deux droits. Si donc on élevait (*ἀνῆκτο*)¹² une parallèle au côté du triangle, la vue (*ιδόντι*) de cette parallèle rendrait immédiatement évident le pourquoi (*i.e.* cette proposition géométrique). Pourquoi tout angle (*καθόλου*) inscrit dans un demi-cercle est-il un angle droit ? C'est parce que, s'il y a égalité entre les deux moitiés du diamètre du cercle et la perpendiculaire menée à partir du centre, la vue (*ιδόντι*) (de cette division de la figure) rend évident le pourquoi pour celui qui connaît la toute première proposition (*ἐκείνο*)¹³. Il est donc évident que l'on découvre (*ἀρίσκεται*) les propositions géométriques en puissance (*τὰ δυνάμει ὄντα*) en faisant passer les figures à l'acte. Et la cause en est que la pensée est un acte (*ὅτι ἡ νόησις ἐνέργεια*). »¹⁴

Un lecteur n'ayant en tête aucune thèse à prouver et qui lit ce texte pour ce qu'il dit aura sans doute quelques difficultés à établir un rapport avec la méthode analytique, du

11. Le terme *διαγράμμα* a plusieurs sens dans le vocabulaire aristotélicien. Il peut signifier : 1. une figure géométrique, 2. une construction géométrique, 3. un théorème géométrique, 4. une proposition géométrique, 5. une démonstration géométrique. Aristote utilise le terme à plusieurs reprises dans son sens géométrique (*De Caelo* I, 10, 279b34, 280a3, 1, *Pol.* V, 12, 1316a7, *E.N.* III, 5, 1112b21, *Soph. El.* 175a27, *Met.* B, 3, 998a25 *Anal. Pr.* I, 24, 41b14). Nous avons adopté ici le sens de figure et celui de proposition, bien que les propositions énoncées dans le texte soient présentées comme des preuves ou des démonstrations géométriques. À ce sujet on pourra consulter BONITZ, *Index Aristotelicus*, 173a3-11 ; TRICOT, *Aristote. La Métaphysique*, t. I, p. 138, n. 2 (1953), t. II, p. 519, n. 2 (1953) ; ROSS, *Aristotle's Metaphysics* (1948), vol. II, p. 268.
12. Il existe deux preuves du théorème que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits : la preuve pythagoricienne qui consistait à tracer une parallèle à la base du triangle adjacente à son sommet et la preuve euclidienne qui consiste à tracer une parallèle au côté du triangle. L'emploi du verbe *ἀνῆκτο* montre qu'Aristote a en tête la preuve euclidienne (Euclide, éd. Heiberg-Stamatis, I, 32). Cf. Th. HEATH, *Mathematics in Aristotle*, p. 29-30.
13. Nous adoptons ici la lecture de Ross qui réfère *ἐκείνο* à la proposition : la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits en s'appuyant sur *Anal. Post.* 71 a 19. (*Aristotle's Metaphysics*, p. 271.) Même lecture chez Th. HEATH, *Mathematics in Aristotle*, *op. cit.* p. 271.
14. Sur ce texte nous avons consulté : J. A. STEWART, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, 1892, vol. I, p. 264-266 ; W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, (1924), Oxford, Clarendon Press, 1948, vol. II, p. 268-273 ; J. TRICOT, *Aristote. La Métaphysique*, Paris, Vrin, 1953, t. II, p. 519-521 ; F. M. CORNFORD, « Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII » (1932), dans *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R. E. Allen, London, 1965, p. 68-73 ; N. GULLEY, « Greek Geometrical Analysis », dans *Phronesis* 3 (1958) 7-8 ; Th. HEATH, *Mathematics in Aristotle* (1949), Oxford, 1970, pp. 73-74.

moins celle que nous venons de décrire d'après le texte de Pappus. Il aura sans doute encore plus de difficulté à y discerner si Aristote a conçu l'analyse géométrique comme un processus intuitif ou déductif. Pourtant ce texte a été exploité largement par Cornford, suivi sur ce point par Gulley, pour appuyer leur thèse sur la forme intuitive de l'analyse géométrique. Mais avant de discuter des raisons de Cornford, rappelons brièvement le contexte général de notre passage. Ross a déjà fait remarquer que notre passage n'était pas à sa place à cet endroit du texte et qu'il appartenait plutôt à l'argumentation sur l'antériorité temporelle de l'acte sur la puissance (1049b17-1050a3)¹⁵. C'est dire que notre texte se situe dans le cadre d'une discussion sur l'antériorité de l'acte sur la puissance. Au début du chapitre 9, Aristote se propose de montrer que dans le domaine du Bien, l'acte est meilleur (*βελτίων*) et plus noble (*τιμιωτέρα*) que la puissance (1051a4-5). En effet, tandis que la puissance est susceptible de recevoir des contraires, par exemple la santé et la maladie, l'acte, lui, ne l'est pas, du moins pas simultanément. On est en santé ou malade et jamais l'un et l'autre simultanément. C'est pourquoi l'acte du Bien, excluant le mal, est meilleur et plus noble que la puissance du Bien qui n'exclut pas le mal (1051a5-19). C'est à ce point de son argumentation qu'Aristote passe du domaine du Bien à celui de la géométrie pour montrer l'antériorité de l'acte sur la puissance (1051a31 : 'ὥστ' ἐξ ἐνεργείας ἢ δύνάμεις). Pour cela il fait appel à l'opération de division (*διαιροῦντες*, *δηρημένα*) des figures géométriques, opération qu'il identifie à l'acte, et aux propositions géométriques qui sont en puissance dans une figure donnée, par exemple un triangle ou un angle inscrit dans un demi-cercle, propositions qui deviennent explicites et connues en acte grâce à l'opération de division. Ainsi la proposition : les angles formés autour d'un seul point sont égaux à deux droits, est en puissance dans la figure du triangle et devient connue en acte lorsqu'on divise l'espace, c'est-à-dire lorsqu'on mène une droite parallèle au côté du triangle. C'est la reconnaissance de cette proposition qui permet par ailleurs d'expliquer pourquoi la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits. Il en est de même pour l'angle inscrit dans

15. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, *op. cit.* p. 268.

un demi-cercle. Lorsqu'on aura divisé la figure on s'apercevra que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits et cela expliquera pourquoi tout angle inscrit dans un demi-cercle est un angle droit. Nous reviendrons plus loin sur ces exemples dont on trouve un écho dans la géométrie euclidienne. Pour le moment, demandons-nous s'il s'agit dans ce texte de la méthode analytique des géomètres grecs et si Aristote défend ici la forme intuitive de l'analyse géométrique. On nous permettra d'en douter. Mais examinons d'abord les deux fondements textuels sur lesquels s'appuie la lecture de Cornford.

On sait que Cornford a vu dans ce texte une « analysis of a mathematical diagram¹⁶ ». Bien qu'il traduise le terme *diairountes* (a22) par « dividing » (« drawing lines in the given figure »), il est clair qu'il considère ce terme comme synonyme de *analysis*. À l'appui de cette synonymie des termes, Cornford fait appel à *E.N.* 1112b20-21 où il est fait explicitement mention de l'analyse (*ἀναλύειν*, b20) du diagramme et à *Soph. EL.* 175a26-30 où Aristote compare l'analyse (*ἀναλύσαντες*, a 28) et la synthèse (*συνθεῖναι*, a 28) d'une argumentation dialectique à l'analyse et à la synthèse des diagrammes (*ἐν τοῖς διαγράμμασι*, a 27)¹⁷. Ainsi l'analyse géométrique consisterait pour Aristote à saisir par intuition les éléments d'une construction ou d'une démonstration géométrique tandis que la synthèse consisterait à mettre ensemble ses éléments. De fait, en *Met. Δ*, 1014a26-b3, Aristote parle des éléments des diagrammes et des démonstrations (*τὰ τῶν διαγραμμάτων στοιχεῖα λέγεται*, a 35-36 (*τὰ τῶν ἀποδείξεων*, a 36-37) et en *Met. B*, 998a20-32 il établit une analogie entre les éléments des mots, ceux des diagrammes et ceux des êtres corporels. De ces textes Cornford dégage la conception aristotélicienne de l'analyse géométrique. Celle-ci consisterait dans la décomposition d'un tout en ses éléments premiers tandis que la synthèse serait une opération de composition d'un tout à partir de ses éléments. De plus, la saisie des éléments d'une construction ou

16. F.M. Cornford, « Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII », art. cit. p. 68.

17. Nous rectifions ici la référence de Cornford à *Top.* 175a27 pour *Soph. EL.* 175a26-30. Nous retrouvons la même erreur dans l'ouvrage consulté par Cornford : J. A. STEWART, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1892, vol. II, p. 262, à la note 1112b20.

d'une démonstration géométrique serait assurée par l'intuition. Et ceci nous amène au second fondement de la lecture de Cornford. Celui-ci traduit $\acute{\omicron}\tau\iota \nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma\eta \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ par « the reason is that the activity is intuition » ou si l'on préfère la correction textuelle de Ross ($\acute{\omicron}\tau\iota\eta \nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$) par « the intuition employed is an activity¹⁸ ». Le terme *noësis* aurait donc ici selon Cornford le sens d'intuition. Enfin, le sens qu'il donne aux termes *diairountes* et *noësis* conduit Cornford à comprendre le premier exemple donné par Aristote de la façon suivante. Le géomètre considère une figure donnée, soit un triangle. Connaissant déjà que les angles autour d'un seul point sont égaux à deux droits (*Eucl.* I, 13), il intuitionne que cette proposition antérieure est en puissance dans la figure donnée. Il rend explicite cette proposition latente ou en puissance en construisant sur la base de ce triangle une ligne parallèle au côté ($\Delta \angle$). Il apporte donc cet « élément » de la démonstration dans son actualité. Alors seulement il démontrera par déduction (la synthèse) que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits en partant de l'hypothèse : « Soit le triangle ABC » (*Eucl.* I, 32).

Cette lecture prête flanc à une série de difficultés qu'il nous faut maintenant examiner. Ses fondements textuels sont loin d'être assurés. Il est possible, en effet, de contester le sens technique et géométrique du verbe *diairountes*. Tricot comprend le terme comme signifant tout simplement « la division de l'espace entourant le triangle »¹⁹ et l'excellent historien des mathématiques grecques, Th. Heath, suggère que le terme doit être pris évidemment dans un sens non technique et même littéral²⁰. En adoptant ce sens non technique, on arriverait sans doute à une lecture beaucoup plus naturelle du texte aristotélicien. L'opération géométrique à laquelle Aristote

18. F.M. Cornford, « Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII », art. cit. p. 69. Pour la correction du texte, voir W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit. p. 272.

19. J. TRICOT, *Aristote. La Métaphysique*, op. cit. p. 519, n. 4.

20. Th. Heath : « diairountes », 'dividing up', is evidently meant in a non-technical, and even a literal sense, and there is no reference to the method of mathematical analysis. The dividing up is effected by inserting additional lines, etc. « (*Mathematics in Aristotle*, op. cit. p. 216.) Voir aussi J.A. Stewart qui est du même avis que Heath et Tricot puisqu'il écrit : « The analysis of the present section *Eth. Nic.* 1112b20-24 is not to be confounded with the *diarisis* of *Met.* IX, 9, 1051a21, where Aristotle says that theorems and problems are solved by 'division', i.e. by drawing lines » (*Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, 1892, vol. I, p. 264-265).

ferait allusion serait somme toute assez banale. Pour prouver que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, le géomètre part d'une figure non divisée (Δ) à partir de laquelle il trace une figure divisée ($\Delta\angle \dots$). Cette opération géométrique élémentaire n'a rien à voir avec la méthode analytique qui suppose un enchaînement de figures jusqu'à ce qu'on soit arrivé à une figure connue possible ou impossible. Si l'on sait distinguer entre la division (*diairesis*) d'une figure géométrique et l'analyse (*analysis*) au sens technique du terme d'une démonstration ou d'une construction géométrique, les textes parallèles apportés par Cornford à l'appui de sa lecture deviennent beaucoup moins probants. En *E.N.* 1112b20-21, Aristote ne parle pas de la division d'un diagramme, mais de l'analyse. Presque tous les commentateurs sont d'accord pour voir en ce texte une allusion ou mieux une analogie avec la méthode analytique des géomètres grecs. Aristote compare dans ce texte de l'*Éthique à Nicomaque* l'enchaînement régressif des constructions ou des propositions dans la démarche analytique à celui des moyens pour celui qui délibère en vue d'une fin. Si l'on soutient cette synonymie technique entre la *diairesis* et l'*analysis*, cette dernière analogie aurait-elle encore un sens compréhensible ? Où trouverait-on dans la simple division d'une figure géométrique la série des constructions ou des propositions indispensables à la méthode analytique et qui donne sa vraisemblance à l'analogie des moyens choisis en vue d'une fin ? Les autres textes (*Soph. El.* 175a26-30, *Met.* Δ , 1014e26-b3, *Met.* B, 995a20-32) tombent sous la même critique. Il y est fait mention de l'analyse de diagrammes, mais pas nécessairement de la division d'une figure géométrique. Dans ce contexte le terme *stoicheia* garde une connexion évidente avec l'*analysis*, comme l'a montré B. Einarson²¹. Les *stoicheia* sont l'ensemble des propositions ou des constructions dont est composée la preuve analytique. Or, dans les deux exemples donnés par Aristote de la division d'une figure géométrique, on ne saurait remonter au-delà d'une proposi-

21. B. EINARSON, « On certain mathematical terms in Aristotle's Logic », dans *Am. Journ. of Philology* 57 (1936) 41-42. Einarson conclut son analyse du terme *stoicheion* dans la logique d'Aristote par cette description qu'il emprunte à Zeuthen : « The group of simple propositions found by the analysis, or rather the proofs of these, constitutes the elements (*stoicheia*) of which the proposition under consideration, or rather its proof, is composed. » (P. 42, n. 46.)

tion. Soit la proposition P : la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, la division de la figure triangle permet seulement de remonter à la proposition P' : les angles formés autour d'un seul point sont égaux à deux droits. Nous n'avons donc pas ici la série régressive de propositions que suppose la méthode analytique²². Ajoutons enfin que Proclus, qui s'y connaissait en géométrie pour avoir enseigné et rédigé un commentaire du premier livre des *Éléments* d'Euclide, mentionne trois méthodes utilisées par les géomètres grecs : la *diairesis*, l'*analysis* et la réduction à l'absurde²³. Bien qu'il soit difficile d'identifier à quel type de méthode se réfère Proclus lorsqu'il parle de la *diairesis*, il demeure néanmoins que la distinction entre la méthode de la *diairesis* et la méthode d'analyse n'est pas tout à fait étrangère à la géométrie grecque²⁴.

On peut également émettre des doutes sur le sens exclusif d'intuition que Cornford donne au terme *noêsis* à la fin de notre passage (a30-31). Une autre lecture est possible de cette dernière phrase et qui nous semble encore plus vraisemblable que celle de Cornford. Si l'on se reporte à un texte antérieur de la *Métaphysique* (Z, 1036a2-12) on y voit qu'Aristote oppose la *noêsis* à l'*aisthêsis*, affirmant que les cercles mathématiques sont des *noêta* tandis que les cercles sensibles, soit les cercles d'airain ou de bois, sont des *aisthêta*. Les premiers sont connus par la *noêsis* et les seconds par l'*aisthêsis*. L'opposition n'est donc pas ici entre l'intuition et la déduction, mais entre la pensée rationnelle et la perception sensible. Comme le passage

22. Nous ne pouvons ici que référer le lecteur aux descriptions faites par les historiens modernes de la méthode analytique à partir des propositions d'Euclide, XIII, 1-5 : Th. HEATH, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, Cambridge, 1908, vol. I, p. 137-142 ; R. ROBINSON, « Analysis in Greek Geometry », dans *Mind* N.S. 45 (1936) 470-471 ; Ch. MUGLER, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strasbourg et Zurich, 1948, p. 293-296 ; P.-H. MICHEL, *De Pythagore à Euclide*, Paris, 1950, p. 538-544.

23. PROCLUS, éd. Friedlein, p. 211, 18-23.

24. Nous avançons cette mention de la division proclusienne des méthodes géométriques avec une extrême prudence. Le problème de ce texte vient de ce qu'on ignore à quoi Proclus se réfère lorsqu'il parle de la *diairesis*. S'agit-il de la méthode de division de Platon ? Mais celle-ci n'est pas à proprement parler une méthode géométrique. Cherniss croit, pour sa part, qu'il y a confusion ici entre la méthode analytique et synthétique des géomètres grecs et la méthode platonicienne de la *sunagôgê* et de la *diairesis* (« Plato as mathematician », dans *Rev. of Met.* 4 (1951) 418). Hypothèse pour hypothèse, ne pourrait-on pas suggérer que Proclus a en vue la division des figures géométriques dont parle notre texte d'Aristote ? L'avantage de notre hypothèse est de garder la division proclusienne dans le champ de la géométrie.

d'Aristote veut montrer l'antériorité de l'acte sur la puissance et non pas souligner l'aspect intuitif de la démarche géométrique, nous croyons plus vraisemblable de traduire, avec Ross et Heath, le terme *noësis* par la pensée en tant qu'opposée à la perception sensible²⁵. La *noësis* dans notre texte réfère à la pensée du géomètre, qu'elle soit d'ordre intuitif ou discursif, dont l'acte fait passer les propositions géométriques en puissance dans la figure non divisée, à l'acte. C'est pourquoi dans l'ordre de la connaissance l'acte est antérieur à la puissance. Certes notre lecture n'exclut pas la part de l'intuition dans la découverte des propositions géométriques, mais ce rôle de l'intuition nous semble davantage souligné par l'usage répété du verbe *idonti* (a26, 28) que par l'emploi du terme *noësis*. C'est en regardant la figure divisée que le géomètre a l'intuition d'une proposition géométrique qui se trouve latente dans cette figure. Et c'est par la déduction qu'il prouvera qu'elle y était effectivement. Ainsi la pensée du géomètre est-elle à la fois intuitive et déductive.

La description de l'opération géométrique que Cornford dégage du texte aristotélicien n'est pas conforme au sens technique qu'il donne au terme *diairesis* ni au sens spécifique qu'il attribue au terme *noësis*. En réalité, la description de Cornford réfère plutôt à la division d'une figure géométrique qu'à la méthode analytique²⁶. En effet, si l'on adopte la méthode analytique on se demande d'abord si telle proposition (P) géométrique est vraie ou fausse ou si telle construction (C) est possible ou impossible. On commence d'abord par poser la proposition P comme vraie ou à tracer la construction C de la

25. Ross traduit ainsi la dernière phrase du texte : « and the explanation is that the geometer's thinking is an actuality, so that the potentiality proceeds from an actuality, and therefore it is by doing that people come to know » (*Aristotle's Metaphysics*, op. cit. p. 272). Heath pour sa part traduit : « the exercise of thought is a (bringing to) actuality » (*Mathematics in Aristotle*, op. cit. p. 216-217). Pour Ross, le terme *Noësis* implique ici l'intuition et la déduction : « not exclusively by rational intuition or by perception, but by discursive thought with the aid of them » (*ibid.* p. 199).

26. La description est donnée en ces termes : « The geometer contemplates the given figure, a triangle, either drawn on paper or in the mind's eye. Knowing already that the angles about a single point are equal to two right angles (Eucl. I, 13), he divines that this prior truth is latent in the given figure (*δορυμει εννόμχει*). He makes it explicit by producing the base of his triangle and drawing the line parallel to the side ($\nabla \angle$). He thus brings this 'element' in the demonstration into actual existence, making it visible to simple inspection. He has next to demonstrate that he has solved his problem 'Let there be a triangle ABC' (Eucl. I, 32). (« Mathematics and Dialectic in the 'Republic' VI-VII », art. cit. p. 69-70.

figure comme possible. Ensuite, on se demande quelle proposition (Q) est impliquée en P ou quelle construction (Q') est impliquée en C' et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on ait rencontré une proposition T connue indépendamment de l'analyse ou une construction T' ayant le même caractère. Si la proposition T est vraie ou la construction T' possible, alors P est vraie et C est possible. Et l'on vérifie cette vérité de la proposition T ou cette possibilité de la construction C par la synthèse. Si la proposition T est fausse ou la construction T' impossible, alors P est fausse et C est impossible. Il faut donc dans ce dernier cas reprendre l'analyse d'une autre manière. Il suffit de lire cette description de l'analyse géométrique dans le texte de Pappus pour se rendre compte que la description de Cornford n'y correspond pas du tout. En effet, dans cette description on n'assume aucune proposition géométrique comme vraie ni aucune construction comme possible, on ne retrouve pas également cette série de propositions ou de constructions qui nous mènent à une proposition connue indépendamment des autres propositions ou constructions. La discordance entre les deux descriptions de la méthode analytique, celle de Pappus et celle de Cornford, vient du fait qu'en réalité Aristote se réfère dans notre texte à la division d'une figure dans la preuve d'un théorème et qu'il a en vue la méthode synthétique telle qu'on la voit à l'œuvre dans les preuves euclidiennes²⁷. Soit le théorème : la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits (*Eucl.* I, 32). Pour le prouver le géomètre divise la figure du triangle, c'est-à-dire prolonge la base du triangle et trace une ligne parallèle à son côté. A la vue de cette figure divisée, le géomètre s'aperçoit qu'il obtient trois angles autour d'un seul point S qui forment deux angles droits en vertu du théorème I, 13 et que le théorème I, 29 sur l'égalité des angles alternes-internes lui permet de conclure que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits. Et il en est de même pour le second exemple de l'angle droit inscrit dans un demi-cercle que l'on trouve dans Euclide, III, 31 bien que la preuve suggérée par

27. Voir, sur ce point, J.A. Stewart qui écrit : « The two proofs given here are of course 'synthetic' », and in *An. Post.* II, « Aristotle selects the latter of them for reduction to syllogistic form » (*Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle, op. cit.* p. 263.)

Aristote ne soit pas identique à celle d'Euclide²⁸. Que conclure des exemples donnés par Aristote sinon qu'il a en vue tout simplement la division des figures dans la démonstration des théorèmes par la méthode synthétique telle qu'on peut la voir à l'œuvre chez Euclide ? En conséquence, il nous semble difficile d'accepter *Met.* IX, 9, 1051a21-31 comme un élément indiscutable dans une preuve éventuelle en faveur de la forme intuitive de l'analyse géométrique. Qu'en est-il maintenant de notre second texte ?

2. *Eth. Nic.* III, 5, 1112b20-24. Nous donnons ici notre traduction sur l'édition I. Bywater (Oxford, 1894, 1959).

« En effet, celui qui délibère semble chercher (ζητεῖν) et analyser (ἀναλύειν) de la manière que nous venons de dire comme on analyse un diagramme (διάγραμμα) ; (il est évident par ailleurs que toute recherche n'est pas une délibération (βούλευσις) — par exemple les recherches mathématiques — par contre, toute délibération est une recherche — et ce qu'on trouve en dernier (τὸ ἔσχατον) dans l'analyse (ἐν τῇ ἀναλύσει) du diagramme est premier dans sa construction (ἐν τῇ γενέσει) ».²⁹

Ce passage se présente dans le contexte général d'une recherche de la définition de la décision (προαίρεσις, 1112a16-17) et dans le contexte plus particulier de l'objet de la délibération qui entre dans le genre de la décision (1113a9-14). L'étude de ce contexte particulier s'avère nécessaire pour l'issue de notre problème, à savoir si Aristote, comme le veulent Cornford et Gulley, défend ici une forme intuitive de l'analyse géométrique.

Aristote se demande quelles sont les choses qui peuvent être objets de délibération. Procédant de façon négative il élimine successivement les choses immuables et éternelles, tel l'univers (1112a21-23), les choses qui sont en mouvement, mais qui arrivent presque toujours de la même manière, soit par nécessité, soit par nature, par exemple les solstices et les

28. Pour plus de détails sur ces deux exemples, on consultera avec profit W.D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit. p. 269-271.

29. Sur ce texte nous avons consulté : J.A. STEWART, *Notes of the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1892, vol. II, p. 262-266 ; F.M. CORNFORD, « Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII » (1932), dans *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R.E. ALLEN, London, 1965, p. 69, n. 1 ; Th. HEATH, *Mathematics in Aristotle* (1949), Oxford, Clarendon Press, 1970, p. 270-272 ; N. GULLEY, « Greek Geometrical Analysis », dans *Phronesis* 3 (1958) 7, R.A. GAUTHIER et J.Y. JOLIE, *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain-Paris, 1959, t. II, p. 200-201.

leviers de soleil (a23-26), les choses qui ne se produisent jamais de la même manière, par exemple les sécheresses et les pluies (a26-27), enfin les choses qui proviennent de la chance comme la découverte d'un trésor (a27). D'une façon générale, on peut dire que l'homme délibère sur des choses qui dépendent de lui et qui sont l'objet de son agir (a30-31). Mais encore ici des restrictions s'imposent. L'homme ne délibère pas sur des choses qui dépendent de lui, mais dont la réalisation est rigoureusement fixée à l'avance et presque automatique. C'est le cas par exemple de l'orthographe où l'on n'a pas à délibérer sur la manière d'écrire un mot puisqu'il s'écrit toujours de la même manière (1112b1-2). L'homme délibère sur des choses qui dépendent de lui sans doute, mais en même temps qui peuvent être faites de diverses manières (b2-5). C'est pourquoi nous délibérons davantage sur des opinions que sur des sciences (b6-7). Enfin, il faut dire aussi que l'homme ne délibère pas sur des fins, mais sur les moyens (b11-20). Le médecin ne délibère pas pour savoir s'il doit guérir, ni l'orateur pour savoir s'il doit persuader son auditoire, ni le politicien pour savoir s'il doit faire une bonne législation, mais tous posent d'abord la fin et examinent les moyens d'y parvenir. C'est cette recherche des moyens dans la délibération qu'Aristote compare à l'analyse géométrique. La série des moyens recherchés dans la délibération en vue d'arriver à une fin ressemble à l'enchaînement des propositions ou des constructions obtenues dans l'analyse géométrique. Ce qui est dernier dans l'ordre de la *bouleusis*, c'est-à-dire le dernier moyen trouvé dans la série des moyens, devient le premier moyen à être réalisé dans l'ordre de la *praxis*, de même qu'en géométrie la dernière proposition ou construction trouvée dans l'analyse devient la première dans la synthèse. Soit, par exemple, P, la fin qui est fixée et Q, R, S, T les moyens trouvés dans la délibération pour obtenir cette fin. On obtient alors l'analogie suivante :

Ordre de la délibération
(analyse)

1. $P \rightarrow Q$
2. $Q \rightarrow R$
3. $R \rightarrow S$
4. $S \rightarrow \boxed{T}$

Ordre de la praxis
(synthèse)

4. $\boxed{T} \rightarrow S$
3. $S \rightarrow R$
2. $R \rightarrow Q$
1. $Q \rightarrow P$

Aristote ne donne pas dans ce passage de l'*Éthique à Nicomaque* un exemple concret d'enchaînement de moyens en vue d'une fin. Mais on peut trouver un tel exemple dans un texte parallèle, en *Met.* Z, 7, 1032b6-21, où il est question de la production de la santé par le médecin. Le médecin commence d'abord à poser dans l'ordre de la pensée (*noësis*) la fin qu'il poursuit, c'est-à-dire la santé. Puis il se met à la recherche des moyens en vue d'obtenir cette fin. La santé ne peut être obtenue qu'en rétablissant l'équilibre dans l'organisme. On obtient l'équilibre dans l'organisme par la chaleur, dans le cas où l'organisme manque de chaleur par rapport au froid. On obtient cette chaleur par la friction. Dans l'ordre de la réalisation (*poiësis*), le médecin commencera donc par la friction du corps, cette friction provoquera la chaleur de l'organisme et cette chaleur lui donnera son équilibre. Et ainsi la fin, c'est-à-dire la santé, sera atteinte. Tandis que l'*Éthique à Nicomaque* nous donnait une analyse dans l'ordre de la *bouleusis* qui aboutissait à l'ordre de la *praxis*, la *Métaphysique* nous donne ici une analyse dans l'ordre de la *noësis* et qui aboutit à l'ordre de la *poiësis*. On obtient ainsi une analogie strictement parallèle à la première :

Ordre de la pensée (analyse)	Ordre de la production (synthèse)
1. Santé → Équilibre	3. Friction → Chaleur
2. Équilibre → Chaleur	2. Chaleur → Équilibre
3. Chaleur → Friction	1. Équilibre → Santé

Nous ne doutons pas qu'il s'agisse dans ce texte d'une description sommaire de la méthode analytique et synthétique des géomètres grecs. Sur ce point tous les commentateurs seraient sans doute d'accord³⁰. Mais s'agit-il de la forme intuitive de l'analyse géométrique ? Encore ici il nous est permis d'en douter. Gulley a pris prétexte de l'usage du terme *noësis* dans le passage parallèle de *Met.* 7, 1032b6-21 pour soutenir la forme intuitive de l'analyse géométrique³¹. Mais dans ce passage de l'*Éthique à Nicomaque*, le terme *noësis* s'oppose au terme *poiësis* et cette opposition nous semblerait

30. Th. Heath, par exemple, écrit : « This is not a bad description of the working of the method of mathematical analysis » (*Mathematics in Aristotle, op. cit.* p. 271).

31. N. Gulley, « Greek Geometrical Analysis », art. cit. p. 7-8.

mieux rendue si l'on traduisait *noësis* par la pensée en général et non par un aspect particulier de la pensée, c'est-à-dire l'intuition. C'est une remarque analogue que nous faisons à propos de *Met.* 9, 1051a21-33 où le même terme *noësis* s'opposait à *aisthêsis* comme la pensée rationnelle s'oppose à la perception sensible. On pourrait aussi alléguer en faveur de la forme intuitive l'usage dans notre texte de l'*Éthique à Nicomaque* des termes *zêtein* (chercher) et *eurêsis* (découverte, 1112b19) qui renvoient davantage à un processus intuitif qu'à un processus déductif. Une fois ceci dit, les partisans de la forme intuitive demeurent à bout d'arguments. C'est qu'en réalité, la description que donne Aristote de la méthode analytique est fort incomplète et ne permet pas de trancher une question aussi complexe que celle de savoir si l'analyse pratiquée par les géomètres grecs était intuitive ou déductive. De plus, il s'agit d'une simple analogie de l'analyse dans deux domaines différents : le domaine de la géométrie qui est celui du nécessaire dans la pensée aristotélicienne et le domaine de la délibération qui est celui du contingent comme l'a révélé l'analyse du contexte de notre passage. L'analogie se devait donc de laisser dans l'ombre la forme déductive de l'analyse qui suppose des objets nécessaires, mais qui s'avère beaucoup plus difficile lorsqu'il s'agit des objets contingents que sont les actions humaines³². Certes le cas de la santé constitue un exemple privilégié en faveur de la forme déductive ($P \longleftrightarrow Q$), mais cela est dû au fait que l'équilibre est considéré dans le texte comme une définition de la santé (Ps. — Alexandre, 489, 36-490,9)³³. Or selon la doctrine des prédicables exposée dans les *Topiques*, I, 5, 101b37-102b26 la

32. Dans son commentaire sur les *Anal. Post.* I, 12, Thémistius avait vu cette différence entre l'analyse qui porte sur des objets géométriques et celle qui porte sur des objets non géométriques à laquelle il donnait le nom d'analyse dialectique. Il soulignait comment dans l'analyse géométrique, les objets étant simples et limités en nombre, les prémisses ont plus de chance d'être vraies tandis que dans l'analyse dialectique, les objets étant plus ambigus et indéfinis en nombre, les prémisses pouvaient être fausses. Thémistius, qui était un partisan de la forme intuitive de l'analyse géométrique, répondait par cette distinction à l'objection selon laquelle, si l'on acceptait la forme intuitive de l'analyse, on se trouvait aux prises avec la difficulté suivante, à savoir que de prémisses fausses peut découler une conclusion vraie. Thémistius concédait que cela pouvait se produire dans l'analyse dialectique et non dans l'analyse géométrique parce que la géométrie avait l'intuition de la vérité de ses prémisses. Voir, sur ce point, J.A. STEWART, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, *op. cit.*, t. I, p. 263-264.

33. Voir J. Tricot, *Aristote. La Métaphysique*, *op. cit.*, t. I, p. 381, n. 3.

définition est une formule qui exprime « l'essentiel de l'essence »³⁴, de sorte que dans une formule définitionnelle le prédicat s'échange avec le sujet. D'après cette doctrine on pourrait donc dire : la santé est un équilibre du froid et du chaud ou l'équilibre du froid et du chaud est la santé. Par contre, la chaleur et le froid pourraient être considérés comme une propriété de l'équilibre et par conséquent être interchangeables avec l'équilibre en position de sujet et de prédicat selon la loi du propre énoncée en *Top.* 102a18-19. Mais lorsqu'on arrive aux termes chaleur et friction, leur convertibilité n'est plus évidente : si toute friction engendre une chaleur, toute chaleur n'est pas due à une friction. On voit par cet exemple privilégié, parce qu'il part d'une définition et donc du nécessaire, comment il est difficile d'obtenir dans la série des moyens en vue d'une fin cette réciprocité que les géomètres grecs cherchaient à obtenir dans l'analyse des propositions ou des constructions géométriques. Dans sa description si brève de l'analyse géométrique Aristote n'avait sûrement pas en vue tous les problèmes que pouvait causer le passage de l'analyse de l'ordre géométrique à l'ordre éthique. Il n'en retient donc que les lignes générales nécessaires à son analogie. Quant à savoir s'il avait en tête la forme intuitive ou la forme déductive de l'analyse géométrique, le texte de l'*Éthique à Nicomaque* ne permet pas de trancher la question. Peut-être serons-nous plus heureux dans notre recherche en abordant un texte choisi dans l'*Organon*, ouvrage où il est facile de reconnaître l'influence des mathématiques et de la géométrie sur la pensée logique d'Aristote³⁵.

3. *Anal. Post.* I, 12, 78a6-13. Nous donnons notre traduction sur l'édition de W.D. Ross (Oxford, 1949).

« S'il était impossible de démontrer le vrai à partir du faux, l'analyse (τὸ ἀναλύειν) serait plus facile, car il y aurait nécessairement réciprocité (ἀντίστροφος). En effet, supposons que A est vrai, de ceci (τούτου) sont déduites telles choses (ταῦτα) que

34. Nous empruntons cette formule magnifique pour traduire le célèbre τὸ τί ἦν εἶναι à Jacques Brunschwig dans son excellente édition et traduction des *Topiques* (Paris, Les Belles Lettres, 1967) dont nous attendons encore malheureusement le deuxième tome.

35. B. EINARSON, « On certain mathematical terms in Aristotle's Logic », dans *Amer. Journ. Philol.* 57 (1936) 33-54, 151-172.

je sais être vraies, par exemple B. À partir de ces choses (ἐκ τούτων) je peux donc démontrer que la première (ἐκείνο) est vraie. Mais la réciprocity (ἀντιστρέφει) se rencontre davantage dans les démonstrations mathématiques parce que celles-ci prennent comme prémisses (λαμβάνουσιν)³⁶ rien d'accidentel (et en cela encore elles diffèrent des démonstrations dialectiques)³⁷, mais bien des définitions ».³⁸

Ce texte est important dans le débat qui nous occupe parce qu'il a donné lieu à deux lectures opposées : l'une soutenant la forme intuitive de l'analyse (Gulley), l'autre la forme déductive (Ross). Le point capital pour une interprétation correcte se trouve dans notre compréhension du mouvement de pensée que représentent A et B. À la suite de Pacius et de Waitz, Gulley a soutenu que A se réfère aux prémisses d'un syllogisme tandis que B se réfère à la conclusion. Le mouvement de pensée irait alors de A à B et serait simple pour Gulley tandis que pour Pacius et Waitz le texte décrirait un second mouvement de B à A. L'hypothèse d'un seul mouvement de pensée de A à B est uniquement justifiée par une preuve spéculative et par les commentaires de Thémistius et de Philopon. En effet, si B est prémisses et A conclusion d'un syllogisme, alors puisque B, selon le texte (a9) est reconnue comme vraie, d'une part, et, d'autre part, que B implique A, alors A *doit* être vraie selon la loi logique qui veut que de prémisses vraies on ne peut tirer une conclusion fausse³⁹. Et cela est logiquement vrai, que la relation entre A et B soit réciproque ou non. Par conséquent on ne saurait considérer B comme prémisses et A comme conclusion et soutenir en exclusivité la réciprocity des prémisses et de la conclusion. Si B est prémisses et si A est conclusion, comme le soutiennent les partisans de la forme déductive, alors la réciprocity n'est plus nécessaire. Dès lors Aristote aurait voulu montrer ici deux

36. Nous utilisons ici le sens technique du verbe λαμβάνειν. Voir, à ce sujet, B. EINARSON, *ibid.* p. 50-52.

37. La première différence entre la démonstration mathématique et la démonstration dialectique a été signalée en 77b27-33. Dans la démonstration mathématique le moyen terme ne peut jamais être ambigu, tandis que cela est possible dans une démonstration dialectique.

38. Sur ce texte nous avons consulté : W. D. ROSS, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, Clarendon Press, 1949, p. 548-550 ; J. TRICOT, *Aristote. Les Seconds Analytiques*, Paris, Vrin, 1947, p. 70-71 ; N. GULLEY, « Greek Geometrical Analysis », dans *Phronesis* 3 (1958), 9-12.

39. *Anal. Pr.* II, 2, 53b7-8.

choses : (a) que c'est seulement dans le cas où la relation entre A et B est réciproque que l'on peut être sûr que les prémisses sont vraies ; (b) que le texte se rapporte à l'analyse en ce sens seulement que si dans l'analyse de B on voit que A implique B qui est vrai, alors on peut être sûr que les prémisses sont vraies si la relation entre A et B est une relation réciproque⁴⁰.

Voilà bien une lecture difficile d'un texte d'Aristote qu'il est pourtant possible de lire d'une façon beaucoup plus simple et naturelle. D'après le texte d'Aristote, en effet, A ne peut pas représenter les prémisses d'un syllogisme et B la conclusion parce qu'Aristote réfère à A au singulier (*τούτο, ἐκ εἰνo*) tandis qu'il réfère à B au pluriel (*ταδι, ἐκ τούτων*). Certes, on pourrait bien accepter qu'Aristote considère la paire de prémisses comme une donnée unique qui légitimerait l'usage du singulier, mais dans ce cas on devrait reporter l'usage du pluriel sur la conclusion. Or, ce simple report est impossible puisque tout syllogisme ne suppose qu'une seule conclusion⁴¹. Par conséquent, le pluriel désignant les prémisses doit être rapporté à B tandis que le singulier désignant la conclusion doit être rapporté à A. Il est étonnant que cette donnée textuelle soulignée par Ross et qui constitue la clef d'interprétation de ce texte n'ait reçu aucune attention de Gulley qui préfère montrer que la lecture de Ross est fausse en recourant à la voie spéculative. Mais que vaut l'argument spéculatif de Gulley ? Encore là, il ne correspond pas au texte en décrivant le mouvement de pensée comme étant unique et non pas double et en considérant cet unique mouvement de pensée comme synthétique. Or, Aristote a principalement en vue ici l'analyse (*τὸ ἀναλύειν*) et son complément la synthèse. Il ne vise pas directement ici l'analyse logique d'un syllogisme, mais l'analyse en général d'un problème, analyse qui peut être appliquée cependant à un syllogisme, c'est-à-dire à la relation entre deux

40. Voici le texte de Gulley : « A is premiss, B is conclusion. For if B is premiss and A conclusion, then if B is known to be true, and B implies A, then A *must* be true, whether the relation of implicative between A and B is reciprocal or not. Thus Aristotle's illustration : (a) is a perfectly good illustration of the point that it is only if the relation between A and B is reciprocal that you can be sure that your premisses are true : (b) is relevant to analysis merely in that if, in an analysis of B, you see that A implies B, which is true, then you can be sure that your premisses are true if the relation between A and B is a reciprocal one. » (« Greek Geometrical Analysis », art. cit. p. 10-11.)

41. *Anal. Pr.* I, 25, 42b1-5.

prémisses et une conclusion. En prenant A comme prémisses et B comme conclusion, Gulley privilégie dans le texte le mouvement de pensée synthétique alors qu'Aristote est en train de décrire un mouvement de pensée analytique. Son argument spéculatif contre Ross repose sur cette méprise textuelle. Du point de vue du mouvement de la pensée le texte peut être divisé en deux parties :

- (1) ἔστω γὰρ τὸ Α ὄν· τούτου δ' ὄντος ταδὶ ἔστιν, ἃ οἶδα ὅτι ἔστιν. οἷον τὸ Β.

Cette phrase décrit un mouvement de pensée analytique et non pas synthétique, comme le suppose la lecture de Gulley. L'emploi respectif du singulier pour A et du pluriel pour B nous oblige, comme nous venons de le montrer, à considérer A comme une proposition qui, éventuellement, pourrait jouer le rôle de conclusion dans un syllogisme simple. Le texte demande de supposer⁴² que A, proposition ou conclusion à prouver, est vrai. C'est ainsi que l'on procède dans l'analyse géométrique où le point de départ est une proposition géométrique à prouver ou une construction à faire et où l'on demande de poser la proposition comme vraie ou la construction comme possible. Une fois que l'on a posé A comme vrai, le texte demande de déduire de A (emploi du génitif) une série de propositions que l'on croit être vraies et dont on confirmera la vérité par la synthèse. Ces propositions sont représentées par B et, dans le cas où l'analyse se fait sur un syllogisme, elles ne peuvent dépasser le nombre deux selon la règle logique qui veut que tout syllogisme simple soit composé de deux prémisses seulement⁴³. Ainsi le mouvement de pensée décrit dans cette phrase va de A à B, A représentant la conclusion et B représentant les prémisses. Ce qui correspond à l'intention d'Aristote de montrer que l'analyse est rendue plus difficile lorsqu'on l'applique au syllogisme par le fait que de prémisses fausses peut découler une conclusion vraie. En effet, en supposant, au point de départ, que A est une proposition vraie

42. Le terme *ἔστω* est un terme technique utilisé couramment par Euclide pour introduire l'*ecthesis* d'un théorème ou d'un problème. L'*ecthesis* suit l'énoncé du théorème ou du problème (*protasis*) et désigne la donnée initiale du théorème ou du problème. Par exemple : « Soit la ligne donnée et finie AB » (*Eucl.* éd. Friedlein, I, 1). L'*ecthesis* est donc un point de départ dans une démonstration par analyse ou par synthèse.

43. *Anal. Pr.* I, 25, 42b1-5.

et en remontant de A à des propositions antérieures, il se pourrait que ces propositions soient fausses et alors la vérité *supposée* de A n'aurait pas été *prouvée* puisque les prémisses seraient fausses⁴⁴.

(2) *ἐκ τούτων ἄρα δείξω ὅτι ἔστιν ἐκείνο.*

Cette phrase décrit un mouvement de pensée synthétique et non pas analytique comme l'ont supposé Pacius et Waitz. À partir de B considéré comme prémisses, on peut aussi démontrer que A est vrai de même que dans la synthèse en géométrie on partait de la dernière proposition obtenue dans l'analyse et en passant par les propositions intermédiaires on arrivait à prouver en conclusion la proposition première que l'on avait supposée vraie dans la démarche analytique. C'est ainsi qu'à partir de B pris comme prémisses on peut prouver la vérité de A. Pour nous le texte aristotélicien décrit donc le double mouvement de l'analyse et de la synthèse.

Le talon d'Achille de la construction spéculative de Gulley réside ainsi dans une lecture du texte aristotélicien qui refuse de tenir compte d'une donnée textuelle fondamentale, c'est-à-dire de l'emploi des singuliers et des pluriels se rapportant respectivement à A et à B. Sans justifier l'oubli de cet emploi dans sa lecture, Gulley détermine par voie purement spéculative que A réfère aux prémisses tandis que B réfère à la conclusion. À partir de cette méprise, Gulley se trouve en position pour affirmer que le mouvement de pensée décrit dans notre texte est celui qui va des prémisses à la conclusion, mouvement que l'on appelle synthétique dans le langage des géomètres de l'époque. À l'appui de son interprétation, Gulley fait appel à deux commentateurs d'Aristote : Thémistius (IV^e s.) et Philopon (IV^e s.). Mais, sans entrer dans le détail de ces commentaires, on peut faire remarquer que ni Thémistius ni Philopon n'ont écrit d'ouvrages sur les mathématiques et la géométrie grecque et que leur réputation en ce

44. Au lecteur qui, à la suite de CORNFORD (« Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII », art. cit. p. 72, n. 1) pourrait trouver étrange que l'on puisse déduire des prémisses d'une conclusion, nous soumettons à son attention l'exemple cité par R. ROBINSON : (1) $3x = 4y$ (2) $3x + y = 5y$ (3) $3x + 2y = 6y$ (« Analysis in Greek Geometry », dans *Mind* 45 (1936) 469.) Sur la règle logique selon laquelle de prémisses fausses peut découler une conclusion vraie, voir *Anal. Pr.* II, 2, 53b8.

domaine n'est pas comparable à celle d'un Pappus (IV^e s.) ni même à celle d'un Proclus (V^e s.)⁴⁵. C'est beaucoup demander, semble-t-il, à ces commentateurs que de décider si l'analyse géométrique était un processus intuitif ou bien un processus déductif. Ainsi ni Thémistius ni Philopon ne semblent être des témoins fiables sur un point aussi technique de la méthode géométrique. Il est donc d'autant plus facile de les rallier à la forme intuitive de l'analyse géométrique que celle-ci offre beaucoup plus de prises à une formulation vague et non technique que la forme déductive.

Nous concluons donc cet examen de *Anal. Post.* I, 12, 78a6-13 en affirmant que dans ce texte, Aristote : (1) décrit le double mouvement d'analyse et de synthèse bien connu des géomètres grecs ; (2) qu'il conçoit l'analyse comme un processus déductif puisque B est déduit de A (emploi du génitif en a9) ; (3) et qu'il souligne la réciprocité des propositions dans les démonstrations mathématiques du fait que celles-ci utilisent des définitions et que tout énoncé définitionnel permet d'échanger le prédicat avec son sujet selon la règle énoncée en *Top.* I, 5, 101b37-102b26 et que cela n'est pas possible pour les propositions accidentelles⁴⁶. Ces conclusions, cependant, se trouvent apparemment remises en question par un texte de la *Physique* sur lequel nous devons maintenant nous pencher.

4. *Phys.* II, 9, 200a15-24. Nous traduisons sur le texte de l'édition de H. Carteron (Paris, 1961) qui est conforme à celui établi par W.D. Ross (*Aristotle's Physics*, Oxford, 1936), sauf pour la dernière phrase que Ross met entre parenthèses.

« Par contre, le nécessaire dans les choses mathématiques et dans celles qui sont produites selon la nature est d'une certaine

45. Dans son commentaire sur le premier livre des *Éléments* d'Euclide, Proclus accorde beaucoup d'importance à la réciprocité des propositions. On le voit par les longs commentaires qu'il consacre aux propositions 5 et 6 pour montrer leur réciprocité (éd. Friedlein, p. 244-259). Il essaie même de montrer la réciprocité des propositions 4 et 8, alors que celle-ci avait échappé à Euclide (éd. Friedlein, p. 265-270). Sur ce problème de la réciprocité des propositions géométriques, on consultera avec profit l'ouvrage de Ch. MUGLER, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strasbourg et Zurich, 1948, p. 320-330.

46. Ross donne ici un exemple facile à comprendre. Soit la proposition géométrique suivante : Tout triangle équilatéral (B) a la somme de ses angles égaux (A). On peut faire l'échange du prédicat avec son sujet et dire : tout triangle qui a la somme de ses angles égaux (A) est équilatéral (B). On peut partir de A pour remonter à B ou partir de B pour remonter à A. C'est que le prédicat se rattache nécessairement au sujet et non seulement par accident.

façon presque semblable. En effet, puisque la ligne droite est telle, il est nécessaire que le triangle ait ses angles égaux à deux droits ($A \rightarrow B$), mais la réciproque n'est pas vraie ($B \rightarrow A$), cependant si le conséquent n'est pas vrai ($\neg B$), alors la ligne droite n'est plus telle ($\neg A$, i.e. $\neg B \rightarrow \neg A$)⁴⁷. Dans les choses qui sont produites en vue d'une fin, l'ordre est inverse (*ἀνάπαλιν*)⁴⁸ : si l'on pose la fin, il faut aussi poser les choses en vue de la fin (*τὸ ἐμπροσθεν*) ($A \rightarrow B$), sinon comme dans le cas précédent où la négation de la conclusion (*τοῦ συμπεράσματος*) entraîne celle de la prémisse (*ἄρχῃ*)⁴⁹, ainsi en est-il ici pour la fin et les choses en vue de la fin (i.e. $\neg B \rightarrow \neg A$), car la fin aussi est prémisse (*ἄρχῃ*) non de l'action (*πράξεως*) mais du raisonnement (*λογισμοῦ*)⁵⁰. Par ailleurs, dans les mathématiques (*ἐκεί*) la prémisse appartient au raisonnement seulement puisqu'il n'y a pas d'action (*πράξεως*) »⁵¹.

Ce texte de la *Physique* apparaît en pleine contradiction avec celui d'*Anal. Post.*, 78a5-13, puisqu'il semble établir d'une façon générale l'absence de réciprocité dans les démonstrations géométriques. Le texte dit, en effet, que si l'on peut partir de la définition ou des propriétés de la ligne droite pour conclure que la somme des angles d'un triangle est égale à

47. Dans la dernière phrase nous considérons *τοῦ* comme sous-entendu.

48. C'est le terme utilisé par Pappus pour caractériser le mouvement de pensée dans l'analyse. Il renferme l'idée d'une régression (éd. Hultsch, p. 634-18).

49. On serait tenté ici de traduire le couple *συμπεράσμα-ἄρχῃ* par conséquent-antécédent, mais Ch. Mugler nous avertit du sens technique de la terminologie d'Aristote qui nous interdit de traduire autrement que par conclusion-prémisse. (*Platon et la recherche mathématique de son époque*, op. cit. p. 345).

50. Le sens premier du terme est celui de calcul des nombres. Par dérivation le terme peut aussi désigner le raisonnement ou le pouvoir de raisonner et finalement un argument. Nous traduisons ici par raisonnement, mais le sens plus précis selon le contexte serait le calcul des moyens ou le choix des moyens. Dans l'ordre de la pensée, la fin est première parce que c'est à partir de la fin que l'on calcule ou que l'on choisit les moyens. Cf. LIDDELL-SCOT, *A Greek-English Lexicon*, au mot.

51. Carteron traduit : « dans l'autre cas, du raisonnement seulement (il n'y a pas d'exécution). » Cette traduction suppose que *τέλος* soit sous-entendu. Mais elle est difficilement intelligible. La fin est une notion qui appartient à l'ordre de la nature, non pas à l'ordre des mathématiques. Comme il s'agit d'une comparaison entre la nature et les mathématiques, il faut trouver comme sous-entendu un terme commun à ces deux ordres de choses. Ce terme est *ἀρχῃ*. Dans l'ordre du raisonnement la fin est *ἀρχῃ*, comme la prémisse mathématique est *ἀρχῃ*. Mais puisqu'il n'y a pas d'actions dans l'ordre mathématique, la prémisse appartient seulement au raisonnement tandis que la fin appartient au raisonnement comme principe et à l'action comme terme. Pour l'analyse de ce texte nous avons consulté : W.D. ROSS, *Aristotle's Physics*, Oxford, Clarendon Press, 1936, p. 531-533 ; H. CARTERON, *Aristote. Physique (I-IV)*, Paris, Les Belles Lettres, 1961, t. I, p. 79-81 ; A. MANSION, *Introduction à la Physique aristotélicienne* (1913), Paris-Louvain, 1945, p. 251-292 ; Ch. MUGLER, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strasbourg et Zurich, 1948, p. 330-356 ; Th. HEATH, *Mathematics in Aristotle* (1949), Oxford, Clarendon Press, 1970, p. 100-101 ; N. GULLEY, « Greek Geometrical Analysis », dans *Phronesis* 3 (1958) 8.

deux droits, on ne peut cependant pas faire le chemin inverse, c'est-à-dire partir de la propriété du triangle pour conclure aux propriétés de la ligne droite. Le texte est clair : il n'y a pas de réciprocité ou d'équivalence entre A et B. En d'autres mots, A est une condition nécessaire de B mais n'en est pas une condition suffisante. Gulley s'est donc servi de ce texte pour montrer qu'Aristote concevait le rapport entre les prémisses et la conclusion comme irréversible. Cependant cette lecture apparemment exacte laisse perplexe et cela pour deux raisons.

D'abord, elle introduit une contradiction dans la pensée d'Aristote et devant pareil résultat le commentateur se doit de rester vigilant⁵². Ensuite elle met au compte d'Aristote une ignorance si profonde de la structure de la géométrie grecque que l'on est en droit d'hésiter avant de taxer un témoin aussi intelligent d'une erreur aussi grossière. En effet, comment peut-on arriver à croire qu'Aristote, contemporain à l'école platonicienne de géomètres-mathématiciens de l'envergure d'Eudoxe, de Théétète, de Théodore et d'un renouveau remarquable des recherches mathématiques dont Proclus se fait l'écho dans son prologue historique⁵³, qu'Aristote, dis-je, ait ignoré l'effort de ses contemporains pour établir la loi de la réciprocité entre les propositions géométriques ? Comment oublier que la grande majorité des théorèmes d'Euclide admettent des réciproques⁵⁴, que, dans son commentaire sur Euclide, Proclus accorde une importance primordiale à ce problème de réciprocité suivant en cela l'une de ses sources principales, Geminus, selon lequel on ne devait jamais laisser sans preuves les réciproques⁵⁵ ? Comment aussi ne pas tenir

52. Gulley échappe à cette difficulté, puisqu'il refuse de voir en *Anal. Post.* 78a5-13 la forme déductive de l'analyse et par conséquent la réciprocité des propositions. Mais si notre lecture de *Anal. Post.* 78a5-13 est correcte, alors le texte de *Physique*, 200a15-24 devient contradictoire. On comprend dès lors que pour un partisan de la forme intuitive de l'analyse géométrique, ce texte de la *Physique* ne peut être considéré que comme une confirmation de ces vues.

53. Proclus, *In Eucl.* éd. Friedlein, p. 64-70. Voir aussi notre note 45. Pour Eudoxe et Théétète comme sources possibles de Euclide, XIII, 1-5 qui donne une application concrète de l'analyse géométrique et de la réciprocité des propositions, voir P.-H. MICHEL, *De Pythagore à Euclide*, Paris, Vrin, 1950, p. 556-562.

54. Voir, sur ce point, Ch. MUGLER, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, op. cit. p. 337. Selon Mugler il y aurait des exceptions à la règle, par exemple les propositions 35 à 38 qui n'ont pas de réciproques, fait qu'Euclide omet de signaler.

55. PROCLUS, *In Eucl.* éd. Friedlein, p. 184.

compte de la difficulté qu'éprouvent Thémistius et Simplicius, commentateurs de notre texte, pour trouver dans la géométrie grecque des cas de non-réciprocité en vue de justifier le texte aristotélicien⁵⁶ ? Ainsi le constat de contradiction entre deux textes d'Aristote et certaines données historiques communément admises nous obligent-ils à relire ce texte de la *Physique* dans un sens qui puisse nous permettre d'échapper à ces difficultés. Pour atteindre cette fin, il nous faut d'abord situer notre texte dans son contexte immédiat en ayant bien à l'esprit qu'Aristote ne peut, à la fois, affirmer et nier une loi aussi fondamentale de la géométrie grecque que celle de la réciprocité des propositions.

La remarque d'Aristote sur la non-réciprocité des propositions géométriques doit être située en premier lieu dans le contexte immédiat d'une réflexion téléologique sur la nature. Au chapitre 8, Aristote vient d'établir contre les théories mécanistes qui expliquent les phénomènes naturels par un enchaînement nécessaire (198b12-15) sa thèse de la finalité dans la nature selon laquelle la nature est au nombre des causes qui agissent en vue d'une fin (198b10-11). Cependant, même après sa critique des théories mécanistes, Aristote ne peut nier complètement une certaine nécessité dans les phénomènes naturels. L'objet de ce chapitre 9 qui termine le second livre de la *Physique* consiste donc dans un essai de conciliation entre la nécessité et la finalité dans la nature où Aristote veut montrer, comme l'avait d'ailleurs fait Platon dans le *Timée*, que la nécessité dans l'ordre de la nature se trouve subordonnée en dernière analyse à la finalité (220b32-34). Aristote va donc commencer par distinguer entre la nécessité absolue et la nécessité hypothétique. En effet, le terme *ἀναγκάειον*, comme l'a fait observer A. Mansion, a trois sens fondamentaux dans le vocabulaire aristotélicien⁵⁷. Le terme désigne : (1) la condition sans laquelle une chose ne saurait exister ou arriver à sa

56. Mugler a fait une analyse détaillée de ces commentaires où l'on peut voir comment Simplicius est obligé de corriger le texte d'Aristote à l'encontre de tous les bons manuscrits et de faire appel aux figures curvilignes et mixtes pour justifier l'assertion d'Aristote sur la non-réciprocité des propositions géométriques (*Platon et la recherche mathématique de son époque*, op. cit. p. 332-339.)

57. A. MANSION, *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, op. cit. p. 283. Nous suivons ici de près la terminologie de l'auteur.

perfection, (2) l'effet de la violence qui empêche un être quelconque de réaliser sa tendance naturelle, (3) ce qui ne peut être autrement que c'est. La nécessité absolue se rapporte au troisième sens du terme et par conséquent ne peut être attribuée qu'à l'Être premier, moteur immobile et parfaitement en acte qui ne peut être autre que ce qu'il est⁵⁸. Par extension, cependant, le terme peut également s'appliquer aux êtres éternels de la nature que sont les astres et en général aux phénomènes naturels qui sont tout à faits constants⁵⁹. Le second sens de nécessaire est laissé de côté dans notre texte parce qu'il constitue sans doute un cas très particulier et que ce n'est pas à lui que pensent en premier lieu les partisans des théories mécanistes⁶⁰. Puisque ceux-ci pensent surtout aux phénomènes naturels qui sont contingents comme la pluie qui augmente la récolte, mais peut aussi la détruire (198b18-20), Aristote précise que ces phénomènes relèvent non pas de la nécessité absolue, mais de la nécessité hypothétique, c'est-à-dire de conditions sans lesquelles tel phénomène ne pourrait se produire dans la nature ou atteindre sa propre perfection. Ainsi lorsqu'on parle de nécessité dans la nature, on ne saurait parler de nécessité absolue au sens où les phénomènes naturels ne peuvent pas être autres que ce qu'ils sont puisqu'on supprimerait par le fait même leur caractère contingent, mais seulement au sens où certaines conditions doivent être présentes pour que tel phénomène se produise. Et c'est ici qu'intervient la finalité. Celle-ci joue, en effet, dans la production des choses naturelles ou encore des choses de l'art, le rôle d'une hypothèse à laquelle se subordonne la nécessité de la matière. Ce n'est pas parce qu'il y a un amas de pierre qu'il y aura nécessairement une maison, puisque la maison peut être ou ne pas être, mais c'est parce que l'homme veut s'abriter que cet amas de pierres est nécessaire à la construction de la maison (200a5-7). On pourrait appliquer le même exemple au phénomène naturel de la pluie. Ce n'est pas parce qu'il pleut qu'il y aura nécessairement une augmentation de la récolte, puisque la pluie peut produire un effet contraire, mais si l'on veut une augmentation de la récolte il est nécessaire qu'il pleuve. C'est ainsi

58. *Meta*, XII, 7, 1072b7-8.

59. *De Gen. et Corr*, II, 11, 338a17-b3.

60. *Phys.* II, 198b15-32.

qu'Aristote établit la priorité de la finalité sur la nécessité dans les phénomènes naturels en rattachant la nécessité à la matière et la finalité à la forme (200a30-32). Et c'est la raison pour laquelle il appelle cette nécessité, hypothétique : telle fin étant posée, il est nécessaire pour sa réalisation que telles conditions soient également réalisées.

L'analogie entre le nécessaire dans les démonstrations géométriques et le nécessaire dans les générations naturelles ou les productions de l'art se situe à l'intérieur du contexte téléologique que nous venons de décrire. Mais avant d'arriver à une interprétation de cette analogie qui nous permette d'échapper aux difficultés que nous avons soulignées précédemment, il nous faut cerner d'abord le sens le plus immédiat de cette analogie. Il s'agit dans les deux cas de nécessité hypothétique. Dans le raisonnement géométrique, explique Aristote, si l'on pose telle définition ou telle propriété de la ligne droite, alors il suit nécessairement que les angles du triangle sont égaux à deux droits ($A \rightarrow B$), de même en est-il dans l'ordre de la génération des choses naturelles ou des productions de l'art : si telle fin est posée soit par la nature à travers la forme soit par la volonté humaine, alors il est nécessaire que soient posées les conditions de sa réalisation ($A \rightarrow B$). Dans les deux cas également la négation du conséquent entraîne la négation de l'antécédent : si les angles d'un triangle ne sont pas égaux à deux droits, alors la définition ou la propriété de la ligne droite n'est plus vraie ($\neg B \rightarrow \neg A$), de même s'il n'y a pas d'amas de pierres, il n'y aura pas de maison ($\neg B \rightarrow \neg A$). Enfin, troisième ressemblance, dans les deux cas il n'y a pas de réciprocity : s'il est vrai que les angles du triangle sont égaux à deux droits, il n'est pas nécessaire que la définition ou la propriété de la ligne droite soit vraie de même que s'il est vrai qu'il y a un amas de pierres, il n'est pas nécessaire qu'il y ait une maison. À ces trois ressemblances s'ajoute pourtant une différence : les choses produites en vue d'une fin suivent un ordre inverse. Nous reviendrons sur ce point qu'Aristote n'explique d'ailleurs pas dans notre interprétation de l'analogie. Pour le moment, ce sens immédiat de l'analogie nous suffit. Concentrons-nous plutôt sur la non-réciprocity des propositions géométriques.

La clef d'interprétation de cette non-réciprocité des propositions géométriques se trouve, à notre avis, dans l'exemple donné par Aristote. Si nous réussissons à dégager le sens précis de cet exemple nous arriverons à comprendre aussi en quel sens il faut entendre la non-réciprocité des propositions géométriques. On doit se demander d'abord si l'exemple d'Aristote correspond selon nos connaissances de la géométrie grecque à un cas de non-réciprocité ? Dans l'affirmative, on doit encore se demander s'il s'agit d'un cas particulier de non-réciprocité ou de l'énoncé d'une loi générale. Pour répondre à ces questions on se doit d'examiner la nature du rapport entre la proposition : « la ligne droite est telle chose » ($\tau\omicron\upsilon\epsilon\upsilon\theta\upsilon\tau\omicron\delta\iota\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$, 200a17) (A) et la proposition : « la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits » ($\tau\omicron\delta\tau\acute{\rho}\iota\gamma\omega\nu\omicron\nu\delta\upsilon\omicron\sigma\theta\omicron\upsilon\alpha\iota\varsigma\iota\varsigma\alpha\varsigma\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$, 200a17-18) (B). Mais d'abord, la proposition : « la ligne droite est telle chose » renvoie-t-elle à une définition de la ligne droite ou bien à une propriété de la ligne droite ?

Selon Ross la proposition renverrait à une définition purement nominale de la ligne droite en tant que celle-ci constitue l'un des principes de la géométrie⁶¹. En effet, Aristote écrit en *Anal. Post.* 76b3-7 : « Sont propres encore à une science les choses dont elle pose l'existence et dont elle considère les attributs essentiels : par exemple les unités en arithmétique et, en géométrie, les points et les lignes. En effet, ces choses sont posées dans leur existence ($\tau\omicron\delta\epsilon\iota\lambda\nu\alpha\iota$) et dans leur signification ($\tau\omicron\delta\iota\epsilon\iota\lambda\nu\alpha\iota$) tandis que pour leurs attributs essentiels, c'est seulement la signification ($\sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$) de chacun d'eux qui se trouve posée ». En accord avec ce texte d'Aristote on pourrait donc comprendre la proposition A comme désignant une définition de la ligne droite que le géomètre doit poser sans être dans l'obligation de la prouver ni dans son existence ni dans sa signification. Dans le vocabulaire géométrique d'Aristote la proposition A constitue proprement une hypothèse (*Anal. Post.* 76b31-77a4). Il importe peu de déterminer ici quelle est la définition de la ligne droite qu'Aristote a dans l'esprit, le caractère définitionnel de la

61. W.D. Ross, *Aristotle's Physics*, *op. cit.* p. 532.

proposition A suffit à notre propos⁶². Et c'est sans doute ce caractère définitionnel qu'Aristote veut souligner en ne précisant pas davantage sa référence possible à la définition. Si la proposition A désigne une définition quelconque de la ligne droite, alors il est facile de comprendre que le rapport entre A et B est irréversible. En effet, la définition de la ligne droite est impliquée non seulement dans le théorème d'Euclide, I, 32 sur la somme des angles d'un triangle exprimé dans la proposition B, mais dans tous les théorèmes portant sur les figures rectilignes. Dès lors, la définition de la ligne devient une condition nécessaire pour établir la vérité de plusieurs théorèmes ou problèmes, mais non une condition suffisante. En effet, il ne suffit pas que la ligne droite soit telle ou telle chose pour réussir à démontrer que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits. La démonstration d'Euclide fait appel à d'autres théorèmes comme nous le verrons bientôt. Il en est ainsi de la proposition A comme de la fin qui est aussi une hypothèse dans l'ordre des choses naturelles ou des productions de l'art : lorsque la fin doit être atteinte par plusieurs moyens, on peut dire qu'un moyen particulier est une condition nécessaire mais non suffisante de l'obtention de la fin. Par conséquent, si l'on prend la proposition A comme désignant la définition nominale de la ligne, on peut s'expliquer qu'Aristote y affirme la non-réciprocité des propositions A et B.

Cette non-réciprocité apparaîtrait également dans l'hypothèse soutenue par Mugler et par Heath⁶³ selon laquelle la proposition A désignerait non pas la définition de la ligne droite, mais une propriété essentielle. Mais de quelle propriété s'agit-il ? À cette question deux réponses sont possibles. Il pourrait s'agir, selon Heath, de la propriété exprimée clairement en *Mét.* 1051a24-26 à propos de la somme des angles d'un triangle et qui nous permettrait de formuler plus explicitement la proposition A, soit : « puisque la ligne est telle chose, c'est-à-dire, capable de former à partir d'un seul de

62. La définition de la ligne droite est donnée par Euclide en ces termes : « la ligne droite est celle qui s'étend également entre les deux points de ses extrémités » (Déf. 4) et « la ligne est une longueur sans largeur » (Déf. 2).

63. Ch. MUGLER, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, op. cit. p. 341-346, Th. HEATH, *Mathematics in Aristotle*, op. cit. p. 100.

ses points deux angles droits ou des angles adjacents égaux à deux droits ». Nous avons reconnu ici l'énoncé de la proposition d'Euclide, I, 13. Mais en même temps, si nous comparons Euclide, I, 32 et Euclide I, 13, il apparaîtra que la propriété de la ligne exprimée en Euclide, I, 13 est une condition nécessaire de la vérité de la proposition I, 32 mais qu'elle n'est pas une condition suffisante puisque I, 32 suppose aussi la proposition sur l'égalité des angles alternes-internes formés par une sécante qui traverse des parallèles (I, 29)⁶⁴. Il n'y aurait donc pas de réciprocity entre A et B. On pourrait aussi supposer avec Mugler que la proposition A renvoie à la propriété exprimée en Euclide I, 29 et que Mugler formule de la façon suivante : « puisque la droite a cette propriété d'être parallèle à une seconde quand une transversale commune détermine des angles alternes-internes égaux »⁶⁵. Mais comme la vérité de la proposition I, 29 suppose le postulat 5 sur les parallèles, d'une part, et, d'autre part, que la terminologie technique du couple *συνπέρασμα ἀρχή* utilisée par Aristote (200a21) incite au renvoi d'une seule propriété, Mugler se rallie à la propriété de la ligne droite exprimée dans le postulat 5 sur les parallèles⁶⁶. Or, l'histoire de la géométrie grecque nous apprend que la réciprocity entre la proposition du postulat 5 et celle de I, 32 sur la somme des angles d'un triangle n'était pas connue des anciens et que celle-ci n'aurait été établie qu'au XIX^e siècle par Legendre⁶⁷. Si nos analyses géométriques sont exactes, l'on peut conclure de cet examen des propositions A et B qu'Aristote avait raison d'affirmer qu'elles ne sont pas réciproques. Mais notre question cruciale

64. Pour le bénéfice du lecteur, nous donnons ici la traduction des propositions I, 13, I, 29 et I, 32 à partir du texte même d'Euclide dans l'édition de Friedlein. La proposition I, 13 se lit comme suit : « Si une ligne droite est élevée sur une ligne droite et forme des angles, alors elle formera deux angles droits ou égaux à deux droits. » La proposition I, 29 est la suivante : « La ligne droite traversant deux lignes droites parallèles forme les angles alternes-internes égaux entre eux, l'angle externe égal à l'angle externe opposé et du même côté de la droite, et les angles internes du même côté de la ligne égaux à deux droits. » La proposition I, 32 est la suivante : « Si l'on prolonge un côté d'un triangle quelconque l'angle extérieur du triangle est égal aux deux angles intérieurs et opposés, et les trois angles intérieurs du triangle sont égaux à deux droits. »

65. Ch. MUGLER, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, op. cit. p. 342.

66. Le postulat 5 s'énonce ainsi chez Euclide : « On demande que, si une ligne droite tombant sur deux lignes droites fait les angles intérieurs du même côté plus petits que deux droits, ces deux lignes droites, étant prolongées à l'infini, se rencontrent du côté où les angles sont plus petits que deux droits. »

67. Ch. MUGLER, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, op. cit. p. 345.

demeure : l'affirmation de la non-réciprocité des propositions géométriques dépasse-t-elle le cas spécial qu'il mentionne pour s'étendre à toute la géométrie ?

L'expression « *ἐν τε τοῖς μαθημασι* » (a15) utilisée par Aristote laisse croire qu'il n'aurait pas en vue un cas particulier de non réciprocité, mais plutôt une règle générale de la géométrie. Pour éviter d'attribuer à Aristote une erreur aussi grossière, l'éminent historien des mathématiques grecques, Th. Heath, a proposé une solution qui, à notre avis, exige un peu trop du génie d'Aristote. Selon Heath, Aristote n'aurait pas en vue dans ce texte la loi de la réciprocité des propositions géométriques, mais seulement l'idée de remettre en question la notion euclidienne de ligne droite. La pensée d'Aristote serait à peu près la suivante : si les angles d'un triangle n'étaient pas égaux à deux droits quelle sorte de chose pourrait bien être une ligne droite⁶⁸ ? Du coup, le texte d'Aristote devient aux yeux de Heath une anticipation des vues de Riemann et des géométries non euclidiennes du XIX^e siècle, à savoir que les angles d'un triangle font plus que deux droits, qu'une ligne droite est une série fermée sur elle-même, que deux lignes droites se coupent en deux points et qu'il n'existe pas de lignes parallèles. Cette solution brillante donne trop à notre avis au génie d'Aristote, sans compter qu'elle met en relief un seul élément du texte que nous avons exprimé dans la formule $-B \rightarrow -A$. Elle ne dit rien de la négation de $A \longleftrightarrow B$, si ce n'est pour l'exclure du texte. Mugler, qui persiste toujours à lire dans ce texte le cas général de la non-réciprocité des propositions géométriques, y voit plutôt une confusion faite par Aristote sur les rapports entre la géométrie et la physique. Mais la solution adoptée par Mugler à partir du caractère téléologique de la géométrie nous semble si complexe et si confuse qu'on ne saurait ici en tirer parti pour la solution de notre problème⁶⁹.

68. Le texte de Heath est le suivant : « If the angles of a triangle were together not equal to two right angles, what sort of thing would a straight line have to be ? » (*Mathematics in Aristotle*, *op. cit.* p. 101.)

69. Nous reportons ici le lecteur aux pages 347-356 surtout où Mugler expose sa solution. Nous devons utiliser Mugler toujours avec une certaine prudence parce que ses exposés sont souvent pleins d'intuitions brillantes, mais pèchent par un manque de clarté et d'objectivité. Les intuitions parfois transcendent trop les données de base pour qu'on puisse s'y fier parfaitement. C'est le cas ici de cette conclusion de chapitre.

Face à ces solutions non satisfaisantes, il semble tout indiqué de lire le texte aristotélicien comme un cas particulier de non-réciprocité puisque rien dans ce texte ne nous empêche de le faire et que cette lecture nous permet d'éviter à Aristote une erreur grossière, et même davantage une contradiction⁷⁰. Et c'est ici que le contexte téléologique de notre passage peut nous aider à le comprendre et à en faire une lecture plus naturelle et plus économique que celle de Mugler. Ce qu'Aristote veut établir dans ce dernier chapitre du livre II de la *Physique*, c'est le caractère téléologique de la nécessité dans la nature. Il veut montrer que dans les phénomènes naturels et les productions de l'art, il n'y a pas de nécessité absolue comme voudraient nous le faire croire les partisans des théories mécanistes sur la nature. C'est ainsi qu'il nous explique comment la fin recherchée par la nature à travers la forme peut être considérée comme une hypothèse analogue aux hypothèses que l'on rencontre dans les démonstrations géométriques. Dans la nature si telle fin est posée par la forme, alors tels processus seront nécessairement posés en vue de la fin. Ainsi, dans son rôle hypothétique la fin dans l'ordre naturel est analogue à certains principes de la géométrie : pour que la somme des angles d'un triangle soit égale à deux droits, on doit poser comme hypothèse telle définition ou telle propriété de la ligne droite. Cependant puisque les phénomènes naturels ne sont pas réversibles, Aristote ne pouvait maintenir son analogie entre l'hypothèse en géométrie et l'hypothèse en physique qu'en recourant à des cas de géométrie particuliers et exceptionnels, c'est-à-dire à un cas de non-réciprocité. Si l'on tient compte du fait que la proposition A réfère à la définition de la ligne droite, on verra qu'Aristote a choisi ici un exemple privilégié de non-réciprocité puisque nulle part on ne voit, ni chez Euclide ni chez son commentateur Proclus, une intention de montrer la réciprocité entre, d'une part, les définitions initiales et, d'autre part, les théorèmes ou problèmes. Euclide et Proclus ne posent des problèmes de réciprocité qu'entre les propositions qui donnent l'énoncé des théorèmes et des problèmes, jamais entre les principes, tels les définitions, les

70. Le « ἐν τοῖς μαθημασι » est loin d'être concluant en faveur du cas général. On peut se référer au domaine des mathématiques en général pour parler ensuite d'un cas particulier choisi dans le domaine mathématique.

notions communes, les postulats et les propositions à démontrer. Et cela se comprend facilement puisque les définitions d'Euclide sont des principes qui peuvent servir à plusieurs démonstrations et que l'on peut considérer comme des conditions nécessaires mais non suffisantes dans une démonstration géométrique ultérieure. C'est donc le contexte téléologique de l'analogie qui oblige Aristote à choisir dans la géométrie un cas particulier et évident de non-réciprocité entre une définition géométrique et un théorème (*Eucl.* I, 32). Sur ce point précis et particulier la ressemblance entre la nature et la géométrie est parfaite, sauf sous un aspect, celui de l'ordre entre l'hypothèse et ce qu'elle détermine. On a déjà souligné dans notre passage l'usage de l'expression *ἀνάπαλιν* qui est utilisée par Pappus dans le sens d'une régression. Ce terme, qui n'est pas expliqué par Aristote, se comprend facilement si l'on considère que dans l'ordre naturel ou dans celui de la production de l'art on doit remonter de la fin, comme hypothèse, aux choses en vue de la fin tandis qu'en géométrie on doit descendre des prémisses, comme hypothèses, à la conclusion. Il s'agit donc dans le premier cas d'un mouvement analytique et dans le second cas d'un mouvement synthétique. En d'autres mots, nous explique Aristote (200a22-24), la fin dans l'ordre de la nature est un principe comparable à la définition dans l'ordre géométrique, mais seulement au point de vue de la pensée puisqu'elle est dernière au plan de la réalisation. Et c'est du point de vue de la réalisation que les productions de l'art ou les phénomènes naturels constituent un mouvement analytique inverse du mouvement synthétique de la démonstration géométrique. Cette lecture simple et naturelle que nous proposons de notre passage de la *Physique* pourrait même conclure dans un sens tout opposé à la lecture de N. Gulley : elle montre qu'Aristote, conscient de la loi générale de la réciprocité des propositions en géométrie et voulant montrer une analogie entre la nécessité hypothétique en géométrie et la nécessité hypothétique dans la nature, choisit un exemple que pouvait facilement comprendre ses auditeurs, celui de la non-réciprocité entre une définition que l'on pose sans démonstration et une proposition géométrique que l'on doit démontrer.

L'examen des textes aristotéliens utilisés par les parti-

sans de la forme intuitive de l'analyse géométrique démontre que ces textes ne prouvent pas ce qu'on attend d'eux. Le texte de *Met.* IX, 9, 1051a21-31 ne parle pas de l'analyse d'un diagramme au sens technique utilisé par Pappus, mais de l'opération ou de l'acte de diviser une figure géométrique ou un diagramme dans la démonstration d'un problème géométrique. Le texte de *Eth. Nic.* III, 5, 1112b20-24 mentionne, selon l'accord unanime des commentateurs, l'analyse géométrique, mais l'analogie entre l'ordre géométrique et l'ordre éthique ne permet pas de déterminer d'une façon suffisamment sûre si Aristote a dans l'esprit la forme intuitive ou la forme déductive de l'analyse géométrique. Le texte de *Anal. Post.* I, 12, 78a6-13 décrit la forme déductive de l'analyse géométrique et affirme explicitement la règle générale de réciprocité des propositions géométriques. Enfin, le texte de *Phys.* II, 9, 200a15-24, qui apparemment semble établir la règle générale de la non-réciprocité des propositions géométriques, ne donne, selon les résultats de notre lecture, qu'un cas particulier de non-réciprocité entre les définitions considérées comme principes généraux de toutes les démonstrations ou d'une grande partie de celles-ci et les propositions géométriques à démontrer. Nos conclusions, si elles sont justes, viennent de détruire le dernier bastion que constituait le témoignage d'Aristote et derrière lequel pouvait se retrancher un partisan de la forme intuitive de l'analyse, étant entendu que les exemples choisis par les historiens modernes des mathématiques grecques avaient démontré, à partir de la pratique géométrique elle-même, la forme déductive de l'analyse géométrique et sa condition essentielle qu'est la réciprocité des propositions géométriques.

Université d'Ottawa

Legault, G.-A., *La structure performative du langage juridique*. Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1977.

André Gombay

Volume 5, numéro 2, octobre 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203102ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203102ar>

[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

Gombay, A. (1978). Legault, G.-A., *La structure performative du langage juridique*. Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1977. *Philosophiques*, 5 (2), 309–316. <https://doi.org/10.7202/203102ar>

ÉTUDES CRITIQUES

LEGAULT, G.-A., *La structure performative du langage juridique*. Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1977.

par André Gombay

Le projet de Legault se situe à la jonction du droit et de la philosophie, contrée insolite où philosophes et gens de loi se hasardent rarement, retenus pour la plupart par des préoccupations qui serrent de plus près le cœur de leur discipline respective. Autre facteur de dépaysement : alors que le droit dont se préoccupe Legault est celui qu'énoncent nos codes civil et pénal, le mode de pensée philosophique auquel il fait appel pour réfléchir sur ce droit appartient à un courant qui a peu influencé les philosophes d'expression française. Il s'agit du courant dit « analytique », issu du positivisme logique. Les philosophes qui servent d'ancre aux recherches de Legault sont autrichien (Kelsen : il a gravité autour du Cercle de Vienne), scandinaves (Ross, Olivecrona), anglo-américains (Austin, Hart, Searle : philosophes du « langage commun »). Le livre de Legault pourrait donc faire double contribution à notre savoir : il amènerait le lecteur de langue française à mieux connaître un style de pensée et des doctrines qui lui sont relativement étrangères, et à la lumière de ces doctrines il permettrait de mieux comprendre un ensemble d'institutions sous lesquelles nous vivons, notre système juridique. Projet donc intéressant ; qu'en est-il de son exécution ?

Legault consacre une première partie de son livre à l'exposé de certaines doctrines d'inspiration positiviste. Exposé cependant gouverné par une thèse. Selon notre auteur, le mouvement positiviste en philosophie du droit est poussé par

une dynamique interne vers l'analyse du langage juridique ; or que ce soit là son vrai destin, les membres du mouvement lui-même ne l'ont pas encore *pleinement* reconnu. Pourquoi cette dialectique ? D'après Legault, le philosophe a pour tâche de présenter un « modèle d'intelligibilité » du droit. Cette expression — qui apparaît dès la première ligne de l'ouvrage — est loin d'être transparente ; et pourtant elle ne nous est jamais bien expliquée. Legault, je crois, en revient au vieil idéal socratique, la recherche de l'essence. La loi, si l'on y réfléchit, a des aspects multiples : elle est conçue par le juriste, promulguée par le législateur, administrée par le juge, subie par le citoyen. Autre niveau de complexité : une loi appartient soit au droit civil, soit au droit pénal, soit au droit constitutionnel. Tout ce recoupement complexe de distinctions, Legault l'appelle la « réalité juridique », ou le « phénomène juridique » ; et lorsqu'il parle de « modèle d'intelligibilité » de ce phénomène, il entend une réponse *unique* à la question « qu'est-ce qu'une loi ? », réponse qui vaudrait pour *toute* loi, quel que soit le secteur du droit auquel elle appartienne, et quel que soit le type de son rapport avec l'individu sous lequel on l'envisage. Ainsi le « modèle » proposé par Kelsen (loi = norme prévoyant sanction) se révèle — selon Legault — défectueux parce qu'il implique un primat du pénal par rapport au civil (le droit civil est axé sur la réparation, non sur la sanction), et aussi — quoique moins visiblement — un primat du législatif par rapport au judiciaire. Mais ce qui amène vraiment la théorie positiviste du droit à devenir une philosophie du *langage* juridique, c'est le problème de la validité. Comment expliquer qu'un système légal soit valide, ait force de loi ? Le positiviste refuse de faire appel à une notion de droit naturel. Kelsen suppose une hiérarchie de normes, reposant sur une norme fondamentale (par exemple la constitution) ; Hart, de son côté, conçoit le droit positif comme étant un système de règles, les unes primaires (par exemple les articles du code), les autres secondaires (lois qui portent sur les règles primaires, permettant de les reconnaître, de les amender, de les appliquer, etc.). Toutefois, selon Legault, ces analyses — même si elles sont justes — laissent sans réponse le problème fondamental : ces normes, ces règles, pourquoi déterminent-elles la conduite de

ceux qui les observent ? En fin de compte, la réponse ne pourra provenir que d'une analyse du langage. Pourquoi ? Parce que le langage, tout comme le phénomène juridique, est une activité soumise à des *règles*. « Puisque les actes juridiques et les actes du dire constituent deux types d'actes en rapport avec des règles, l'analyse du mécanisme de ces derniers permettra de mieux comprendre la nature des autres (sic) » (158). Qu'une analyse du langage soit ainsi l'aboutissement naturel d'une réflexion sur le droit, les membres de l'école positiviste l'ont bien aperçu. Ainsi Ross a consacré des études au langage « directif », l'opposant à l'affirmation ; Hart, dans un premier écrit qui a fait époque, « *The Ascription of Responsibility and Rights* », a distingué imputation et description, et a soutenu que le jugement légal avait essentiellement qualité imputatoire. Or, cette terre promise que les positivistes ont aperçue, ils ont, semble-t-il, renoncé à l'atteindre. Ainsi Hart, le chef de file du positivisme contemporain, a répudié ses premiers écrits, et dans son ouvrage majeur, *The Concept of Law*, la distinction entre imputation et description disparaît et fait place à une distinction entre la saisie interne et l'observation externe de la loi. Répudiation trop hâtive, selon Legault. Après tout, le problème de la validité (pourquoi la loi a-t-elle force de loi ?) n'a pas été résolu ; et le positiviste refuse une solution qui ferait appel à un monde suprasensible du devoir-être (192). En revanche une certaine réalité immédiate s'impose : certains textes (nos lois) *font* que nous leur obéissions. Il semble donc y avoir là un certain pouvoir contraignant du langage, non pas magique bien sûr, mais agissant — ou selon l'expression de Legault, créateur. C'est cet aspect, différent de la description, qu'Austin a appelé *performatif* ; il a été récemment fort discuté par nombre de philosophes anglo-américains ; c'est à son étude que Legault consacre la deuxième partie de son ouvrage.

Supposons qu'il me naisse un fils, et que je le nomme Martin. Ou bien, supposons que je vous promette de venir dîner chez vous mercredi prochain. Donner un nom, promettre, c'est parler, et pourtant ce n'est pas affirmer, ou décrire : ce que j'ai dit ne peut être ni vrai ni faux. En revanche, mes paroles ont créé un certain état de fait : mon fils va dorénavant

s'appeler Martin ; j'ai maintenant l'obligation de venir chez vous mercredi. Il y a donc eu acte, *acte de parole*. Or un tel acte, bien qu'il ne se situe pas dans l'axe vrai-faux, n'en est pas pour autant toujours réussi : il peut y avoir ratage. Je puis donner son nom à mon fils à moi, mais pas au fils du roi d'Espagne ; pour que je puisse promettre de venir dîner chez vous, encore faut-il que vous me l'ayez demandé. Il s'agit donc, pour tous ces actes, d'énoncer les conditions qui sont nécessaires à leur réussite ; pour diverses sortes d'actes ces conditions risquent d'être différentes ; parfois aussi elles sont matière à discussion. Prenons le cas de la promesse. En vous promettant d'aller chez vous, je *me* crée une obligation ; or, est-ce que je me la crée aussi si ma promesse est *insincère*, c'est-à-dire si en la faisant je n'ai pas la moindre intention de m'exécuter ? La sincérité est-elle condition d'existence de la promesse ? Est-elle condition de réussite de l'acte de parole qui consiste à dire « je promets . . . » ? Legault consacre de longues pages à une discussion, souvent très minutieuse, de ces questions et de la question plus générale de ce qui est requis pour la réussite d'un acte de parole. Il s'inspire des analyses d'Austin et de Searle, parfois les modifiant : ainsi il soutient, à l'encontre de Searle, que pour qu'une promesse « réussisse » (= soit en vigueur), il n'est pas nécessaire qu'elle soit sincère. La conclusion générale que dégage Legault est celle-ci : les actes de parole sont essentiellement des actes *institutionnels*, puisque leur réussite est sujette à des règles ; et ce sont aussi des actes de *communication*, puisqu'ils ont lieu entre interlocuteurs et visent à garantir une certaine conduite chez l'un et chez l'autre : ainsi la promesse crée engagement chez celui qui la fait, et expectative chez celui qui la reçoit.

Dans une troisième partie — la plus intéressante de l'ouvrage — Legault cherche à démontrer comment le « modèle » performatif s'applique à certains concepts fondamentaux de notre droit, par exemple comment les conditions qui régissent la réussite d'un acte de parole tel que la promesse ont pour contrepartie les conditions qui régissent la validité d'un acte juridique tel que la signature d'un contrat. En fait, la discussion du contrat (319-367) constitue le meilleur moment du livre. Un contrat, pour être valable, exige le consentement

des parties. Or traditionnellement, deux conceptions du consentement s'opposent : une conception qu'on pourrait appeler *formaliste*, selon laquelle les critères du consentement sont essentiellement objectifs ; et une conception qu'on pourrait appeler *subjectiviste*, selon laquelle ces critères sont de nature psychologique. Legault montre très bien comment l'opposition entre le formalisme et le subjectivisme peut être dépassée par ce qu'il appelle une « lecture performative » (352) des articles du Code Civil qui traitent du contrat. Une telle lecture s'attache à faire ressortir la convergence entre les conditions de réussite d'une promesse et les conditions de validité d'un contrat, prenant pour point de départ le fait que le contrat — tout comme la promesse — est fondamentalement acte de communication.

Que dire de cet ouvrage ? Comme je l'observais plus haut, le double dessein qui l'anime — analyser certaines réflexions sur la nature du droit, nous permettre de mieux comprendre certaines institutions — est intéressant. Parfois, ce dessein, Legault le mène à bien. Certaines critiques qu'il adresse à ses prédécesseurs sont fondées : en particulier, il montre fort bien comment les règles qui régissent la réussite du performatif peuvent être formulées de manière plus générale que ne l'a fait Austin. Et l'analyse 'performative' (= analyse qui s'attache à faire ressortir le caractère d'acte de l'énonciation verbale) permet de mieux comprendre la nature de certains actes juridiques, tel que le contrat. Donc le livre de Legault est souvent instructif. Cependant il n'est pas une réussite. Pourquoi ? Tout d'abord et centralement, Legault n'établit pas ce qu'il pense avoir établi. Il veut offrir un 'modèle d'intelligibilité' qui unifierait 'l'ensemble (des) manifestations juridiques actualisées dans les lois' (26). Ce modèle, il prétend le trouver dans une analyse de la structure performative du langage juridique. Il s'agit de démontrer que les *mêmes* conditions déterminent réussite et ratage d'un acte de parole (tel que la promesse), et réussite et ratage de *tout* acte proprement juridique. Or cette conclusion générale, Legault ne l'établit en rien. Comment y parviendrait-il ? Ce n'est pas en dégageant l'affinité entre *certaines* actes de caractère juridique et la promesse qu'on arriverait à démontrer une vérité sur le droit,

ou même le langage juridique, pris dans son ensemble. En fait, plus Legault s'éloigne du parallèle promesse-contrat, plus le 'modèle' performatif se révèle artificiel, plus le raisonnement est tiré par les cheveux. Il est symptomatique, par exemple, que le délit criminel que Legault étudie de plus près soit le faux prétexte. Bien sûr, le faux prétexte s'apparente à la fausse promesse ; mais est-ce le délit typique ? Ce n'est que grâce au vague profond de ses catégories fondamentales que Legault arrive à préserver une apparence d'uniformité dans le raisonnement. Ainsi il affirme sans broncher (414) que le meurtre est un acte de communication réussi, alors que l'homicide involontaire est un acte de communication raté. Vraiment ? Ou bien, page 504, Legault croit établir — encore une fois à partir de sa notion de communication — que la réhabilitation du coupable est le seul but valable de la punition. Il raisonne comme suit. La communication vise à garantir une certaine conduite future des parties ; il en est ainsi — par exemple — du commandement. Il en va de même de la punition : punir, c'est chercher à garantir une certaine conduite future du coupable ; donc, le réhabiliter. Raisonnement, bien sûr, de valeur zéro. Pourquoi nous faut-il concevoir la punition sur le modèle de la communication ? Et pourquoi la conduite future escomptée serait-elle la réhabilitation ? Pourquoi pas la souffrance du coupable ? Ce n'est pas par un appel aussi sommaire à une vague notion de communication que l'on arrivera à ébranler le champion de la punition expiatoire.

Première critique, donc : les moyens dont dispose Legault ne sont pas à la hauteur des prétentions de son ouvrage. Hélas ! il y a pire. Dans ce livre, la qualité du raisonnement est souvent très difficile à juger parce que le cheminement de la pensée se saisit à peine dans le délabrement généralisé de l'écriture. Legault a presque le génie de l'expression lourde, de la tournure maladroite, de la formule inapte. Lorsqu'il veut parler du prolongement de la pensée d'Austin, il écrit : continuité de la pensée d'Austin (249). Lorsqu'il veut dire qu'il se creuse un fossé, il écrit : une lacune se concrétise (311). Lorsqu'il veut dire que certains actes sont l'exercice d'un pouvoir, il écrit : certains actes exercent des pouvoirs (287). Il veut dire : mettre en équation ; il écrit : équivaloir (397). Il

veut dire : leçon ; il écrit : lecture (204). Ces bévues, on les rencontre par douzaines au fil des pages. Pour Legault, un acte de parole a lieu entre un émetteur et un receveur — en général abrégés E et R. Ce jargon, qui dévore des chapitres entiers, tourne parfois au cocasse. Ainsi, page 298, on nous parle d'un émetteur qui « dans un beau parc, au clair de lune, dit à sa fiancée (R) : « Je te promets de te donner un château en Espagne où nous pourrions vivre heureux ». Elle répond : « Tu as bien dit que tu promettais cela ? » Hélas ! dans cet univers de la télécommunication, notre bon Legault perd le fil de ses idées ; il poursuit quelques lignes plus loin : « la question soulevée par R manifeste un doute suscité chez lui . . . » Conclusion : R est sans doute androgyne.

Encore s'il n'y avait que les maladresses de style. Malheureusement, la carence se situe souvent au niveau le plus élémentaire de la correction grammaticale. Ne parlons pas des citations de textes anglais, maintes fois incorrectes (61, 83, 92, 104, 113, 170, 203, 205, 228, 230, 233, 236, 238, 253, 255, 257, 265, 280, 287, 304) ; ou des citations allemandes, grossièrement erronées (ainsi *das* ou même *daB* (??), au lieu de *dass*, 297-308). Hélas ! souvent c'est le français qui fait frémir. Nous lisons : « ils se sentent lier à suivre » (105) ; « ces deux types de faire » (179) ; « les rapports entre les règles primaires et secondaires demeurent incertaines » (189) ; « la classification de Searle n'est pas aussi étanche qu'elle le suppose » (290). Ces bavures, on les rencontre par douzaines. Voici un texte, page 274 (NB : E = émetteur, R = receveur, A = acte) :

La règle de sincérité de l'affirmation et de l'avis reflète la même idée dans l'affirmation « E croit p », de même que dans l'avis « E croit A dans l'intérêt de R ». Par contre, les règles préparatoires ne sont pas identiques. Dans le cas de l'affirmation, elles s'énoncent ainsi . 1) E a des preuves, des raisons pour que p soit vrai ; 2) Il n'est pas évident à E et à R que R soit, n'a pas besoin d'être rappelé p. Si l'effet de l'avis consiste à s'engager à l'effet que A est dans l'intérêt de R, pourquoi la règle préparatoire 2 possède-t-elle cette énonciation telle que formulée par Searle. L'exigence de cette énonciation dépend de l'effet perlocutionnaire. L'avis modifie le comportement d'autrui, seulement s'il n'est pas évident à E et à R que R fera A dans le cours normal des événements. Mais cela n'est pas

nécessaire pour la réussite de l'avis en tant qu'il constitue un engagement à l'effet que A est dans l'intérêt de R. Cependant pour réaliser cette règle essentielle, la règle préparatoire 2 doit se formuler ainsi : « Il n'est pas évident à E et R que R sait, ou bien n'a pas besoin d'être rappelé que p » ou p représente « A est dans l'intérêt de R » ».

Dans ce charabia, allez reconnaître ce qui est coquille de typographie, barbarisme d'écriture, confusion de la pensée. Comment une maison de presse universitaire a-t-elle pu permettre la parution d'un tel texte ? Pourrait-on en vouloir au lecteur, soumis à si rude épreuve, de jeter l'éponge et de ne pas porter aux idées de Legault l'attention qu'elles auraient pu mériter ?

University of Exeter

Réponses au commentaire de M. André Gombay sur *La structure performative du langage juridique*

Georges-A. Legault

Volume 5, numéro 2, octobre 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203103ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203103ar>

[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

Legault, G.-A. (1978). Réponses au commentaire de M. André Gombay sur *La structure performative du langage juridique*. *Philosophiques*, 5 (2), 317–329.
<https://doi.org/10.7202/203103ar>

RÉPONSES AU COMMENTAIRE DE M. ANDRÉ GOMBAY SUR LA STRUCTURE PERFORMATIVE DU LANGAGE JURIDIQUE

par Georges-A. Legault

Lorsque j'ai accepté de répondre à la critique que M. André Gombay devait faire de mon livre *La structure performative du langage juridique*, j'imaginais pouvoir faire participer le lecteur à un dialogue qui aurait permis de rectifier et d'approfondir certains aspects de ma pensée en philosophie du droit. Projet intéressant et stimulant qui, malheureusement, ne s'est pas concrétisé, puisque la critique qu'on me soumet m'oblige à redire ce que j'ai déjà écrit. Étant donné que plusieurs d'entre vous n'ont pas lu ce livre, j'envisage donc de répondre point par point à la critique de M. Gombay qui, à maints égards, semble critiquer un autre livre que le mien. Le texte même de la critique de M. Gombay m'oblige à répondre d'une manière que j'aurais aimé tout autre mais qui prendra la forme de la critique de la critique.

La critique, présentée par M. Gombay, de la première partie de mon livre regroupe en fait des commentaires tantôt allusifs, tantôt plus articulés, qui portent sur l'introduction et la première partie. Me permettant de restituer l'ordre initial du livre, je retiens comme une critique de l'introduction (et même de l'avant-propos) le point suivant. « D'après Legault, le philosophe a pour tâche de présenter un 'modèle' d'intelligibilité du droit. Cette expression — qui apparaît dès la première ligne de l'ouvrage — est loin d'être transparente ; et pourtant elle ne nous est jamais bien expliquée. Legault, je crois, en revient au vieil idéal socratique, la recherche de l'essence. »¹

1. GOMBAY, A., « Étude critique, Legault G.-A., *La structure performative du langage juridique*, » *Philosophiques*, vol. V, numéro 2, p. 309.

J'admets volontiers que l'expression 'modèle d'intelligibilité' n'est pas transparente. D'ailleurs peu d'expressions ont cette vertu. En effet, on peut se demander si « la recherche de l'essence », comme retour au « vieil idéal socratique », est plus transparente que 'modèle d'intelligibilité'. Ces expressions, on le voit bien, ont besoin d'être expliquées. Or, nous dit M. Gombay, « l'expression 'modèle d'intelligibilité' ne nous est jamais *bien* expliquée ». Je souligne le mot « bien » parce qu'il transforme un jugement de fait en jugement de valeur. L'auteur de la critique admet donc qu'il existe une explication, mais il l'évalue comme insuffisante. Or voici, malgré sa longueur, l'explication de cette expression, telle qu'on la retrouve dans mon livre.

1. L'affirmation suivante de J. Miedzianagora dans *Philosophies positivistes du droit et droit positif* (Paris, L.G.D.J., 1970, p. 1) doit donc être atténuée. « Ils établissent des modèles d'intelligibilité du droit tel que celui qui existe dans nos sociétés, et si parfois ces modèles nous sont présentés comme ceux de tout droit positif quelconque, en vérité ils concernent essentiellement le droit des sociétés dites « civilisées » contemporaines ».
2. Les trois expressions, modèle d'intelligibilité, phénomène juridique, réalité juridique, présentent le vocabulaire général par lequel les données de cette étude sont circonscrites dans l'introduction. Si les deux dernières renvoient à l'objet analysé, le droit, la première réfère à notre méthode. Nous opposons ainsi la réalité juridique au phénomène juridique à cause de la tendance qui existe dans la philosophie analytique du droit à interpréter l'ensemble des activités qui réfèrent directement ou indirectement au droit en fonction des institutions officielles. Certes le droit se *manifeste* en premier lieu par ces institutions : le Parlement et les tribunaux. Cependant, l'étude du droit exige que l'on s'arrête à sa manifestation concrète, les textes de loi et leurs relations avec les gens soumis à la loi. Ainsi, les activités les plus diverses revêtent un sens déterminé grâce aux propositions du droit. Le droit, perçu comme un langage qui s'adresse à des individus et selon lequel ceux-ci accomplissent ou n'accomplissent pas des gestes, forme donc le cœur de ce que nous dénommons la réalité juridique. Cependant, ce concept est plus englobant que celui de phénomène juridique puisque le droit conçu comme langage comprend la source d'émission — le

Parlement — et celle d'interprétation — les tribunaux. Le terme « modèle d'intelligibilité » provient de Miedzianagora (cf. note 1) et réfère à la conceptualisation de la réalité juridique. Puisque la philosophie analytique ne prétend aucunement rejoindre l'essence métaphysique du droit, elle présente ses résultats sous forme de modèle. Ce terme s'applique davantage à notre étude puisqu'il s'agit d'employer un modèle particulier — la structure performative — pour expliquer le droit².

Malheureusement M. Gombay n'indique pas ses critères pour dire que cette explication est insuffisante. Ne sachant pas pour quoi, à son avis, l'expression n'est « jamais bien expliquée », il m'est impossible de répondre davantage.

Quant au fait que M. Gombay croit que je recherche l'essence, un retour 'au vieil idéal socratique', qu'en est-il ? Après avoir évoqué les aspects multiples des lois et leur complexité, M. Gombay affirme que « il (Legault) entend une réponse *unique* à la question 'qu'est-ce qu'une loi ?', réponse qui vaudrait pour *toute* loi, quel que soit le secteur du droit auquel elle appartienne, et quel que soit le type de son rapport avec l'individu sous lequel on l'envisage³ ». Lorsqu'on compare la question de M. Gombay à celle que je propose dans l'introduction : « Qu'est-ce que le droit⁴ ? », on s'interroge. Comment s'explique la confusion entre 'le droit' et 'une loi' ? Le texte de M. Gombay nous livre un indice. Au sujet du modèle de Kelsen, M. Gombay note entre parenthèses « (loi = norme prévoyant sanction)⁵ ». Or, dans le contexte de la pensée de Kelsen, il ne peut s'agir d'une loi, mais de la loi en général. Et encore, il faut bien comprendre que l'expression 'la loi' ne doit pas être utilisée pour décrire uniquement la législation. Kelsen veut faire une « théorie pure du droit ». Le concept central de cette théorie est celui de norme ; or ce concept ne peut se réduire au contenu d'une loi. Les questions : « qu'est-ce que le droit ? », « qu'est-ce qu'une norme ? », « qu'est-ce que la loi ? » (entendue comme

2. LEGAULT, G.-A., *La structure performative du langage juridique*, P.U.M., Montréal, 1977, p. 14.

3. GOMBAY, A., art. cit., p. 310.

4. LEGAULT, G.-A., *op. cit.*, p. 13.

5. GOMBAY, A., art. cit., p. 310.

qu'est-ce que la législation ?') et « qu'est-ce qu'une loi ? » sont certes reliées, mais elles ne sont pas identiques. Ainsi Legault n'entend pas donner une réponse unique à la question 'qu'est-ce qu'une loi ?' mais à la question 'qu'est-ce que le droit ?' C'est pourquoi, préférant aborder la question la plus générale, j'ai utilisé les expressions de réalité juridique et de phénomène juridique. En effet, le droit est, si l'on y réfléchit bien, beaucoup plus que ne l'indique M. Gombay lorsqu'il mentionne uniquement les aspects multiples d'une loi. Regardons notre réalité quotidienne. Combien d'expressions de notre langue ont des connotations juridiques, tels le mien, le tien ? Au travail, sur la route, lors de nos achats, de la naissance à la mort, beaucoup de nos faits et gestes portent l'empreinte du droit. Mais combien d'entre eux nécessitent le recours aux institutions, (tribunaux, saisie, prison) ? La proportion est faible. C'est pourquoi la description du droit ne doit pas s'intéresser uniquement aux manifestations institutionnelles, ce que j'ai appelé le phénomène juridique, et ceci au détriment de la réalité juridique.

Une fois corrigée, la critique de M. Gombay demeure-t-elle pertinente ? Chercher une réponse à « Qu'est-ce que le droit ? » et apporter comme réponse la structure performative du droit, cela relève-t-il de l'essence du droit ? Pour répondre à cette question, telle que formulée par M. Gombay, il faudrait d'abord s'entendre sur la définition du mot « essence » et distinguer l'essence socratique de l'essence platonicienne, aristotélicienne, husserlienne ou autre. Je n'ai pas l'intention de faire ce travail inutile. Je me contente de préciser que notre droit contemporain, notre droit canadien et québécois, est organisé formellement. Telle est la conclusion de mon étude. Cette organisation formelle, que nous retrouvons avec des contenus et des modes d'opération très différents selon les institutions et les actes juridiques, ressemble à l'organisation formelle du langage. C'est ce que j'ai appelé la structure performative du langage juridique. Or, rien dans ce livre ne pose cette structure comme l'essence du droit, essence transcendante, anhistorique ou éternelle⁶.

6. LEGAULT, G.-A., *op. cit.*, p. 14, note 2, déjà citée.

Commentant la première partie de mon livre consacrée à l'exposé de certaines doctrines d'inspiration positiviste, M. Gombay précise : « Exposé cependant gouverné par une thèse. Selon notre auteur, le mouvement positiviste en philosophie du droit est poussé par une dynamique interne vers l'analyse du langage juridique ; or que ce soit là son vrai destin, les membres du mouvement lui-même ne l'ont pas encore *pleinement* reconnu⁷. » Cette formulation me laisse songeur. L'auteur voulait-il seulement décrire ce que je tente de faire dans cette première partie ou avait-il une critique à formuler ? Certains d'entre vous liront ce passage en retenant, d'une part, le rôle que joue le 'cependant' dans « Exposé cependant gouverné par une thèse » et, d'autre part, la division marquée par « Selon notre auteur » (l'exposition de la thèse) et « Or » (la critique). J'hésite à accepter cette interprétation non seulement parce que la critique est faible, mais aussi parce que les justifications ne prouvent rien. En effet, ces justifications se résument à ceci : Tant que les membres du mouvement positiviste n'auront pas pleinement reconnu la thèse que Legault défend (que je suis supposé défendre), cette thèse est inadmissible. Cette affirmation surprend encore plus lorsqu'on voit M. Gombay affirmer plus loin : « Qu'une analyse du langage soit ainsi l'aboutissement naturel d'une réflexion sur le droit, les membres de l'école positiviste l'ont bien aperçu⁸. » Certes M. Gombay pourrait soutenir qu'ils ne l'ont qu'aperçu, mais qu'ils ne l'ont pas pleinement reconnu. Or la thèse ne serait valable, selon lui, que dans le dernier cas. En fait, si la première partie de mon livre défend une thèse qui n'est pas prouvée, il devrait être facile de la critiquer. Mais voilà, défend-elle une thèse ?

Selon M. Gombay, je défends la thèse suivante : « Le mouvement positiviste en philosophie du droit est poussé par une dynamique interne vers l'analyse du langage juridique. » Deux expressions captent ici toute mon attention : celle de 'mouvement positiviste' et celle 'd'être poussé'. Ces expressions suggèrent que je conçois le positivisme en philosophie du droit comme une organisation, une école de pensée déjà structurée *a*

7. GOMBAY, A., art. cit., p. 309-310.

8. GOMBAY, A., art. cit., p. 311.

priori et que ce mouvement est contraint de s'épanouir d'après la logique interne de sa structure. C'est pourquoi le mouvement serait poussé par une dynamique interne. Or je ne défends cette thèse ni dans la première partie ni ailleurs⁹. Au contraire, comme je l'indique dans l'avant-propos et comme je le précise dans l'introduction, la première partie vise deux objectifs : présenter les résultats des analyses antérieures, mais de façon critique afin de situer les problèmes à résoudre par la structure performative¹⁰.

Ainsi M. Gombay ne dit rien ou presque rien sur le développement de la première partie. Après un commentaire sur Kelsen, il présente les raisons qui, selon lui, me conduisent à utiliser un modèle issu de la philosophie du langage. Sur ma critique de Kelsen, il dit : « Ainsi le 'modèle' proposé par Kelsen (loi = norme prévoyant sanction) s'avère — selon Legault — défectueux parce qu'il implique un primat du pénal par rapport au civil . . .¹¹ » Encore une fois, le raisonnement de M. Gombay est faux. En effet, il confond les caractéristiques du modèle kelsennien avec les raisons de son insuffisance. Le modèle de Kelsen est rejeté parce qu'entre autres, son concept de norme ne peut pas rendre compte des textes de la loi¹².

Les derniers commentaires de M. Gombay sur cette première partie ne sont pas de meilleure qualité. Les affirmations suivantes sont tellement erronées qu'il semble que l'auteur critique un autre livre que le mien. « Mais ce qui amène vraiment la théorie positiviste du droit à devenir une philosophie du langage juridique, c'est le problème de la validité¹³. » « Toutefois, selon Legault, ces analyses — même si elles sont justes — laissent sans réponse le problème fondamental : ces normes, ces règles, pourquoi déterminent-elles la conduite de ceux qui les observent¹⁴ ? » Il suffit de lire la première partie du livre pour comprendre que le problème de la validité, important pour Kelsen, n'est plus une préoccu-

9. J'affirme le contraire de cette thèse à la page 191.

10. LEGAULT, G.-A., *op. cit.*, p. 27.

11. GOMBAY, A., *art. cit.*, p. 310.

12. LEGAULT, G.-A., *op. cit.*, p. 40, 46, 79, 125, 191 et d'autres.

13. GOMBAY, A., *art. cit.*, p. 310.

14. GOMBAY, A., *art. cit.*, p. 310-311.

pation première pour Ross et d'autres auteurs. Dois-je préciser et souligner que le problème de la validité du droit n'est pas le problème fondamental de ce livre, pas plus qu'il n'explique pourquoi la philosophie du droit s'oriente vers une philosophie du langage ? De plus, la lecture de cette partie montre clairement que les modèles d'intelligibilité présentés par Kelsen, Ross, Olivècrona, Hedenius et Hart sont insuffisants. Comment puis-je alors les trouver justes ? Il ne faut pas se méprendre. Ces théories ne sont pas insuffisantes parce qu'elles ne donnent pas de réponse à la question de la validité, comme le prétend M. Gombay. Elles sont insuffisantes parce que, d'une part, ces auteurs ne peuvent expliquer le langage juridique, celui des codes civil et pénal, et parce que, d'autre part, ils ne peuvent rendre compte de l'utilisation de formules juridiques par les tribunaux et les citoyens au niveau des actes juridiques. Ainsi, ce qui échappe à l'analyse de ces auteurs, c'est le langage juridique et son application.

L'objet même de notre étude, le droit, qui se concrétise dans des textes, exige qu'on passe par l'analyse du langage. Voilà pourquoi un modèle issu de l'analyse du langage peut nous être utile. En effet, comment expliquer le langage des lois sans une théorie du langage ? Comment expliquer les actes juridiques tels le jugement, le contrat, la législation sans prendre en considération le rôle de l'émetteur, celui du receveur et celui du langage ? Le lecteur retrouve toutes ces raisons aux pages 157 et 158 de mon livre. Malheureusement, celui qui n'a pas lu ces pages et qui retient la citation¹⁵ que M. Gombay présente comme étant la seule justification de ma part pour utiliser un modèle issu de l'analyse du langage, celui-là est induit en erreur.

Les commentaires de M. Gombay sur la deuxième partie du livre sont très rares. Après un bref résumé de la problématique de la philosophie du langage, il affirme : « Legault consacre de longues pages à une discussion, souvent très minutieuse, de ces questions et de la question plus générale de ce qui est requis pour la réussite d'un acte de parole¹⁶. » À ceux qui ne sont pas initiés à la philosophie

15. GOMBAY, A., art. cit., p. 311.

16. GOMBAY, A., art. cit., p. 312.

du langage et à la manière qu'ont les philosophes du langage d'étudier la promesse par exemple, je conseille de lire J.L. Austin et particulièrement J. Searle. Vous constaterez alors que non seulement l'étude minutieuse de ces auteurs exige un vocabulaire et un mode d'expression particuliers, mais encore que la transformation de ces interprétations oblige un auteur à discuter sur le même terrain, avec les mêmes expressions. Ainsi, ce qui apparaît à M. Gombay comme du « charabia »¹⁷ (notez bien qu'il cite alors un passage provenant de la deuxième partie et qu'il le présente hors de tout contexte) s'avère une réponse à la classification même de J. Searle. Certes on peut critiquer les philosophes du langage et évaluer que leur mode d'expression symbolique E et R, que les expressions « E croit p », « E croit a dans l'intérêt de R », etc., ne sont pas justifiables. Mais pour faire une telle critique, il ne suffit pas de citer un texte et de laisser au lecteur la tâche de trouver les critères d'évaluation à partir de cette seule citation. Cette manière de procéder ne constitue ni une preuve empirique ni une forme d'argumentation rationnelle, mais elle relève plutôt du style publicitaire et de la démagogie.

Nous arrivons maintenant aux commentaires sur la troisième partie de mon livre, « la plus intéressante de l'ouvrage¹⁸ » affirme M. Gombay, sans qu'on puisse savoir pourquoi il la juge ainsi. Évidemment, la troisième partie est la plus cruciale, car c'est le moment de vérité. Alors que la première partie a situé les principales difficultés rencontrées par les théories antérieures, difficultés que les auteurs n'ont pas surmontées, et que la deuxième partie a développé un modèle de structure performative, il s'agit de savoir maintenant si cette structure performative peut être utile pour décrire le droit. Qu'en pense M. Gombay ? « Donc le livre de Legault est souvent instructif. Cependant il n'est pas une réussite. Pourquoi ? Tout d'abord et centralement, Legault n'établit pas ce qu'il pense avoir établi¹⁹. » Le raisonnement de M. Gombay, raisonnement qui fonde ce jugement catégorique « Legault ne l'établit en rien²⁰ », s'articule ainsi. Après la

17. GOMBAY, A., art. cit., p. 316.

18. GOMBAY, A., art. cit., p. 312.

19. GOMBAY, A., art. cit., p. 313.

20. GOMBAY, A., art. cit., p. 313.

description de mon prétendu modèle, suivent des commentaires sur l'impossibilité inhérente au projet. Ensuite à titre d'exemple, M. Gombay nous parle de l'analyse du faux prétexte, du meurtre, de l'homicide involontaire et de la punition. Ces exemples prouvent, selon lui, pourquoi le 'dessein' proposé par l'auteur n'est pas réussi. Suivons les étapes de ce raisonnement.

Selon M. Gombay, mon modèle d'intelligibilité du droit consiste à « démontrer que les *mêmes* conditions déterminent réussite et ratage d'un acte de parole (tel que la promesse) et réussite et ratage de *tout* acte proprement juridique²¹ ». Deux expressions attirent cette fois mon attention. Le mot 'même' que M. Gombay souligne dans l'expression « les *mêmes* conditions » et l'expression « d'*un* acte de parole ». Notez bien, cette fois, que je souligne le *un*. S'agit-il là de ma thèse ? Vous l'aurez sans doute deviné : NON. C'est pourquoi M. Gombay a tant de facilité à montrer l'impossibilité inhérente à ce projet qu'il vient d'inventer. Il a donc raison de dire : « Comment y parviendrait-il ? Ce n'est pas en dégageant l'affinité entre *certain*s actes de caractère juridique et la promesse qu'on arriverait à démontrer une vérité sur le droit, ou même le langage juridique, pris dans son ensemble²². » Mais je ne prétends pas que l'analyse de la promesse et des conditions qui déterminent la réussite ou le ratage de la promesse (un acte de parole) puisse servir à expliquer l'ensemble du droit. Au contraire, la promesse, la demande, le commandement ne sont que quelques actes de discours. Leurs conditions de réussite ne sont pas les mêmes, puisque les actes ne sont pas identiques. Par contre, chaque acte de discours est constitué d'une règle fondamentale performative, de règles de compétence, de règles d'objet et de règles de communication. Voilà ce que j'ai appelé la structure performative. Dans la troisième partie je procède donc à l'analyse des différents actes juridiques et je montre que ces actes comme les actes de discours sont organisés d'après les règles que je viens de mentionner. Or, de cela M. Gombay ne dit rien. Ce n'est pas la première fois que M. Gombay prend la partie pour le tout.

21. GOMBAY, A., art. cit., p. 313.

22. GOMBAY, A., art. cit., p. 313-314.

Déjà dans sa critique de l'introduction il avait confondu « qu'est-ce que le droit ? » avec « qu'est-ce qu'une loi ? » Ici, il confond les conditions d'un acte de parole (la promesse) et les conditions générales de tout acte de discours.

La troisième partie de mon livre montre donc comment la structure performative, telle que définie dans la deuxième partie, explique à la fois les phénomènes juridiques tels la législation, le jugement, la constitution et la réalité juridique, les faits et gestes des gens soumis au droit. Je n'ai pas l'intention de reprendre cette troisième partie, mais je désire préciser l'argumentation que j'y présente. D'une part, il ne faut pas oublier qu'un acte juridique peut s'interpréter soit comme un acte institutionnel, soit comme un acte posé par des individus. D'autre part, il ne faut pas oublier que, pour nombre d'auteurs, le droit civil et le droit pénal ne peuvent se comparer si ce n'est par le biais de la sanction. L'argumentation de la troisième partie tient compte de ces deux points. Elle commence par l'analyse du contrat afin de démontrer la structure performative appliquée par les individus. Les liens entre le contrat et la promesse font qu'il est facile de montrer non seulement la structure performative du contrat, mais encore que les mêmes conditions s'appliquent au contrat et à la promesse. Ainsi, la structure performative de *certain*s actes juridiques est presque identique, au niveau du contenu des règles, à celle de certains actes de discours. Afin de démontrer que la parole n'est pas nécessaire en droit civil pour réaliser un performatif, j'analyse donc l'acte juridique qu'est la prescription. Le même raisonnement qui a guidé l'analyse de ces actes en droit civil s'applique pour l'analyse du droit pénal. D'abord, il y a l'étude d'une situation où la parole est nécessaire : le faux prétexte, ensuite, celle de situations où elle ne l'est pas, le vol, le meurtre. L'analyse de la responsabilité civile et pénale démontre de nouveau comment les deux droits peuvent se comparer, ce qui n'était pas admis auparavant. Or cette comparaison peut se faire grâce à la structure performative de ces actes juridiques.

Or, M. Gombay affirme : « Il est symptomatique par exemple que le délit criminel que Legault étudie de plus près soit le faux prétexte. Bien sûr, le faux prétexte s'apparente à la

fausse promesse ; mais est-ce un délit typique²³ ? » Comme je viens de l'expliquer, l'étude du 'faux prétexte' n'est pas le symptôme d'une maladie, d'une erreur d'argumentation. Au contraire, son analyse montre que, même en droit pénal, il existe des délits où la parole est nécessaire. Ainsi le droit civil et le droit pénal ne sont pas si différents qu'on le pense. De plus, je n'ai pas choisi le faux prétexte parce qu'il s'apparente à la fausse promesse, car depuis quand une promesse est-elle fausse ? Si on veut comparer le faux prétexte à un acte de discours, il faut le comparer à l'affirmation fausse, non à la promesse. L'interrogation de M. Gombay, « est-ce un délit typique ? » en parlant du faux prétexte, suggère la critique suivante. On ne peut pas généraliser les conclusions de l'étude du faux prétexte aux autres délits criminels. Or cette critique de M. Gombay serait justifiée, selon lui, par mon analyse du meurtre, de l'homicide involontaire et de la punition. Qu'en est-il ?

L'analyse des actes juridiques relevant du droit pénal a été amorcée par l'étude du faux prétexte. J'ai expliqué plus haut les raisons qui motivent ce choix. Il ne faut pas oublier que le faux prétexte est un délit en droit pénal qui ressemble au vol. En fait, obtenir par faux prétexte quelque chose, c'est une manière plus subtile de voler. C'est pourquoi, compte tenu de ce qui fut démontré par l'analyse de la prescription en droit civil, compte tenu également de l'analyse du faux prétexte, il est possible de généraliser l'application de la structure performative aux autres délits tels le vol, le meurtre et l'homicide involontaire. Or, la structure performative, comme je l'ai précisé, comprend une règle fondamentale performative, des règles de capacité, des règles d'objet et des règles de communication. Omettant de dire quoi que ce soit sur les autres règles des actes juridiques, M. Gombay affirme : « Ainsi il (Legault) affirme sans broncher (414) que le meurtre est un acte de communication réussi, alors que l'homicide involontaire est un acte de communication raté. Vraiment ? Ou bien, page 504, Legault croit établir — encore une fois à partir de sa notion de communication — que la réhabilitation

23. GOMBAY, A., art. cit., p. 314.

du coupable est le seul but valable de la punition²⁴. » M. Gombay consacre donc son attention à la notion de communication, alors que je parle des règles d'un performatif et de certaines règles relatives à la communication. Encore une fois, M. Gombay transforme la partie en tout. Or, en droit pénal, *l'intention* joue un rôle important, puisque l'intention est transmise lors du délit. De plus, il n'y a pas de délit sans intention. C'est pourquoi j'affirme sans broncher à la page 414 : « Qu'il s'agisse du vol, du meurtre, de l'homicide involontaire, etc., ces actes rejoignent directement autrui, dans son corps ou dans ses biens. C'est pourquoi l'accomplissement des gestes revêt aussi la signification d'un acte de communication. En effet, lorsque le tribunal déclare l'individu coupable, il interprète les gestes accomplis comme un acte de communication véhiculant une intention malveillante à l'égard d'un autre. »

Au sujet de la dernière remarque de M. Gombay, sur la punition comme acte de communication, commentaire qui provient de mes remarques à la page 504, je dois avouer que je n'y comprends rien. Certes je parle bien de la punition à cet endroit, mais il n'y a aucune allusion à un modèle de la communication. Il ne faut pas oublier aussi que M. Gombay utilise ici des remarques de la conclusion qu'il confond avec l'argumentation de la troisième partie. De plus, je ne cherche nullement à ébranler le champion de la punition expiatoire ; au contraire, je constate, à partir de l'analyse du droit pénal, que le droit cherche effectivement à faire expier quelqu'un. C'est pourquoi j'affirme à la page 504 :

« Pourquoi incarcérer un individu pour un de ses actes ? La peine, l'emprisonnement, deviennent des moyens symboliques de réparation, puisqu'il ne s'agit pas d'une réparation matérielle au sens où les victimes de l'infraction recevraient quelque chose de matériel comme les victimes de la responsabilité civile. Cependant, l'incarcération demeure réparatrice, car il s'agit avant tout d'*expier* une faute individuelle. »

Comment M. Gombay a-t-il pu lire autrement ce passage ?

L'analyse critique de M. Gombay se termine avec

24. GOMBAY, A., art. cit., p. 314.

plusieurs commentaires sur la qualité de l'expression écrite du livre. J'avoue sincèrement que dans les 522 pages du livre, il y a sans doute des lacunes qui y nuisent. Cependant, j'aimerais souligner un point concernant la conclusion finale de M. Gombay. La question « Comment une maison de presse universitaire a-t-elle pu permettre la parution d'un tel texte ? » peut avoir deux significations. D'une part, le texte de l'auteur aurait dû être refusé ; d'autre part, la maison de presse universitaire aurait dû soigner davantage la qualité du texte. À quoi servent tous ces comités de lecture et de révision, sinon à donner au public un livre de meilleure qualité possible ? Mais dans certains cas, certaines personnes ont la responsabilité d'intervenir pour améliorer la qualité d'un manuscrit avant qu'il soit soumis à une maison d'édition. Je songe ici particulièrement aux manuscrits qui, comme le mien, sont des thèses de doctorat. À quoi sert donc le jury ? Ne doit-il pas suggérer des corrections mineures ou majeures si c'est nécessaire ? Or, M. Gombay était un des membres du jury qui a évalué ma thèse. Jamais il ne m'a remis cette liste d'erreurs que j'aurais pu corriger, alors que je la lui ai demandée verbalement après la soutenance et par écrit ensuite.

Certes, M. Gombay peut se demander : « Comment une maison de presse universitaire a-t-elle pu permettre la parution d'un tel texte ? » De mon côté je me demande : « Comment la revue *Philosophiques* peut-elle publier comme Étude critique un texte tel que celui de M. Gombay et obliger (car qui ne dit mot, consent) un auteur à répondre dans un nombre limité de pages à une critique qui est loin de faire avancer la discussion philosophique et la qualité de la réflexion en philosophie ? »

Collège Bois de Boulogne.

Dix années d'études canadokantiennes (1968-1978)

Pierre Laberge

Volume 5, numéro 2, octobre 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203104ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203104ar>

[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

Laberge, P. (1978). Dix années d'études canadokantiennes (1968-1978). *Philosophiques*, 5 (2), 331–380. <https://doi.org/10.7202/203104ar>

DIX ANNÉES D'ÉTUDES CANADOKANTIENNES

(1968-1978)

par Pierre Laberge

Si le bulletin était une opération publicitaire, je donnerais des *Canadiana* kantien des vingt-cinq dernières années (articles mis à part) la liste suivante¹ :

- 1- A.R.C. Duncan (*Queen's*), *Practical Reason and Morality. A Study of Immanuel Kant's Foundations for the Metaphysics of Morals*, London, Thomas Nelson and Sons Ltd, 1957, XVIII, 182 p.
- 2- Kant, *On History*, edited with an introduction by L.W. Beck, translated by L.W. Beck, R.E. Anchor and E.L. Fackenheim (*Toronto*), Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1957, XXXII, 154 p.
- 3- Mary J. Gregor (*York*), *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, with a foreword by H.J. Paton, Oxford, Basil Blackwell, 1963, XV, 208 p.
- 4- Kant, *The Doctrine of Virtue, Part II of the Metaphysic of Morals*, translated with an introduction and notes by Mary J. Gregor (*York*), foreword by H.J. Paton, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971, XXXVI, 174 p. First published by Harper and Row, 1964.
- 5- Jonathan Bennett (*U.B.C.*), *Kant's Analytic*, Cambridge at the University Press, 1966, XVI, 251 p.
- 6- D.P. Dryer (*Toronto*), *Kant's Solution for Verification in Metaphysics*, London, George Allen and Unwin, 1966, 530 p.

1. Le nom propre entre parenthèses est celui de l'université canadienne où l'auteur enseigne aujourd'hui ou enseignait avant de quitter le Canada.

- 7- T.C. Williams (*Guelph*), *The Concept of the Categorical Imperative. A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory*, Oxford at the Clarendon Press, 1968, XI, 142 p.
- 8- Edited by Terence Penelhum (*Calgary*) and J.J. MacIntosh (*Calgary*), *The first Critique : Reflections on Kant's Critique of Pure Reason*, Belmont, Wasdworth Publishing, 1969, VIII, 146 p.
- 9- Henri Declève (*Laval*), *Heidegger et Kant*, ds *Phænomenologica* (40), La Haye, Nijhoff, 1970, IX, 380 p.
- 10- J.A. May (?), *Kant's Concept of Geography and its relation to recent geographical thought*, ds *University of Toronto Department of Geography Research Publications* (4), University of Toronto Press, 1970, XI, 281.
- 11- J.D. McFarland (*York*), *Kant's Concept of Teleology*, University of Edinburgh Press, 1970, IX, 150 p.
- 12- Olivier Reboul (*Montréal*), *Kant et le problème du mal*, préface de Paul Ricœur, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971, XVIII, 272 p.
- 13- Frederick P. Van de Pitte (*Alberta*), *Kant as philosophical Anthropologist*, The Hague, Nijhoff, 1971, X, 120 p.
- 14- Bernard Carnois (*Montréal*), *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, ds *L'Ordre philosophique*, collection dirigée par Paul Ricœur et François Wahl, Paris, Seuil, 1973, 221 p.
- 15- Michel Despland, (*Concordia*), *Kant on History and Religion*, with a translation of « *On the failure of all attempted philosophical theodicies* », Montreal and London, McGill-Queen's University Press, 1973, 355 p.
- 16- Pierre Laberge (*Ottawa*), *La théologie kantienne précritique*, ds *Collection Philosophica* (2), Éditions de l'Université d'Ottawa, 1973, 192 p.
- 17- Jonathan Bennet (*U.B.C.*) *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, 1974, XI, 291 p.

- 18- Olivier Reboul (*Montréal*), *Nietzsche critique de Kant*, Presses Universitaires de France, 1974, 170 p.
- 19- Kant, *Anthropology from a pragmatic point of view*, translated with an introduction and notes by Mary J. Gregor (*York*), The Hague, Nijhoff, 1974, XXVII, 210 p.
- 20- Kant, *Logic*, translated with an introduction by Robert S. Hartman and Wolfgang Schwarz (*Hamilton*), Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1974, CXV, 164 p.
- 21- Édités par Pierre Laberge, François Duchesneau et Brian E. Morrissey (*tous d'Ottawa*), *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions anglo-américaine et continentale tenu du 10 au 14 octobre 1974*, avec préface de P. Laberge ds *Collection Philosophica* (5), Éditions de l'Université d'Ottawa, 1976, XV, 541 p.

J'utiliserais alors une définition « latitudinaire » du canadianisme. La définition « rigoriste » à laquelle je me rallierai exclut plutôt, d'une part, les titres 3, 4, 5 et 7, d'autre part, les titres 9, 12 et 18. En effet, les professeurs Gregor, Bennett et Williams n'enseignaient pas encore dans une université canadienne lors de la parution des titres 3, 4, 5 et 7. Quant aux professeurs Declève et Reboul (titres 9, 12 et 18), je suis de ceux qui regrettent qu'ils n'y enseignent plus². Par ailleurs, aucun de ces professeurs n'était citoyen canadien lors de la parution des titres exclus. Je soupçonne les titres 10 et 20 de répondre à ma définition rigoriste. Je les retiens donc.

On admettra que la contribution canadienne des vingt-cinq dernières années demeure imposante même après ces coupures. Ce bulletin s'en tiendra donc à la contribution canadienne des *dix* dernières années, passant ainsi sous silence les ouvrages importants de Duncan (titre 1)³ et Dryer (titre 6). De ce sous-ensemble, j'omettrai encore les traductions (titres 19 et 20), les éditions de recueil d'articles ou d'actes de congrès (titres 8 et 21), enfin les titres 14 et 16, le second pour une raison évidente, l'un et l'autre parce que les lecteurs

2. Sur le livre de Reboul, voir mon étude critique *Kant et le problème du mal* dans *Dialogue*, XIV (1975), p. 319 à 331.

3. Sur la thèse de Duncan, voir mon article « *Comprenons-nous enfin le sens de la formule de l'impératif catégorique ?* » dans *Les Études philosophiques*, (1978), p. 273 à 289.

de la revue *Philosophiques* les connaissent déjà par les études critiques qui leur ont été consacrées⁴.

J'aurai donc retenu les titres de May, McFarland, Van de Pitte, Despland et le second titre de Bennett (titres 10, 11, 13, 15 et 17). L'ordre de ma liste se sera révélé ensuite le plus naturel à suivre à une inversion près, celle des titres 10 et 11. La thèse Erdmann-Van de Pitte sur l'origine du cours d'*Anthropologie* invitait, en effet, à faire immédiatement précéder le livre de Van de Pitte sur l'anthropologie kantienne (titre 13) par celui de May sur la géographie kantienne (titre 10).

J'aimerais au départ faire trois remarques.

1. Un bulletin n'est pas une suite d'études critiques. On ne peut donc lui reprocher la négligence de chapitres entiers de tel ou tel ouvrage. Pour ma part, j'ai surtout visé à mettre en relief ce que chaque ouvrage apporte comme *stratégie* originale : l'étude de la téléologie kantienne à partir de Hume, celle du concept contemporain de géographie à partir du concept kantien (et retour !), celle de la *Religion* à partir des opuscules d'histoire, la stratégie de Bennett par rapport à celle d'Heimsæth. J'ai même eu l'audace de proposer une stratégie dont, à mon sens, pourrait profiter qui voudrait s'en prendre à la deuxième difficulté rencontrée par le professeur Van de Pitte.
2. Je me suis adressé, en même temps qu'au spécialiste, au lecteur d'une revue générale de philosophie. J'ai donc pris sur moi de développer parfois un point ou l'autre plus que ne le faisait l'auteur. À cause de l'ignorance du « grand public » philosophique à l'égard de la géographie de Kant, j'ai même jugé utile de résumer les résultats des travaux pertinents d'Adickes. Elle était trop belle l'occasion d'une des rares études de la géographie de Kant !
3. Mon petit doigt me dit que les livres de McFarland, May, Van de Pitte et Despland sont des versions remaniées de dissertation doctorale. Je recommande fortement la lecture

4. *Philosophiques*, volume 1, numéro 2 (1974), p. 83 à 94 (sur mon livre), p. 95 à 110 (livre de Carnois). J'aime beaucoup le compte rendu du livre de Carnois par Louis Guillermit dans *Revue Philosophique*, (1974), p. 181-183, le compte rendu du mien par Gérard Lebrun dans *Dialogue*, XIV (1975), p. 686 à 693.

du premier et du dernier. Je recommande inconditionnellement la lecture de Bennett, même si je n'ai peut-être pas toujours réussi à réprimer les sautes d'humeur qu'elle a provoquées chez moi⁵.

I- Qu'il ne peut y avoir, selon Kant, de Newton du brin d'herbe et pourquoi. À propos du livre de J.D. McFarland

Les quelques vingt dernières années ont marqué une renaissance des études consacrées à la *Critique de la faculté de juger*. Qu'on pense, par exemple, en pays francophones, à la traduction de Philonenko⁶, à celle donnée par Guillermit de la première *Introduction*⁷, aux livres de Taminiaux et Lebrun⁸ et, en Allemagne, à la reproduction en fac-similé du manuscrit de la première *Introduction*⁹, aux livres de Biemel, Trebels, Duesing, Bartuschat¹⁰, à la réédition du livre publié par Baeumler en 1923¹¹. Sans oublier les importants travaux de

5. Je cite Kant d'après l'édition de l'*Académie de Berlin* (KGS), à l'exception de certains cours, de la *Critique de la raison pure* que je cite d'après la première (A) ou la seconde édition (B), de la *Critique de la faculté de juger* que je cite d'après le numéro du paragraphe. J'indiquerai les traductions adoptées. Je dis tout de suite que j'utilise la traduction Tremesaygues-Pacaud (T.P.), P.U.F., 1965 pour la première *Critique* (à quelques légères retouches près). Je donne dans le texte même du bulletin la référence aux première et troisième *Critiques* de même qu'à l'auteur étudié.
6. Paris, Vrin, 1965.
7. Paris, Vrin, 1968. De GUILLERMIT aussi *Esthétique et Critique* dans *Sinnlichkeit und Verstand*, herausgegeben von Hans Wagner, Bonn, Bouvier, 1976, p. 123 à 140.
8. — Jacques TAMINIAUX, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, The Hague, Nijhoff, 1967, IX, 274.
— Gérard LEBRUN, *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la « Critique de la faculté de juger »*, Paris, Armand Colin, 1970, 517 p.
9. Immanuel KANT, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft — Faksimile und Transkription*, herausgegeben von Norbert Hinske, Wolfgang Müller-Lauter, Michæl Theunissen, Stuttgart Bad-Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1965.
10. — Walter BIEMEL, *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst, Kantstudien Ergänzungsbefte* (77), Kölner Universitäts-Verlag, 1959, 200 p.
— Andreas Heinrich TREBELS, *Einbildungskraft und Spiel. Untersuchungen zur Kantischen Ästhetik, Kantstudien E. hefte* (93), Bonn, Bouvier, 1967, 231 p.
— Klaus DÜSING, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Kantstudien E. Hefte* (96), Bonn, Bouvier, 1968, 243 p.
— Wolfgang BARTUSCHAT, *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft, Philosophische Abhandlungen* (43), Frankfurt a.M., Klostermann, 1972, 271 p.
11. Alfred BAEUMLER, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, 355 p. Autrefois : *Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik. I. Band.*

Giorgio Tonelli¹². Il est jusqu'au discret silence anglo-américain en la matière qui fut rompu en 1970 par le *Kant's Concept of Teleology* de J.D. McFarland.

Disons tout de suite que le beau livre du professeur de York met entre parenthèses la téléologie morale et, par conséquent, ses répercussions sur la téléologie physique, autrement dit la doctrine de la « fin ultime » (*Endzweck*) et, par conséquent, son rôle dans la détermination de la « fin dernière » (*letzter Zweck*) de la nature¹³. Il n'a donc pas pour objet la téléologie en général, ni même toute la téléologie physique, puisque le problème de la finalité externe a partie liée avec celui de la « fin dernière » et par là avec la téléologie morale. Je ne pense donc pas trahir l'intention de l'auteur en suggérant qu'il aurait pu intituler son livre *Le concept kantien de la finalité interne*, c'est-à-dire de cette finalité à l'hypothèse de laquelle l'organisme végétal et animal nous accule.

La construction du livre est impeccable. Ses deux chapitres essentiels, le sixième *The Analytic of Teleological Judgment* et le septième *The Dialectic of Teleological Judgment*, offrent un commentaire des paragraphes de la troisième *Critique* (à l'étrange exception des §§ 79 à 81) où Kant développe le « principe du jugement concernant la finalité interne dans les êtres organisés » et trace les limites qu'il lui faut et qu'il lui suffit de respecter pour éviter tout conflit avec le principe mécaniste. Il convenait alors de consacrer le cinquième chapitre aux paragraphes IV et V de la seconde *Introduction*, c'est-à-dire au principe transcendantal de la faculté de juger selon lequel nous nous représentons la nature comme formellement finale, « comme si le fondement de l'unité du divers de ses lois empiriques était contenu dans un entendement¹⁴ ». Le principe transcendantal de la faculté de juger s'identifie, en effet, selon le professeur de York, à celui de la recherche scientifique (p. 75) — d'abord de l'induction (p. 10, 69),

12. — Giorgio TONELLI, *La formazione del testo della « Kritik der Urteilskraft »* ds *Revue Internationale de Philosophie*, (1954), p. 423 à 448.

— Giorgio TONELLI, *Kant, d'all'estetica metafisica all'estetica psicempirica*, Turin, 1955.

— Giorgio TONELLI, *Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmäßigkeit in der K. der U.*, dans *Kantstudien*, 49 (1957-58), p. 154 à 166.

13. J'emprunte cette traduction à Éric WEIL, *Problèmes kantien*s, Paris, Vrin, 1970, p. 82.

14. *Critique de la faculté de juger*, K.G.S. V, p. 181. Je traduis.

ensuite de la systématisation (p. 23) — recherche à l'occasion de laquelle nous nous heurtons à des êtres organisés et donc réfractaires à l'explication mécaniste (p. 95), pour alors glisser dans la dialectique naturelle de la faculté de juger téléologique.

On comprend sans peine à partir de là que les deux premiers chapitres nous fassent remonter aux sources du principe transcendantal de la faculté de juger, à savoir « au principe régulateur de l'unité systématique de toute connaissance de la nature » (B702) et à l'Idée *rationnelle* de Dieu comme « analogon d'un schème de la sensibilité » (B693). Que le quatrième chapitre nous entretienne des premières esquisses du « principe du jugement concernant la finalité interne », surtout de celle qui se dégage de la controverse (1785-1788) de Kant avec Georg Forster, n'étonne pas davantage.

Seul le troisième chapitre surprendra peut-être le lecteur francophone. Il nous livre l'ébauche reprise ça et là par la suite d'une mise en perspective de la conception kantienne de l'étude du vivant par rapport à la conception *humienne* telle qu'elle se dégage des *Dialogues concerning natural Religion*. Qu'on n'interprète pas cette entreprise bien digne d'un ouvrage publié à l'*University of Edinburgh Press* comme le plus récent symptôme de cette sympathique métaobsession qui travaille le *Kantscholar* et qui consiste à prêter à la psychologie de Kant l'obsession de Hume ! Métaobsession dont le professeur McFarland n'est pas tout à fait dégagé, qui, après avoir trouvé dans la preuve de la deuxième analogie de l'expérience une première tentative de réfutation du scepticisme de Hume (ce qu'on peut lui consentir), en découvre une seconde (inefficace !) dans la déduction du principe transcendantal de la faculté de juger (p. 88) ! Non ! Il suffit cette fois-ci de faire *comme si* Kant avait relu les *Dialogues* avant de rédiger la deuxième partie de la *Critique de la faculté de juger*. Cette stratégie, on l'accordera, conduit à des résultats fort intéressants.

Soient, en effet, selon l'auteur (p. 55), les trois thèses humiennes suivantes :

- a) végétaux et animaux, puisqu'ils s'autoorganisent, ne peuvent être tenus pour des machines qui, comme telles, doivent leur organisation à quelque chose d'extérieur ;
- b) à l'instar des machines, végétaux et animaux ne résultent cependant pas d'une rencontre fortuite de lois mécaniques ;
- c) la cause de leur organisation n'est probablement pas sans analogie lointaine avec l'intelligence humaine. Trouvent-elles, demandons-nous, leurs parallèles chez Kant ?

Il faut répondre que les thèses *a* et *b* trouvent les leurs au § 65 de la troisième *Critique* selon lequel toute fin naturelle (*Naturzweck* à distinguer de *Zweck der Natur* !) est un être organisé et vice versa. D'une part, en effet, l'être organisé, en tant que fin *naturelle*, se distingue de la machine, produit de l'art. Les parties de celle-ci sont *pour* les unes les autres et le tout, les parties de celui-là sont *pour et par* les unes les autres et le tout. Celle-ci tient donc son unité de l'extérieur, celui-là de l'intérieur. D'autre part, l'être organisé en tant que fin naturelle ne résulte pas du hasard. Il se distingue par là de la belle forme des cristaux dont la finalité est idéale (§ 58).

Il est moins évident que l'auteur ait raison de percevoir (p. 126) au § 75 (de même qu'au § 65 éventuellement) l'écho de la thèse *c*. En effet, si la thèse *b* est incompatible avec « l'idéalisme de la finalité » ou le système d'Épicure et de Démocrite (§ 72), Hume n'échappe cependant pas au « réalisme de la finalité », d'espèce hylozoïste si on en juge à la manière dont Philon utilise la thèse *a* pour réfuter la physico-théologie de Cléanthe¹⁵, d'espèce théiste si on s'en tient à la thèse *c*. Or, au § 75, Kant dénonce explicitement un tel réalisme théiste de la finalité. Seules les bornes de notre raison (et les bornes kantiennees sont des limites B789) y sont tenues responsables de ce que nous sommes astreints à nous représenter comme intelligent le fondement de la possibilité de fins naturelles.

Quoi qu'il en soit, on ne saurait trop gré au professeur McFarland de nous avoir fait profiter de sa sensibilité bien compréhensible à la chose humaine. J'y vois pour ma part le

15. HUME, *Dialogues concerning natural Religion*, traduction Kemp Smith, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1947, p. 176-179.

grand mérite d'un livre qui en possède d'autres¹⁶ et auquel je ne reprocherai qu'un seul défaut : une moins grande sensibilité parfois à la chose kantienne. Il arrive à l'auteur de trop vite conclure que ce qui est de peu d'importance à ses yeux l'est également à ceux de Kant. Il ne soupçonne pas, par exemple, que puisse se cacher « *anything of philosophical significance* » (p. 80) sous l'octroi par la troisième *Critique* à la faculté de juger de la présupposition d'une unité de la nature que la première *Critique* attribuait à la raison. De même, l'examen par Kant des systèmes épicurien, spinoziste, hylozoïste et théiste de la finalité de la nature peut être négligé (p. 124). Négligeable aussi « *the detail of his (c'est-à-dire Kant's) elaborate account of the peculiar nature of the human understanding and the possible higher understanding with which he contrasts it* » (p. 126). Quand on sait que cet « *elaborate account* » appartient aux §§ 76 et 77, que Schelling écrivait du § 76 : « peut-être . . . n'a-t-on jamais ramassé autant de pensées profondes en si peu de pages que dans le § 76 de la *Critique de la faculté de juger* »¹⁷ et qu'enfin le § 77 nous explique l'essentiel, à savoir *en quoi* les bornes de notre raison doivent être tenues responsables de ce que nous sommes astreints à nous représenter comme intelligent le fondement de la possibilité de fins naturelles, il y a place pour une inquiétude a priori qui risque d'être confirmée par l'expérience !

Et, en effet, faute d'avoir pratiqué le détail du § 77, l'auteur précise mal à mon sens *de quoi* et *en quoi* les bornes de notre entendement sont responsables. Il suggère (p. 132) que nous sommes astreints à juger des êtres organisés à la lumière de la représentation d'une causalité intelligente parce que nous sommes incapables de les expliquer par le concours de causes mécaniques laissées à elles-mêmes. *Mais si les êtres organisés étaient des machines, nous serions réduits à la même impuissance et donc acculés à la même représentation. De quoi* les bornes de notre raison sont-elles alors responsables ? Non pas certes du fait

16. On appréciera, par exemple, la subtile analyse de la présupposition de la finalité formelle de la nature comme présupposition *maximale* de la non-fausseté de cette finalité, p. 86 à 89.

17. SCHELLING, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 122.

qu'il faut faire appel à l'horloger pour expliquer l'horloge, mais de celui qu'on ne peut se défaire de l'imagerie horlogère ou machiniste pour juger de la possibilité des êtres organisés qui ne sont pourtant — et nous le reconnaissons ! — ni horloges ni machines.

En quoi consiste cette responsabilité ? Non pas certes en cela que nous ne pouvons expliquer mécaniquement ce qui n'est pas agrégat, mais système ! Mais en ceci qu'à moins de se prendre pour un autre, c'est-à-dire pour un entendement qui a l'intuition des parties dans celle du tout, l'entendement fini discursif, qui va des parties au tout, trouve pour seul modèle de la dépendance des parties par rapport au tout celui de la dépendance des parties par rapport à la *représentation* du tout, donc par rapport à une fin¹⁸.

II- Que la géographie ne saurait qu'être enseignée et que, de toutes manières, Kant l'enseigna. À propos du livre de J. A. May

Il est deux choses, entre autres, que le philosophe n'apprend presque jamais sans surprise :

- 1) qu'il existe une épistomologie de la géographie¹⁹ ;
- 2) que Kant enseigna la géographie 48 fois²⁰, moins souvent certes que la logique (54 fois) et la métaphysique (49 fois), mais plus souvent que la morale (28 fois) et l'anthropologie (24 fois). Le géographe est ici mieux placé que le philosophe. D'une part, s'il lui est difficile de ne jamais s'interroger sur son métier, il lui est impossible, s'interrogeant ainsi, de ne pas être lui-même épistémologue de la géographie. D'autre part, sa fierté lui interdit d'ignorer que l'auteur de la *Critique de la raison pure* enseigna aussi la *Physische Geographie*.

18. Voir K. DUESING, *op. cit.* p. 86 à 99.

19. Sur le peu d'intérêt que suscite l'épistémologie de la géographie par rapport à celle de l'histoire, voir Paul VEYNE, *Comment on écrit l'histoire ? Essai d'épistémologie*, Paris, Seuil, 1971, p. 50, note.

20. Friedrich PAULSEN, *Immanuel Kant : His Life and Doctrine*, translated by J.E. Creighton and A. Lefevre, 2nd edition, New York, Scribner, 1902, p. 57-58.

N'était-il pas naturel dans ces conditions qu'un géographe songe à faire servir d'instrument à son épistémologie l'épistémologue qui servait déjà d'instrument à sa fierté ? Naturel, plus précisément, qu'une des très rares études sur la géographie kantienne soit publiée dans la collection *University of Toronto Department of Geography Research Publications* et, servant le propos d'un essai sur la nature et la différence de la géographie (chapitres VII à X du livre de May), s'attache à la détermination du *concept* kantien de géographie (chapitres IV à VI) ?

1. *La géographie et Kant*

En quoi la détermination du concept kantien de géographie peut-elle contribuer à celle du concept contemporain de géographie ? De trois manières, ai-je cru pouvoir induire d'une étude à mon goût trop avare de réponses explicites là-dessus.

1.1. Le champ de la géographie kantienne est *maximal*.

Il recouvre, par exemple, les champs contemporains de l'océanographie, de la géologie historique, de la sociologie comparée des religions (p. 153). D'où un avantage à le présenter comme *initial*, comme le champ trop vaste dont les frontières ne purent être défendues (p. 154).

1.2. Le concept kantien d'une géographie *populaire*, c'est-à-dire de vulgarisation, pourrait être *terminal*. Le géographe contemporain récupérera peut-être le champ du géographe Kant lorsqu'il aura renoncé à l'impossible *recherche en géographie* pour coïncider avec lui-même, avec le *professeur de géographie* qu'il ne saurait qu'être.

Il s'agit là, me semble-t-il, non pas de la thèse exclusive, mais du moins définitive de l'auteur sur la nature de la géographie, de la conclusion de sa conclusion²¹. Le géographe aurait été délogé de position en position. Sommé d'abandonner la géomorphologie aux géologues (p. 156), la biogéographie aux biologistes (p. 159 à 161), la géographie économique aux économistes (p. 162 à 169), la géographie urbaine aux

21. « Although the arguments set forth in this study lead to the conclusion that, aside from its traditional « popular » commitments, geography as a science will increasingly merge with other disciplines closely related to it . . . » (p. 253). Voir aussi p. 216-217, 219, 249-250.

sociologues (p. 166 à 169), il aurait tenté de définir la géographie comme « *generalising or law-finding science of spatial relations occurring among phenomena on the earth's surface* » (p. 187). Une telle science des relations spatiales en général s'avérerait malheureusement inutile et même nuisible. Au mieux, elle ferait double emploi avec les préoccupations spatiales des sciences biologiques et sociales. Au pire, en s'imposant, elle obligerait ces sciences au triste choix entre la théorie la plus abstraite et la myopie (p. 194). À la science monstrueuse des relations spatiales *überhaupt*, il faut donc préférer ici la biogéographie des biologistes, là la géographie économique des économistes, etc. Toute retraite vers l'autonomie scientifique est donc coupée au géographe. Lui restent en possible partage au plus (p. 209, 248) la synthèse régionale des recherches des autres (p. 239-240), plus modestement une synthèse à enseigner, la « *popular* » « *overview of the surface of the earth, the environment of man, which no specialized science can provide* » (p. 250).

Cette thèse sur la nature de la géographie appellerait sans doute une thèse parallèle sur la nature de l'histoire. L'histoire serait alors en voie, d'une part, d'être prise en charge par les sciences des autres, d'autre part, de se convertir ou bien en synthèse *périodique* ou bien en synthèse « *populaire* » du professeur d'histoire universelle. L'auteur mentionne d'ailleurs lui-même l'analogie région-période (p. 206-209).

1.3. Le concept rival de géographie qui se dégage de la classification des géographes Hettner et Hartshorne²² se veut kantien. Quoi de mieux qu'une détermination du concept kantien de géographie pour rabattre cette prétention ? (p. 238-240).

Hettner et Hartshorne reconnaissent une autonomie de la biogéographie, de la géographie économique, etc., comme *sciences spatiales* par rapport à la biologie, à l'économie, etc. Quoique différente de celle d'une géographie définie comme science des relations spatiales *en général* (géographie dont le triomphe ruinerait la *biogéographie*, la *géographie économique*, etc.), l'autonomie *des* géographies ne s'en avérerait pas moins,

22. « . . . the dominant American philosopher of geography of this century . . . » (p. 23).

et pour la même raison, inutile et même nuisible. Étrangère aussi, quoi qu'en aient Hettner et Hartshorne, au concept kantien de géographie. Si la géographie *in mente Kantii* privilégie la perspective spatiale, elle ne la monopolise cependant pas, car tout objet de science est spatio-temporel (p. 187-188, p. 222, p. 240) ! J'avoue n'avoir jamais lu Hettner ou Hartshorne. Mais peuvent-ils avoir écrit — ne serait-ce qu'entre les lignes ! — ce qu'ils devraient avoir écrit pour mériter ce second reproche de l'auteur, à savoir que, selon Kant, les objets des sciences autres que la géographie ne sont pas spatio-temporels ?

Délivrée de son autonomisme, la conception Hettner - Hartshorne deviendrait purement régionaliste (p. 240) et se ramènerait ainsi à la première des deux conceptions agréables à l'auteur²³.

2. La géographie de Kant

Mais c'est d'abord en *elle-même* que la détermination par J.A. May du concept kantien de géographie intéresse ce bulletin.

En matière de géographie kantienne, reconnaît l'auteur (p. 7), les travaux d'Erich Adickes²⁴ fournissent le point de départ obligé de toute recherche ultérieure. Je rappellerai donc d'abord les résultats du travail le plus récent d'Erich Adickes²⁵ pour mesurer ensuite ce que le livre de J.A. May apporte de nouveau.

2.1.1. Pour une étude du concept kantien de géographie, cinq textes au moins sont jugés pertinents par Adickes : a) l'*Ébauche et annonce d'un cours de géographie physique* de 1757 ; b) la section intitulée *Géographie physique* de l'*Annonce du programme des leçons*

23. Il est intéressant de noter que l'épistémologie de la géographie a connu quelque chose comme une controverse Hempel-Dray, mettant aux prises cette fois Fred K. Schaefer (disciple de G. Bergmann) et l'« exceptionnaliste » Hartshorne (p. 10 à 14, 187).

24. — *Kants Ansichten über Geschichte und Bau der Erde*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

— *Untersuchungen zu Kants physischer Geographie*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

— *Ein neu aufgefundenes Kollegheft nach Kants Vorlesung über physische Geographie*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1913.

— *Kant als Naturforscher, Band II*, Berlin, Walter de Gruyter, 1925, p. 373 à 406.

25. À savoir *Kant als Naturforscher*.

de M.E. Kant durant le semestre d'hiver 1765-1766 ; c) le dernier alinéa de l'opuscule *Des différentes races humaines*²⁶ (1775) ; d) la *Préface* à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798) ; e) l'*Introduction* à la *Géographie physique*.

2.1.2. Le cinquième de ces textes ne peut se réclamer de Kant au même titre que les autres. La *Géographie physique*, on le sait, a été publiée par Rink. En quoi consiste cette publication de 1802 ? L'immense labeur philologique d'Adickes a établi qu'elle résulte de la soudure opérée par Rink (responsable aussi de certaines coupures et de l'addition notamment des §§ 11 et 14²⁷), au point de rencontre des §§ 52 et 53²⁸, d'une copie de notes d'étudiants prises au cours de *Géographie physique* du Sommersemester de 1775 et d'une copie légèrement retouchée par Kant de ses propres notes de jeune *Dozent*, donc *d'avant* 1760²⁹ ! Les 52 premiers paragraphes — et du même coup notre *Introduction* ! — sont donc plus éloignés des *ipsissima verba* de Kant que la seconde partie du texte.

2.1.3. À travers ces cinq textes, Kant confie à la géographie physique une fonction non géographique³⁰. Au passage, une fonction *ancillaire* par rapport à l'histoire : la géographie physique « qui contient la relation naturelle de tous les continents et de toutes les mers, et la raison de leur liaison, est le véritable fondement de toute l'histoire, sans lequel elle ne se distingue guère d'un conte³¹ ». Mais surtout, une fonction pédagogique et plus largement, semblable en cela à celle du cours d'*Anthropologie*, « propédeutique à la connaissance du monde³² ». D'une part, en effet, l'enseignement de la géographie peut pallier à cette « grave négligence de la jeunesse studieuse » qui « consiste principalement en ce qu'elle apprend d'abord à *raisonner* (*vernünfteln*) sans posséder les connaissances historiques suffisantes qui peuvent remplacer l'expérience³³ ». D'autre part, il fournit « pour la conversation

26. K.G.S. II, p. 443. Non traduit par Piobetta !

27. ADICKEN, *op. cit.*, p. 399.

28. *Ibid.*, p. 373, 401.

29. *Ibid.*, p. 373 à 377.

30. Je résume ici les pages 377 à 388 d'Adickes.

31. *Annonce du programme des leçons* . . . , K.G.S. II, p. 312, traduction Michel Fichant, Paris, Vrin, 1966, p. 75.

32. K.G.S. II, p. 443 : « . . . die Vorübung in der Kenntnis der Welt . . . » Je traduis.

33. *Annonce du programme des leçons* . . . , K.G.S. II, p. 312, tr. Fichant, p. 75.

en société une grande diversité de connaissances agréables et instructives, faciles à comprendre³⁴ », et rend utile la lecture des journaux³⁵. Sans la géographie, les voyages ne réussissent qu'à faire *voir* le monde ; grâce au concept architectonique qu'elle assure, ils le font *connaître*³⁶.

2.1.4. Le cours de *Géographie physique*, on l'aura compris, est un cours *populaire*³⁷ au sens de l'*Aufklärung*, un cours de vulgarisation. Déjà, l'*Ébauche et annonce* de 1757 rapprochait le professeur de géographie du voyageur curieux plutôt que du physicien exact³⁸.

2.1.5. Le cours de *Géographie physique* se distingue toutefois du cours d'*Anthropologie* dont il partage la fonction « propédeutique à la connaissance du monde » et le style populaire. Tandis que le second s'inquiète d'une connaissance pragmatique du monde, « de ce que l'homme, en tant qu'être de libre activité, fait ou peut et doit faire de lui-même », le premier vise une connaissance théorique du monde, « de ce que la *nature* fait de l'homme³⁹. »

2.1.6. Quant aux distinctions du § 4 de l'*Introduction* entre a) la division logique ou selon les concepts et la division physique ou selon l'espace et le temps, b) la géographie comme description (*Beschreibung*) selon l'espace et l'histoire comme description selon le temps, c) entre la description de la nature (*Naturbeschreibung*) et l'histoire de la nature (*Naturgeschichte*), quant aussi à la thèse selon laquelle l'histoire est une « géographie continuée⁴⁰ », Adickes estime inutile d'y prêter plus qu'une attention distraite, compte tenu de l'incertitude du texte⁴¹.

2.2. Le travail d'Adickes obéit à deux maximes. *Primo* : s'en tenir, dans toute la mesure du possible, au concept kantien

34. *Ibid.*, p. 312, tr. p. 76.

35. *Géographie physique*, K.G.S. IX, p. 163.

36. *Ibid.*, p. 157-158.

37. ADICKES, *op. cit.*, p. 390-394.

38. *Ébauche et annonce* . . . , K.G.S. II, p. 3.

39. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, VII, p. 119, traduction Michel Foucault, Paris, Vrin, 1964, p. 11.

40. *Géographie physique*, IX, p. 159 à 161.

41. ADICKES, *op. cit.*, p. 394-395.

d'un *cours* de géographie⁴². *Secundo* se méfier de l'*Introduction* à la *Géographie physique* et s'appuyer surtout sur les quatre premiers textes. À ses risques et périls, J.A. May a plutôt consacré ses chapitres IV à VI, (à l'exception du premier tiers du chapitre VI qui complète Adickes par la mention des vertus pédagogiques prêtées par Kant à l'enseignement *préuniversitaire* de la géographie⁴³), à l'étude du concept kantien de géographie ut « *research discipline* » (p. 95). Et ce, sur le mode d'un « *loose commentary* » (p. 84) de l'*Introduction* publiée par Rink dont il donne en appendice une utile traduction anglaise.

2.2.1. Des caractéristiques de la géographie kantienne « de recherche » relevées par l'auteur, je retiens les suivantes :

- a) La géographie, selon Kant, ne s'occupe que de la surface de la terre, l'atmosphère y comprise (qu'on pense à la théorie des vents !⁴⁴). Elle n'est donc ni physique de l'intérieur de la terre, ni astronomie (p. 84-90).
- b) La géographie, selon Kant, n'est pas une science rationnelle comme les mathématiques et la philosophie (ou métaphysique au sens large : physique et psychologie rationnelles), mais une science empirique comme l'anthropologie (p. 94)⁴⁵. Elle n'est pas davantage une science théorique comme la physique (p. 106). Elle s'en distingue, entre autres traits, parce qu'elle est « *rough* » et non « *exact* » au sens de la *Logique*⁴⁶ de Kant (p. 101), parce qu'elle est plus attentive à la différence qu'à la ressemblance (p. 143) et parce que ses lois ne sont pas universelles. En effet, à l'encontre des corps et des mouvements, bancs de sable et

42. *Ibid.*, p. 387. Après avoir présenté la fonction non géographique de la géographie, Adickes ajoute, en effet, que cette fonction n'est pas confiée à la géographie prise *simpliciter*, mais à son enseignement.

43. *Pädagogik*, K.G.S. IX, p. 476, traduction A. Philonenko sous le titre *Réflexions sur l'éducation*, Paris, Vrin, 1974, p. 118.

44. Sans oublier les épidémies ! *Avis aux médecins*, K.G.S. VIII, p. 6.

45. Cette division fait grincer des dents ! Elle est un mixte de la division des sciences développée dans l'*Architectonique de la raison pure* (B863 à 877) et de la division suggérée par le deuxième paragraphe de l'*Introduction* à la *Géographie physique*. Sur l'exemple des différentes divisions du concept de finalité à l'intérieur de la troisième *Critique*, Giorgio Tonelli (voir note 7) a déjà montré les dangers de ces mixtes. Par ailleurs l'*Architectonique de la raison pure* n'identifie ni la métaphysique (au sens large ou non) à la physique et à la psychologie rationnelles, ni la philosophie à la métaphysique.

46. *Logique*, K.G.S. IX, p. 54. « Vague » et « exact », traduit L. Guillermit, Paris, Vrin, seconde édition revue et augmentée, 1970, p. 60.

courants maritimes ne s'observent que dans certaines parties de l'espace et disparaissent après un certain temps (p. 96-97).

- c) Quoique empirique, la géographie, selon Kant, se distingue de l'histoire et de l'histoire de la nature. La géographie est ontologiquement première par rapport à l'histoire, mais en dépend du point de vue épistémologique (p. 118-130).
- d) Quoique empirique, la géographie se distingue de l'anthropologie comme le sens externe du sens interne, enseigne⁴⁷ l'*Introduction* à la *Géographie physique* (p. 108). Plus précisément (p. 113-115), se distingue-t-elle de l'« anthropologie du point de vue pragmatique », puisque, soucieuse de ce que la nature fait de l'homme » plus que « de ce que l'homme . . . fait ou peut et doit faire de lui-même », elle recoupe en partie l'anthropologie « physiologique »⁴⁸.

2.2.2. Malgré l'intérêt de certains éléments de cette construction (je pense, par exemple à la durabilité comparée des objets de la géographie et de la physique), il aurait mieux valu s'en tenir à la première maxime d'Adickes. Qu'il n'y ait pas eu pour Kant de géographie qu'enseignée, voilà qui trouvera preneur. Mais Kant ne *thématise* jamais le concept de la géographie, *si ce n'est comme discipline d'enseignement* ! La géographie qu'en 1775 il oppose à la physique appartient à l'« idée » qu'il se fait d'un « enseignement scolaire utile⁴⁹ ». Il ne compare pas la géographie à la physique comme on comparerait la physique à la chimie ! En un mot, l'octroi des caractéristiques *a* à *d* au concept kantien d'une géographie « de recherche » touche à l'infalsifiabilité textuelle. Je ne comprends pas que l'auteur s'y soit attardé qui, dans les conclusions épistémologiques de son ouvrage, désespère d'une autre géographie que celle pratiquée par le *galanter Magister*.

2.2.3. Les caractéristiques *c* et *d* appellent chacune une remarque supplémentaire. Comme la caractéristique *d* dans sa première formulation, la caractéristique *c* a été prélevée sur le seul § 4 de l'*Introduction*.

47. *Géographie physique*, K.G.S. IX, p. 165-157.

48. Terminologie de *Anthropologie du point de vue pragmatique*, K.G.S. VIII, p. 119, tr. Foucault, p. 11.

49. K.G.S. II, p. 443. Je traduis et souligne.

Il faut encore préférer la prudence d'Adickes, celle, cette fois-ci, de sa seconde maxime. La mise au point, par exemple, de l'importante distinction entre description de la nature et histoire de la nature profiterait sans doute davantage d'une minutieuse étude de la controverse Kant - Forster sur le concept de race humaine.

2.2.4. Dans sa formulation la plus précise, la caractéristique *d* est embarrassante. Elle rappelle la distinction entre la géographie et l'anthropologie qu'Adickes tirait de la *Préface* à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*. À une nuance près cependant. Il ne s'agissait sans doute pas pour Adickes de situer par rapport à quoi que ce soit le concept kantien d'une géographie « de recherche ». Malgré cela, la distinction a pour effet (May l'a mieux vu qu'Adickes !) de pousser la géographie du côté de l'anthropologie « physiologique ». Dans ce voisinage sévère, la géographie semble entretenir avec l'« anthropologie du point de vue pragmatique » les relations qu'en 1775 la physique entretenait avec la géographie « pragmatique⁵⁰ ». D'où la tentation de comparer la géographie à la physique comme la physique à la chimie. On se souviendra cependant qu'il y a « pragmatique » et « pragmatique ». « Pragmatique » d'abord au sens où l'entend la première *Anthropologie Starke* et l'*Anthropologie Dobna - Wundlacken*⁵¹. On dit alors « pragmatique » tout ce qui enseigne comment utiliser les hommes selon son intention et procure ainsi, selon le *Fondement de la métaphysique des mœurs*, la « prudence mondaine » (*Weltklugheit*⁵²). « Pragmatique » ensuite au sens de la *Préface* à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*. La géographie ne peut-elle demeurer « pragmatique » au premier sens même si elle ne l'est pas au second ?

Seule la publication de nouvelles sources permettrait de faire oublier les travaux d'Adickes⁵³. Ce qui ne préjuge pas de l'intérêt épistémologique du livre de J.A. May.

50. *Ibid.*, p. 443.

51. — *Immanuel Kants Menschenkunde*, herausgegeben von Fr. Ch. Starke, Olms Reprint, 1976, p. 4.

— *Die philosophische Hauptvorlesungen Immanuel Kants*, herausgegeben von A. Kowalewski, Olms Reprint, 1965, p. 72.

52. *Fondement*, K.G.S. IV, p. 416. Je traduis.

53. J'ignore de quel matériel dispose l'éditeur des *Vorlesungen* dans l'Académie de Berlin.

III- Qu'elle est insaisissable l'anthropologie du père de l'anthropologie. À propos du livre de Frederick P. Van de Pitte

Le plaisir pris à la lecture de la communication de l'auteur au *Congrès d'Ottawa* sur Kant⁵⁴ est peut-être en partie responsable de la déception que me cause son ouvrage plus ancien. J'aimerais qu'on en tienne compte, car grande est cette déception. Je dirai tout de go que l'auteur n'a pas su exploiter un magnifique sujet. Lequel ?

Un de mes collègues et amis organise son cours d'anthropologie philosophique autour des quatre questions auxquelles se ramène, selon la *Logique* de Kant publiée par Jäsche, le « domaine de la philosophie », au « sens cosmique » ou « cosmopolite » : « 1) Que puis-je savoir ? 2) Que dois-je faire ? 3) Que m'est-il permis d'espérer ? 4) Qu'est-ce que l'homme ? À la première question répond la *métaphysique*, à la seconde la *morale*, à la troisième la *religion*, à la quatrième l'*anthropologie*. Mais au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie, puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière⁵⁵. » Je parierais que ce collègue n'est pas seul au monde, tant le philosophe cultivé tient cette page de la *Logique* pour le coup d'envoi de l'anthropologie philosophique. Le livre du professeur de l'Université de l'Alberta veut montrer par le détail que ce coup d'envoi livre du même coup le secret de la philosophie kantienne (p. 116), qu'il faut comprendre Kant « *as philosophical Anthropologist* ».

Trois difficultés classiques guettent celui qui entreprend de présenter la philosophie kantienne comme une anthropologie philosophique.

- 1) Quel crédit peut-on accorder aux détails du texte d'une *Logique* qui n'a pas été éditée par Kant lui-même ?
- 2) Comment se situent, l'une par rapport à l'autre, cette anthropologie philosophique que j'appellerai « impérialiste » et « l'anthropologie du point de vue pragmatique » que Kant enseigna pour la première fois durant le semestre

54. *The Importance of Moral Teleology for Kant's Critical Philosophy*, p. 494 à 497.

55. *Logique*, K.G.S. IX, p. 25. Tr. Guillermit, p. 25.

d'hiver 1772-1773 et dont il publia le manuel possible en 1798 ?

3) Comment la philosophie kantienne s'articule-t-elle autour des trois questions qui se rapportent à la quatrième ?

1. À la première difficulté, l'auteur répond avec élégance. Si Jäsche n'est pas sûr⁵⁶, oublions Jäsche (p. 115). Nous suffisent, après tout, ces quelques lignes d'une lettre que Kant joignait à l'exemplaire de *la Religion dans les limites de la simple raison* envoyé à Stæudlin le 4 mai 1793 : « Mon plan, établi déjà depuis longtemps, m'obligeant à élaborer le champ de la philosophie pure, visait la résolution des trois problèmes suivants : 1° que puis-je savoir ? (Métaphysique) 2° que dois-je faire (Morale) 3° que m'est-il permis d'espérer ? (Religion), que devait suivre enfin le quatrième : qu'est-ce que l'homme ? (anthropologie), sur lequel je fais un cours chaque année depuis plus de vingt ans. Avec l'ouvrage que je joins à ce pli — *la Religion dans les limites*, etc., — j'ai essayé d'exécuter la troisième partie de mon plan⁵⁷ ».
2. La lettre à Stæudlin réglerait-elle aussi la deuxième difficulté ? N'identifie-t-elle pas, en effet, l'anthropologie philosophique « impérialiste » à l'anthropologie *populaire* enseignée depuis 1772-1773 ? Remarquons-le : dans cette lettre, Kant n'écrit pas que « les trois premières questions se rapportent à la dernière⁵⁸ ». Néanmoins, il le laisse entendre. Que peut être, en effet, une anthropologie philosophique « à élaborer » dans « le champ de la philosophie pure » sinon celle annoncée par la *Logique* ? Mais alors on conçoit mal qu'elle ne fasse qu'un avec l'anthropologie que Kant enseignait, nul ne l'ignore, en utilisant

56. Jäsche est d'autant moins sûr que cette quadripartition ne se retrouve ni dans le passage parallèle de la *Logik Dobna-Wundlacken*, ni dans celui de la *Wiener Logik*. K.G.S. XXIV. 2, p. 697-698, 798-799.

57. *Lettres*, K.G.S. XI, p. 429, traduction Jean-Louis Bruch dans Kant, *Lettres sur la morale et la religion*, Paris, Aubier Montaigne, 1969, p. 189.

58. L'auteur le reconnaît dans une communication qui porte le même titre que son livre. Voir *Proceedings of the third International Kant Congress*, edited by Lewis White Beck, Reidel 1972, p. 574-575.

comme manuel la *Psychologia empirica* de Baumgarten. C'est dire que loin de régler la deuxième difficulté, la lettre à Stæudlin la rend plutôt intolérable. Non moins intolérable hélas après la lecture de *Kant as philosophical Anthropologist* !

- 2.1. Comme tout le monde, l'auteur retrouve chez Kant « *two distinct conceptions of anthropology* » (p. 4) : celle dont la *Logique* esquisse l'organisation et celle que développe l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*. En remontant la première vers sa source, il rencontre *d'abord* (p. 37) cet alinéa de l'*Architectonique de la raison pure* où est affirmée la prééminence que la philosophie morale doit à son objet, la fin ultime (*Endzweck*), c'est-à-dire « la destination totale de l'homme (*die ganze Bestimmung des Menschen*) » (B 868). Ensuite (p. 48 et 81), introduite par Kant dans son exemplaire des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, datant donc du milieu des années 60, une remarque importante qui révèle une source rousseauiste : « S'il est une science dont l'homme a besoin, c'est bien celle qui lui enseigne à occuper convenablement la position (*die Stelle*) qui lui est assignée dans la Création (*in der Schöpfung*) et celle dont il peut apprendre ce qu'il faut être pour être un homme. Supposons qu'il ait fait connaissance au-dessus ou au-dessous de lui avec des séductions trompeuses qui, imperceptiblement, lui aient fait abandonner sa position (*Stelle*) propre, cet enseignement le ramènera à l'état d'homme . . .⁵⁹ » Quant à la seconde conception, il la remonte, avec Benno Erdmann pour guide, au-delà du premier cours d'*Anthropologie*, au-delà même de la « *Rousseauistic revolution* »⁶⁰, jusqu'à sa source commune avec le cours de *Géographie* de Kant⁶¹.

59. Remarques à propos des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, K.G.S. XX, p. 45-46. Je traduis.

60. Expression de L.W. BECK dans *Studies in the philosophy of Kant*, Bobbs-Merrill, 1965, p. 223. Citée par l'auteur, p. 50.

61. Cette thèse de Benno Erdmann apparemment acceptée par l'auteur (p. 11-12, 15) et selon laquelle le cours d'*Anthropologie* se serait détaché du cours de *Géographie* (*Zur Entwicklungsgeschichte von Kants Anthropologie ds Reflexionen Kants zur Anthropologie*,

La descente en aval est cependant beaucoup plus tumultueuse. Comme ensorcelées, les deux conceptions de l'anthropologie s'échangent subrepticement leurs lits. L'auteur croit d'abord devoir faire remarquer qu'après le choc rousseauiste, le premier cours d'*Anthropologie*, s'est fait attendre (p. 14-15). Mais était-ce bien la source de la conception développée dans le cours d'*Anthropologie* qu'on avait découverte chez Rousseau ?

Il suggère ensuite avec Erdmann (p. 15)⁶², il semble même affirmer (p. 47), qu'au début des années 70, Kant avait l'intention de publier un manuel d'*Anthropologie*. S'il avait donné suite à cette intention, ajoute-t-il, Kant aurait été en mesure d'élaborer sa philosophie en référence explicite à l'armature anthropologique qu'elle possède. *Kant as philosophical Anthropologist* en aurait été frappé d'inutilité (p. 15-16). Mais aurait-il été légitime d'attendre du cours (et du manuel projeté) d'*Anthropologie* qu'il dévoile l'armature anthropologique du système ? Sans doute, répond-on, si les principes *a priori* de la nature établis dans les trois *Critiques* l'avaient été dès le début des années 70. La fausseté de cette condition explique d'ailleurs que Kant n'ait pas donné suite à son projet de manuel avant les années 90 (p. 47, p. 112). Bref, crois-je comprendre, Kant eût-il pu publier *avant* les trois *Critiques* le manuel d'*Anthropologie* qu'il ne pouvait publier qu'*après*, qu'il se fût exécuté et eût élaboré sa philosophie en référence explicite à une *Anthropologie du point de vue pragmatique* précoce, identique à l'anthropologie dont la *Logique* donne les moments. Malheureusement,

Leipzig, 1882, p. 48) a été violemment attaquée par Emil Arnoldt (*Kants Vorlesungen über physische Geographie und ihr Verhältnis zu seinen anthropologischen Vorlesungen des Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Berlin, 1908, pp. 346-373). Si Erdmann est un géant de la philologie kantienne, Arnoldt ne l'est pas moins dont les nombreuses controverses avec le premier sont parfois célèbres. Je pense, par exemple, à celle relative à la genèse des *Prolegomènes* (Voir K. VORLANDER, *Philosophische Bibliothek* (40), p. XIV à XIX). Je m'étonne donc que l'auteur ait pu ignorer (en un sens ou en l'autre !) le point de vue d'Arnoldt, entièrement partagé, soit dit en passant, par l'expert du cours de *Géographie*, Adickes (*op. cit.*, p. 396).

62. J'avoue ne pas comprendre à partir de quoi Erdmann lance cette hypothèse. À partir de la lettre de Kant à Herz de la fin 1773 (*K.G.S.* X, p. 143 à 146) ? Je ne vois pas.

l'Anthropologie publiée par Kant en 1798, donc bien sûr *après* les trois *Critiques*, n'est pas identique à celle de la *Logique* ! Hors de propos, cette fois-ci, la difficulté qu'il y a à publier *avant* ce qui ne peut l'être qu'*après* ! D'impossible *avant*, l'anthropologie de la *Logique* serait-elle devenue inutile *après* ? Peut-être, si on accorde que le système kantien est une anthropologie philosophique. Mais cette anthropologie « impérialiste » se distingue alors de l'anthropologie enseignée depuis 1772-1773, puisque Kant a trouvé utile de publier en 1798 le manuel de la seconde. Nous voilà donc à pied d'œuvre.

- 2.2. Mais enfin sont-elles étrangères l'une à l'autre ces deux conceptions kantiennes de l'anthropologie ? Je n'ai pas de réponse satisfaisante à cette question. Si on me pardonne beaucoup d'outrecuidance, je dirai toutefois comment pour ma part j'étudierais la chose. Je filerais les deux conceptions une à la fois, ne me laissant imposer que par elles leur éventuel raccord et prêt à y renoncer. J'emprunterais les fils conducteurs suivants.
- 2.2.1. Je chercherais à préciser la conception impérialiste de l'anthropologie par une étude du concept « cosmique » ou « cosmopolite » (*Weltbegriff* ou *sensus cosmicus*, *weltbuergerliche Bedeutung*), par opposition au concept « scolastique » de la philosophie⁶³. Pourquoi ?

Premièrement, c'est en ce sens *cosmique* que la philosophie se ramène aux quatre questions célèbres de la *Logique* comme les trois premières à la quatrième. C'est donc en ce sens que la philosophie tout entière risque d'être anthropologique.

Deuxièmement, c'est encore en ce sens que, selon l'*Architectonique de la raison pure*, la philosophie est d'abord et avant tout la philosophie *morale* qui a pour objet la fin ultime, c'est-à-dire la destination totale de l'*homme* (B 867-868).

Troisièmement, cette idée d'une philosophie *morale* qui a

63. *Logique*, K.G.S. IX, pp. 24-25, tr. Guillermit, p. 24-25.

pour objet la fin ultime, c'est-à-dire la destination totale de l'homme, se trouve déjà exprimée dans l'Annonce du programme des leçons de M.E. Kant durant le semestre d'hiver 1765-1766, plus précisément dans l'annonce du programme des leçons d'Éthique : « . . . je mettrai en évidence la méthode selon laquelle on doit étudier l'homme : non seulement celui qui est altéré par la forme variable que lui imprime son état contingent, . . . mais la nature de l'homme qui demeure toujours, et sa position appropriée dans la Création (*deren eigentuemlicher Stelle in der Schöpfung*)⁶⁴ ». On aura perçu combien ce texte sonne (la « position . . . dans la Création », la « *Stelle in der Schöpfung* ») comme celui de la remarque introduite par Kant dans son exemplaire des *Observations* et qui laissait soupçonner une influence rousseauiste⁶⁵.

Quatrièmement, dans son cours d'*Encyclopédie philosophique*, Kant dit du philosophe — c'est-à-dire du philosophe au sens cosmique, comme nous l'apprend l'*Architectonique* — que « ses connaissances portent sur la destination (*Bestimmung*) de l'homme ». Et il ajoute : « Wolff était un philosophe spéculatif, mais non architectonique . . . À proprement parler, il n'était pas un philosophe, mais un grand artiste de la raison désireux de savoir . . . Quelques Anciens se sont rapprochés du prototype du vrai philosophe, *Rousseau de même*, mais ils ne l'ont pas atteint⁶⁶. »

En un mot, tous les textes cités par l'auteur, lors de sa remontée de la conception « impérialiste » de l'anthropologie, trouveraient vraisemblablement dans l'examen du concept *cosmique* de la philosophie chez Kant l'éclairage qui les rapprocherait, bon gré mal gré, entre eux et de Rousseau. Examen d'autant plus

64. *Annonce du programme des leçons* . . . K.G.S. II, p. 311. Je retouche la traduction de Fichant, p. 74 et je souligne.

65. En vérité, l'auteur cite lui aussi le texte de l'Annonce (p. 13-14). Il ne le rapproche cependant pas de la remarque introduite dans les *Observations*. À ma connaissance, ce rapprochement n'a été effectué que par Norbert Hinske. Voir *Kants Idee der Anthropologie* dans *Die Frage nach dem Menschen*, Freiburg, 1966, p. 418.

66. KANT, *Vorlesung über die philosophische Enzyklopädie*, herausgegeben von G. Lehmann, Berlin 1961, p. 33-34.

invitant qu'il s'agit d'un concept qui a pour lieu naturel le cours de *Logique* de Kant dont nous disposons depuis 1966 de plusieurs versions d'étudiants.

- 2.2.2. Avec le cours d'*Anthropologie*, ma stratégie s'appuierait sur le fait suivant. En commençant à enseigner l'anthropologie à l'aide de la *psychologia empirica* de Baumgarten, Kant n'a pas cessé d'enseigner cette partie de son cours de *Métaphysique* qu'était la psychologie empirique . . . à l'aide du même manuel⁶⁷ ! Ne faut-il pas voir là une faveur des dieux ? La conception de l'anthropologie enseignée se laisserait peut-être saisir par une comparaison des traitements du même manuel à l'occasion du cours d'*Anthropologie*, d'une part, de celui de *Métaphysique*, d'autre part ?

Pour éviter de trop grands écarts dans le temps, on pourrait opérer des comparaisons à l'intérieur de deux groupes de textes. Aux projets de cours d'*Anthropologie* des années 70 et 80⁶⁸ et à la première *Anthropologie Starke*, on comparerait alors la *Psychologie empirique Pölitz (L')*⁶⁹ ; des projets de cours des seules années 80, de la seconde *Anthropologie Starke*⁷⁰, de l'*Anthropologie Dohna-Wundlacken* et de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* elle-même, on rapprocherait les *Psychologies empiriques L², K²* et *Dohna-Wundlacken*⁷¹.

« Le pire n'est pas toujours sûr ». Entre une philosophie qui est anthropologique lorsque prise au

67. Tout au plus lui a-t-il consacré de moins longs développements. Voir *Lettre à Herz du 20 octobre 1778*, K.G.S. X, p. 242.

68. K.G.S. XV. 2, p. 657 à 899.

69. K.G.S., XXVIII.1, p. 221 à 262.

70. *Inmanuel Kants Anweisung zur Menschen-und Weltkenntnis*, reproduite avec la première *Anthropologie Starke* par Olms en 1976.

71. K.G.S., XXVIII.2.1, p. 584 à 590, 735 à 750, 670 à 679. Une étude de tout ce matériel (à l'exception de K²) a été menée à bien par Vladimir SATURA, *Kants Erkenntnispsychologie in den Nachschriften seiner Vorlesungen über empirische Psychologie, Kantstudien E. Hefte (101)*, Bonn, Bouvier, 1971. Elle ne visait cependant qu'une remarquable mise au point de la psychologie empirique kantienne de la connaissance. L'étude que je suggère commencerait sans doute par noter que la deuxième partie de l'*Anthropologie* n'a pas de point d'appui dans la *Psychologia empirica*.

sens *cosmique* ou *cosmopolite* (« *nach dem WELTbegriff* » ou encore « *in WELTbuergerlicher Bedeutung* ») et qui s'inquiète de la position (*Stelle*) de l'homme, et une anthropologie qui, saisie dans sa différence d'avec la psychologie empirique, apparaîtrait plus nettement ce qu'elle est, c'est-à-dire « propédeutique à la connaissance du monde (*Kenntnis der WELT*) » et examen « de l'homme par rapport au tout . . . dans lequel chacun reçoit sa position » (« *Stelle* » encore une fois !)⁷², existent peut-être, capables de nous surprendre, quelques raccords souterrains.

3. Comment l'auteur articule-t-il la philosophie kantienne autour des trois questions qui se rapportent à la quatrième ? De la façon suivante : les trois *Critiques* répondent aux deux premières questions et la *Religion dans les limites de la simple raison*, de l'aveu de la lettre à Stæudlin, à la troisième (p. 115-116). Est-ce vraiment si simple ?

Déjà dans la *Critique de la raison pure*, Kant avait posé ses trois questions (sans la quatrième) et leur avait répondu⁷³. Comme Martial Guéroult l'a bien montré⁷⁴, le futur auteur de la *Critique de la raison pratique* ne pouvait cependant se satisfaire longtemps des deux dernières réponses. En effet, la troisième condamnait la morale à être hétéronome, car, en fin de compte, encore théologique (B 840-841). Mais puisque la *Critique de la raison pratique* assure l'autonomie de la morale en substituant une théologie morale à une morale théologique, que demander de plus que la réponse de la première *Critique* à la première question et celle de la seconde aux deuxième et troisième ? Dans son meilleur chapitre *Kant's rational Religion*, l'auteur semble d'ailleurs un instant s'en contenter⁷⁵.

72. K.G.S. II, p. 443. Je traduis.

73. Il avait même répondu brièvement à la deuxième : « Fais ce qui peut te rendre digne d'être heureux » (B836-837, T.P. p. 545), quoique, en elle-même, comme non transcendantale, elle ne concernait pas la *Critique* (B833).

74. Martial GUÉROULT, *Du Canon de la raison pure à la Critique de la raison pratique*, dans *Revue Internationale de Philosophie*, VIII (1954), p. 331 à 357.

75. Un instant seulement ! Voir p. 93.

Quant à la *Critique de la faculté de juger*, elle apporte, loin de mettre ces réponses en doute, de nouvelles raisons de s'en satisfaire, la nature y révélant à notre faculté de juger réfléchissante de ces complicités avec la liberté susceptibles d'appuyer l'espérance de ce qu'il nous avait déjà été permis d'espérer. Que la lettre à Stæudlin assigne ensuite à la *Religion* la réponse à la troisième question, voilà qui exige quelques explications ! L'auteur estime-t-il avec Jean-Louis Bruch (et, on le verra bientôt, avec Michel Despland) que la *Religion* « repose effectivement sur un fait nouveau — le mal radical — indéductible à partir des trois *Critiques*, et dont les conséquences devaient conduire à un approfondissement sinon à une modification de la réponse aux deuxième et troisième questions⁷⁶ . . . » ? Le lecteur n'en sait rien.

Une dernière remarque. L'auteur articule parfois la philosophie kantienne comme anthropologie philosophique, non plus autour des trois questions de la *Logique*, mais autour des trois *Critiques*. Les trois *Critiques* nous livreraient alors les « principes a priori de la nature humaine ». L'homme n'est-il pas « *a unified speculative-moral-æsthetic entity* » (p. 112) ? Si l'on veut. Mais il ne s'agit plus là de l'anthropologie kantienne — ni de celle que la *Logique* proclamait, ni de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* — mais d'une certaine anthropologie philosophique qu'on découvrirait chez Kant. On avait promis davantage.

L'auteur a manqué un magnifique sujet en se tenant trop éloigné des sources primaires dont certaines faisaient défaut à ses prédécesseurs. Je suis convaincu que nul mieux que lui ne pourrait y remédier.

IV- Que l'espérance se dit de multiples façons. À propos du livre de Michel Despland.

Moins élégamment, le livre de Michel Despland s'intitu-

76. Jean-Louis BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, p. 25.

lerait *Kant on Religion from the Standpoint of Kant on History*. L'auteur y propose, en effet, de la religion kantienne, en général, et de la *Religion dans les limites de la simple raison* (1793), en particulier, une interprétation de rechange à celle qu'en 1926 déjà C.C.J. Webb⁷⁷ imposait au public anglophone. Pour ce faire, il s'adosse à la philosophie kantienne de l'histoire plutôt qu'à la *Dialectique* de la *Critique de la raison pratique*. Qu'est-ce qui recommande cette stratégie à ses yeux ?

Trois circonstances favorables que je ramènerai à deux. *Premièrement*, opuscules sur l'histoire et *Religion dans les limites de la simple raison* appartiennent à un même genre littéraire (p. 11), distinct de celui des *Critiques*, à savoir celui de l'essai publié la plupart du temps dans la *Berliner Monatschrift*. La publication de la *Religion* sous forme de livre ne donne pas le change. On sait qu'elle se compose de quatre essais dont le premier avait déjà été publié en 1792 dans la revue de Biester. On sait aussi que seules les difficultés de Kant avec la censure ont empêché les trois autres de suivre le même chemin.

Deuxièmement, aux dix-septième et dix-huitième siècles, la philosophie de l'histoire, tantôt apologétique, tantôt antichrétienne, n'était jamais areligieuse (p. 5-6). La philosophie kantienne de l'histoire n'échappe pas à cette règle. Les *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine* (1786) et la deuxième section du *Conflit des Facultés* (1798)⁷⁸ s'interrogent là sur l'origine du mal dans le monde, ici sur les chances d'un progrès de l'espèce humaine vers le mieux, questions chères à la *Religion* (p. 6). L'*Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* le confesse d'ailleurs : la théodicée ne vaudrait pas une heure de peine qui se laisserait distraire du théâtre de l'histoire⁷⁹.

77. C.C.J. WEBB, *Kant's philosophy of religion*, Oxford University Press, 1926. Poussée à sa limite caricaturale, la tradition que l'auteur combat « begins and ends with the Critiques (and commonly only with the first two) to interpret Kant's views on religion (how often has Kant's philosophy of religion been summarized by saying that there cannot be any theoretical proof of the existence of God, but there can be a moral one, and that the religious man accepted the imperatives of the moral law as coming from God himself and does not need to go to church ?) » (p. 13).

78. De même que l'*Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784) et, encore une fois, les *Conjectures*. Pour ne pas mentionner les pages de l'*Anthropologie* consacrées au caractère de l'espèce.

79. *Idée*, K.G.S. VIII, p. 30, traduction S. Piobetta dans Kant. *La philosophie de l'histoire* (opuscules), Paris, Aubier, 1947, p. 78.

Sur l'insuccès de toutes les tentatives de philosophie en matière de théodicée (1791) participe exemplairement de la philosophie de l'histoire et de celle de la religion. D'où la traduction anglaise que l'auteur a trouvé utile d'en donner en annexe.

L'heureuse idée de l'auteur consiste donc à rassembler ce qui se ressemble tant par le genre littéraire que par le propos ou, si l'on préfère, à abandonner la *Religion* à son mouvement naturel. Rapprochée des opuscules d'histoire, la *Religion* conquiert à l'égard du théisme moral de la seconde *Critique* une indépendance dont celui-ci tire néanmoins son profit. En effet, la *Religion*, qui livre alors son secret, révèle par choc en retour celui de la *Postulatenlehre*. La première est une « *doctrine of religion* » complément d'une « *doctrine of God* » mise au point par la seconde, l'une et l'autre formant ensemble une nouvelle discipline philosophique dont il faut remercier Kant : la philosophie de la religion (p. 12, 124 à 129).

Tant s'en faut que la *Religion* se laisse ainsi absorber par les opuscules d'histoire ! Elle introduit en effet une doctrine du mal radical qui fissure le terrain commun de l'espérance intramondaine (p. 169-172).

Je m'attarderai moins à la thèse majeure (p. 256) de l'auteur : Kant est le fondateur de la philosophie de la religion, qu'à la systématique de l'espérance que sa stratégie générale lui permet de broser (p. 269 à 282). Pour deux raisons. La thèse majeure de l'auteur intéresse davantage le philosophe de la religion, comme intéressait davantage l'épistémologue de la géographie la thèse de J.A. May selon laquelle Kant ne pensait pas si bien faire en se contentant d'enseigner la géographie. Sa systématique de l'espérance, d'autre part, nous permettra de renouer avec la troisième difficulté qui se posait à F.P. Van de Pitte.

- 1.1 Si Webb interprétait la *Religion* à la lumière du théisme moral de la *Critique de la raison pratique*, la stratégie qui consiste à abandonner le livre de 1793 à son mouvement naturel renverse l'éclairage.

Les *Conjectures* de 1786 évoquent les premiers pas de la raison, le tout premier d'abord, celui de la rupture irrémédiable d'avec l'instinct⁸⁰. L'*Idée* de 1784 évoque pour sa part les pas d'une raison qui ne s'impose pas d'emblée, mais que la nature doit imposer

80. *Conjectures*, K.G.S. VIII, p. 111-112, tr. Piobetta, p. 156-157. Voir sur le même sujet la très claire *Réflexion* 1467, K.G.S. XV. 2.

par les guerres⁸¹, la deuxième section du *Conflit des Facultés* enfin, ceux espérés d'une raison qu'a rendue consciente d'elle-même l'enthousiasme éprouvé pour la Révolution française, c'est-à-dire pour l'Idée du droit⁸². La raison apparaît, est soumise à un sévère apprentissage et devient consciente d'elle-même dans l'histoire de l'espèce. De façon générale — et contrairement à la *Critique de la raison pratique* ! — les opuscules d'histoire retrouvent dans « la raison, l'autonomie et la moralité » le fruit d'un « processus d'éducation » (p. 67, 78). Leur étude s'avère par là le meilleur antidote à l'interprétation classique de la *Religion* (p. 223).

Sous la plume de Michel Despland, le théisme moral cesse d'être l'arbitre anhistorique qui refuse le *nihil obstat* rationaliste au judaïsme de l'Ancien Israël pour l'accorder à celui de Mendelsohn, à l'Islam et surtout au christianisme (p. 227). Tel « la raison, l'autonomie et la moralité » dont il est la religion, il devient conscient de lui-même à travers l'histoire, cette fois-ci histoire des religions (p. 221-228)⁸³. Ainsi réconcilié avec l'histoire des institutions et des symboles religieux (p. 12), il cesse d'être la dernière péripétie de la *theologia rationalis* pour devenir le premier succès d'une philosophie de la religion qui se présente comme « *doctrine of God* » et comme « *doctrine of religion* ». Doctrine de Dieu, c'est-à-dire doctrine du théisme qui convient au « *religious self* » (p. 127), le théisme moral (p. 141-148). Doctrine de la religion, c'est-à-dire doctrine des institutions et des symboles religieux qui conviennent au même « *self* », ou encore, pour parler comme Kant, « religion dans les limites de la simple raison ».

1.2. Voilà pour la thèse majeure de l'auteur. Il n'est

81. *Idée*, K.G.S. VIII, p. 24, tr. Piobetta, p. 69.

82. *Conflit des facultés*, K.G.S. VII, p. 85 à 87, tr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1955, p. 100 à 103.

83. L'auteur exagérerait-il l'importance que Kant accorde au Christ historique (p. 222), l'annonce de l'Évangile n'en demeurerait pas moins à la religion de la raison ce que la Révolution française est au droit pur.

absolument pas à exclure que j'aie mal compris ! Je ne peux cependant me défendre du sentiment qu'elle reste en deçà de ses prémisses. Le rapprochement de la *Religion* et des opuscules d'histoire sensibilise sans doute avec bonheur à l'historicité de la raison dont le théisme moral est la religion. Mais justement ! D'une réconciliation du théisme moral avec l'histoire des institutions et des symboles religieux, n'attendrions-nous pas plus spontanément une philosophie de la religion de type hégélien que la conjonction d'une doctrine de Dieu soucieuse du « *religious in the self* » et d'une doctrine de la religion soucieuse du « *religious in the religions* » ? (p. 128).

L'auteur objecterait-il que notre attente n'est pas moins coupable que l'interprétation classique ? Celle-ci négligeait les opuscules d'histoire, celle-là néglige la *Critique de la raison pratique* ? Mais alors le prêt à Kant d'une philosophie de la religion du type défini par l'auteur s'imposerait à partir d'un double rapprochement : celui de la *Religion* et des opuscules d'histoire, bien sûr, mais aussi celui de la *Religion* et de la deuxième *Critique*. L'auteur en conviendrait peut-être (p. 1). Mais au risque de tout perdre, car la prise en considération de la deuxième *Critique* ne manquerait pas de faire pencher la balance du côté de l'anhistorisme, plus précisément du côté d'une historicité accidentelle de la raison. L'interprétation classique n'en demanderait pas davantage !

Quoi qu'il en soit, passons tout de suite à ce qui constitue à mes yeux le grand intérêt de la stratégie de l'auteur : la systématique de l'espérance qu'elle rend possible.

2. L'examen de la troisième difficulté qui se posait à F.P. Van de Pitte nous avait laissé avec un candidat en trop au titre d'œuvre-réponse à la question : Que m'est-il permis d'espérer ? La *Religion* recevait l'appui de la lettre à Stäudlin et de Van de Pitte, mais la *Critique de la raison pratique* nous satisfaisait déjà. Voilà que la

stratégie de Michel Despland suscite un troisième candidat ou plutôt un « *ticket* » : les écrits d'histoire et de religion (p. 162, 302) !

Reprenons les choses une à une.

- 2.1. On ne peut nier qu'*au moins* jusqu'à la *Religion* et à la lettre à Stæudlin, la candidature de la *Critique de la raison pratique* ait joui d'*au moins* une partie de la faveur kantienne. On ne peut le nier, personne ne le nie et Despland le prend pour acquis (p. 271 à 273).

Cependant, le postulat de l'immortalité de l'âme donne à l'espérance permise par les deux premières *Critiques*, espérance du monde moral (B 836, 839), du *corpus mysticum* (p. 272 ; B 836), du souverain bien dérivé (p. 276 ; B 839), du règne de la grâce (B840), du règne des fins⁸⁴, une coloration anhistorique ou extra-mondaine (p. 308) d'une part, individualiste d'autre part (p. 272). L'histoire conduirait-elle à l'hécatombe plutôt qu'au royaume des fins, celui qui agit comme s'il était membre du royaume des fins peut encore espérer le royaume des fins. À *la limite*, un royaume des fins auquel il appartiendrait en « qualité de membre » unique, Dieu y appartenant aussi à n'en pas douter, mais « en qualité de chef⁸⁵ ».

N'en concluons pas que jusqu'en 1793 l'espérance se présente toujours ainsi chez Kant et que, par conséquent, la candidature de la *Critique de la raison pratique* jouit alors de toute sa faveur. En effet, l'*Idée* de 1784 rend un son tout différent. Elle se préoccupe de l'avenir historique ou intramondain (p. 307) de l'espèce (p. 273 à 275). Elle envisage « l'histoire de l'espèce humaine en gros comme la réalisation d'un plan caché de la nature pour produire une constitution politique parfaite sur le plan intérieur, et » donc « également parfaite sur le plan extérieur⁸⁶ ». L'établissement de cette double constitution demeure un « problème⁸⁷ »

84. *Fondement*, K.G.S. IV, p. 433, tr. Victor Delbos, Paris, Delagrave 1971, p. 157.

85. *Ibid.*, p. 433, tr. Delbos, p. 158.

86. *Idée*, K.G.S. VIII, p. 27, tr. Piobetta, p. 73.

87. *Ibid.*, p. 24, tr. Piobetta, p. 69.

et le plan de la nature peut rater (p. 171). Il ne suffit donc pas de se croiser les bras pour que, par la guerre et le mal, adviennent la paix perpétuelle et le bien. Mais, *à la limite*, la paix perpétuelle serait-elle l'aurore d'un « tout moral⁸⁸ », l'individu *d'aujourd'hui* ne gagne rien à militer.

Telles sont, dans leur pureté, selon la terminologie Delbos-Despland (p. 91, 275), les tendances « éthico-religieuse » et « éthico-juridique » de l'espérance kantienne. Tel est, *jusqu'en 1793*, le partage de la faveur de Kant entre la candidature de la *Critique de la raison pratique* et celle des opuscules d'histoire.

- 2.2. *Jusqu'en 1791* plutôt, car la secousse enregistrée par la *Religion* se produit dans *Sur l'insuccès de toutes les tentatives des philosophes en matière de théodicée* (p. 171).

Toute théodicée est vouée à l'insuccès, car le mal a beau servir au bien, il ne s'y résorbe pas. Un peuple de démons⁸⁹ trouverait une solution au « problème » de 1784 (p. 278-305). La paix perpétuelle, ce « souverain bien politique⁹⁰ » n'absout donc personne et il s'agira moins dorénavant d'espérer l'habile exploitation du mal que sa défaite (p. 171).

Cette radicalisation du mal lève l'ambiguïté de l'*Idee* de 1784 qui se laissait guider tantôt par la perspective de la double constitution, tantôt par celle du « tout moral ». Du plan caché de la nature, on ne peut plus espérer le « tout moral » (p. 172). On s'attendrait donc à ce qu'elle exacerbe la distinction des espérances dans la mesure où elle purifie la tendance éthico-juridique de tout reste éthico-religieux. Elle introduit plutôt une *troisième* espérance (p. 277-278), non plus celle anhistorique et individualiste du règne des fins, non plus celle historique et communautaire d'une paix perpétuelle à la portée des démons ou des menteurs, mais celle historique et communautaire du

88. *Ibid.*, p. 21, tr. Piobetta, p. 65.

89. *Paix perpétuelle*, K.G.S. VIII, p. 366, tr. J. Darbelay, Paris, P.U.F., 1958, p. 123.

90. *Doctrine du droit*, K.G.S. VI, p. 355, tr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971, p. 238.

royaume de Dieu et des convertis. Perversion inavouée de l'ordre des mobiles dans la maxime suprême⁹¹, le mal n'est plus, comme dans les *Conjectures* (et encore plus clairement dans l'un des *Collegentwürfe* de l'*Anthropologie*⁹²), ce point de la circonférence qui s'approche du bien du mouvement même dont il s'en éloigne. Il n'y a donc espérance de salut qu'en un retournement qui tient plus de la révolution que de la réforme et qui, pour le dire encore avec plus de force, équivaut à une nouvelle création (p. 274)⁹³.

Ni démons, ni menteurs, les convertis ne se ramènent pas davantage aux espérants isolés de la *Critique de la raison pratique* (p. 207-209). Le règne des fins, l'*escaton* est *déjà là*. Ou mieux : le royaume de Dieu est le règne des fins *déjà là*. Plus précisément, le royaume de Dieu, c'est le règne des fins qui travaille à sa propre réalisation en réunissant sous sa bannière⁹⁴ les espérants isolés de la *Critique de la raison pratique* qui, dans leurs efforts dispersés, en étaient toujours à lutter à un contre tous.

En devenant ainsi le royaume de Dieu, le règne des fins d'avant 1791-93 passe par une double métamorphose. D'une part, il s'intramondanise, il devient, comme église invisible, l'horizon de l'église visible⁹⁵. D'autre part, il s'annonce comme royaume *de Dieu*, implanté par Dieu en Jésus-Christ (p. 208-209, 224-225). Nous espérons le règne des fins *ici-bas*. Nous pouvons compter sur la grâce d'un Dieu qui, par Jésus-Christ, a fondé « *the first true church* » (p. 224), si nous avons d'abord veillé à nous en rendre dignes⁹⁶.

On comprend en quoi cette double métamorphose incitait Kant à pousser devant Stæudlin la candidature de la *Religion* plutôt que celle de la *Critique de la raison*

91. *Religion*, K.G.S. VI, p. 36, tr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952, p. 57.

92. K.G.S. XV.2., p. 890-892.

93. *Religion*, K.G.S. VI, p. 47, tr. Gibelin, p. 71. Aussi *Conflit des facultés*, K.G.S. VII, p. 92, tr. Gibelin, p. 110.

94. *Religion*, K.G.S. VI, p. 94, tr. Gibelin, p. 126.

95. *Ibid.*, p. 101, tr. Gibelin, p. 136.

96. *Ibid.*, p. 118, tr. Gibelin, p. 156.

pratique. On ne voit pas, par ailleurs, en quoi cette recommandation aurait pu compromettre la candidature des opuscules d'histoire. Les postes à combler étaient, en effet, aussi différents que les espérances du royaume de Dieu et du « souverain bien politique ». La thèse de l'auteur s'éclaire selon laquelle il faut chercher la réponse à la troisième question kantienne dans les écrits d'histoire *et* de religion.

- 2.3. Quelques difficultés me retiennent encore cependant.
- 2.3.1. N'y a-t-il vraiment aucun passage (p. 172) de l'espérance de la paix perpétuelle à l'espérance intramondaine du royaume de Dieu ? Peut-on concevoir l'avènement du royaume de Dieu sans la paix perpétuelle et ses conditions, par exemple la constitution républicaine ? Inversement, la paix perpétuelle ne favoriserait-elle en rien la vertu ? Un texte des *Vorarbeiten* à la *Doctrin du droit* laisse entendre le contraire. « La paix fermement établie . . . est la seule Idée par laquelle est rendu possible le passage (*Ueberschritt*) des devoirs de droit aux devoirs de vertu. En effet, lorsque les lois assurent la liberté de l'extérieur, des maximes de direction interne selon les lois peuvent naître et réciproquement . . . diminuer l'influence de la contrainte légale . . . à telle enseigne que la légalité et la moralité trouvent dans le concept de paix le point d'appui du passage de la doctrine du droit à la doctrine de la vertu. » Quelques lignes plus haut, Kant avait précisé la notion de passage (*Ueberschritt*) comme suit : « Chaque passage d'un ordre des choses à un autre (*metabasis eis allo genos*) comporte un état instantané qui n'est pas un saut. Chaque passage comporte un instant durant lequel « quelque chose » n'appartient ni à l'un ni à l'autre état, un instant de passage (*Schritt*) durant lequel un pied demeure sur son terrain propre . . . et n'est soulevé que lorsque l'autre est bien solide⁹⁷. »
- 2.3.2. En devenant le royaume de Dieu, le règne des fins perd-il *tout* caractère extramondain ? Le postulat de

97. K.G.S. XXII, p. 353-354. Je traduis.

l'immortalité de l'âme, tenu responsable de l'anhistoricité de la *Critique de la raison pratique*, est mentionné dans la *Religion*⁹⁸.

- 2.3.3. Le règne des fins d'avant 1791-92 était-il dépourvu d'autre part de *tout* caractère intramondain ? La nécessité d'une église visible découle-t-elle du mal radical ? Kant n'écrit-il pas le contraire⁹⁹ ? Ne découle-t-elle pas tout simplement de la triste constatation qu'il ne me suffit pas d'agir *comme si* j'étais membre du règne des fins pour que tous fassent de même et que règne des fins *il y ait* — constatation peu propice à la *virtus* même *phænoménon* ? Le *Fondement de la métaphysique des mœurs* n'avait-il pas déjà soulevé ce problème¹⁰⁰ ?
4. Au risque de me faire faire la leçon par le premier étudiant qui aura obtenu trois crédits de cours sur Kant, j'irai plus loin. Quel argument décisif peut-on invoquer à l'appui de 1791 comme date la moins tardive possible de la doctrine du mal radical ? Après tout, l'*Idée* et les *Conjectures* n'envisageaient peut-être la récupération du mal par le bien que du point de vue de l'espèce, *wenn vom Charakter der Gattung die Rede ist*, dit l'*Anthropologie*¹⁰¹. Quant à *De l'insuccès* . . . , faut-il y voir plus qu'une réaffirmation destinée à ceux qui ont la mémoire courte du caractère *réfléchissant* de la faculté de juger téléologique ?

S'il faut tout dire, j'aimerais — mais est-ce sans espoir ? — que la doctrine du mal radical puisse être implicite au *Fondement de la métaphysique des mœurs*. Pourquoi ? Pour deux raisons dont je ne mentionnerai qu'une.

À la lumière de la doctrine du mal radical comme renversement inavoué de l'ordre *des* mobiles dans la maxime, s'évanouiraient les difficultés qui tiennent à la thèse tacitement prêtée au *Fondement* selon laquelle à chaque maxime correspond *un seul* mobile, le mobile

98. *Religion*, K.G.S. VI, p. 157, tr. Gibelin, p. 207.

99. *Ibid.*, p. 93-94, tr. Gibelin, p. 126.

100. *Fondement*, K.G.S. IV, pp. 438-439, tr. Delbos, p. 167.

101. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, K.G.S VII, p. 324.

sensible ou le mobile moral selon les cas. L'interprétation de la deuxième proposition de la première section en deviendrait facile. La « bifurcation de deux routes¹⁰² » ne signifierait plus la croisée de la maxime de l'amour de soi et de celle du respect pour la loi, mais, à l'intérieur de *la* maxime suprême, la croisée du mauvais ordre et du bon ordre *des* mobiles. Ils en deviendraient aussi caducs les débats sur l'opportunité de « *durch die* » plutôt que de *von der* dans la première formule de l'impératif¹⁰³ ! C'est « *par* » cette même maxime par laquelle on répond à l'appel du mobile sensible, expliquerait-on, qu'on répond en même temps aux requêtes de l'universel.

5. Je m'en voudrais de ne pas dire un mot de la doctrine kantienne de la grâce selon Michel Despland.

Une brève comparaison avec la position d'Olivier Reboul fera ressortir la nouveauté de la position de l'auteur sur cette doctrine. Reboul distingue la religion *de* la raison, à savoir la *Postulatenlehre*, la religion *dans les limites de* la simple raison, à savoir la religion chrétienne ramenée dans les limites de la religion *de* la raison, enfin la religion *hors des limites de* la simple raison, discours discret sur les alentours immédiats de la religion *de* la raison, sur les *parerga*, notamment la grâce sanctificatrice et justificatrice¹⁰⁴. Or, M. Despland n'abandonne aux *parerga* que les *effets* et les *moyens* de la grâce, non la grâce elle-même (p. 231-232).

Cette retenue ne peut s'expliquer par le *réformisme* institutionnel (p. 244-245) que la comparaison avec les opuscules d'histoire permet à l'auteur de prêter à la *Religion*. Kant, il est vrai, n'est pas plus révolutionnaire en religion qu'en politique. Une religion *dans les limites de* la simple raison ne vise pas davantage à rendre le christianisme superflu que la théorie kantienne du

102. *Fondement*, K.G.S. IV, p. 400, tr. Delbos, p. 99.

103. *Ibid.*, p. 421. Voir le *Leseart* 421⁷.

104. Olivier Reboul, *op. cit.*, p. 163 à 210.

contrat social à justifier la révolution¹⁰⁵. Mais au compte du *réformisme*, *effets* et *moyens* de la grâce passeraient également *dans les limites* de la simple raison. Il faut donc que la doctrine de la grâce appartienne *déjà* à la religion *de* la raison. Radicalement mauvais, nous avons besoin de la grâce divine. L'interprétation rationnelle donnée par Kant du christianisme va donc plus loin selon Michel Despland que selon Olivier Reboul.

V- Qu'ils sont parfois différents ces « Bretons ». À propos du livre de Jonathan Bennett.

Deux commentaires de la *Dialectique transcendantale* ont paru ces dernières années : celui de Heinz Heimsæth¹⁰⁶ et celui de Jonathan Bennett. Soyons un peu solennel : tout manuscrit consacré à ce texte devrait être refusé dont l'auteur n'aurait pas fait la preuve qu'il a pratiqué l'un et l'autre. Je dirais même l'un *avec* l'autre, car ils se servent l'un à l'autre de nécessaire contrepoids.

Selon Heimsæth, on le sait, une critique de la raison pure représentait pour Kant le sacrifice que la métaphysique devait consentir pour s'assurer comme *praktisch - dogmatische*¹⁰⁷. Une telle interprétation réclame le renfort des inédits de Kant. Aussi le *Kommentar* alinéa par aliéna qu'Heimsæth donne de la *Dialectique transcendantale* forme-t-il, avec les articles¹⁰⁸ qui les précisent sur quelques points, un monument

105. *Tbéorie et Pratique*, K.G.S. VIII, p. 302, L. Guillermit, Paris, Vrin, 1967, p. 45-46.

106. Heinz HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik ; Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, de Gruyter, *Erster Teil : Ideenlehre und Paralogismen* 1966, XI, 198 p. *Zweiter Teil : Vierfache Vernunftantinomie ; Natur und Freiheit ; intelligibler und empirischer Charakter*, 1967, VI, 199 à 408 p. *Dritter Teil : Das Ideal der reinen Vernunft ; die spekulativen Beweisarten vom Dasein Gottes ; dialektischer Schein und Leitideen der Forschung*, 1969, 409 à 643 p. *Vierter Teil : Die Methodenlehre*, 1971, 644 à 848 p.

107. Heinz HEIMSOETH, *Metaphysik der Neuzeit*, München, R. Oldenbourg Verlag, 1967, p. 85.

108. Notamment, 1) *Zeitliche Weltunendlichkeit und das Problem des Anfangs. Eine Studie zur Vorgeschichte von Kants erster Antinomie*, dans *Studien zur Philosophiegeschichte, Kantstudien E.-Hefte* (82) Kölner Universitätsverlag, 1961, p. 269 à 291 ; 2) *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung*, Wiesbaden, Verlag der Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz, 1960, 142 p. ; 3) *Zum kosmotheologischen Ursprung der kantischen Freiheitsantinomie*, *Kantstudien* 57 (1966), p. 206 à 229 ; 4) *Le contenu métaphysique de la quatrième antinomie de Kant* dans *Hommage à Martial Guéroult*, Paris Librairie Fischbacher, 1964, p. 79 à 91 ; 5) *Freiheit und*

d'érudition. Non seulement Heimsæth a-t-il lu toutes les œuvres de Kant, il a lu *tout Kant* : œuvres, ébauches des œuvres (les *Vorarbeiten*), *Reflexionen* de toutes sortes, cours¹⁰⁹, lettres. Cette familiarité avec l'ensemble du *corpus* kantien lui permet de repérer dans la *Dialectique* des allusions qui échappent complètement au lecteur de la seule *Critique de la raison pure*. J'en donnerai plus loin quelques exemples.

Mais on peut toujours reprocher à qui a beaucoup donné de ne pas avoir donné davantage ! Emporté par cette ingratitude universelle, je formulerai deux reproches. Kalter l'a bien montré à propos des *Paralogismes*¹¹⁰, Heimsæth n'est pas assez sensible aux alibis de la « *patchwork-theory* » selon laquelle les œuvres de Kant rassemblent parfois des morceaux d'époques différentes. J'ai longtemps donné *tout à fait* raison à Paton dans sa célèbre querelle avec Kemp Smith¹¹¹, le *patchwork-theorist* le plus violent, et donc à Heimsæth. J'avais tort. Certes, les *patchwork-theorists* sont menacés d'arbitraire. Ils en appellent parfois à des morceaux d'époques différentes dès que deux passages se montrent à première vue difficiles à réconcilier. Leur crédibilité sera donc suspendue à l'observance de la maxime suivante : ne jamais expliquer une contradiction par une différence d'époques qui n'aurait pas été établie indépendamment de cette contradiction. Je trouve un exemple de *patchwork-theory* fidèle à cette maxime dans le travail de Giorgio Tonelli sur la formation du texte de la *Critique de la faculté de juger*¹¹².

Peu enclin à expliquer de quelconques difficultés par une *patchwork-theory* même disciplinée, Heimsæth ne l'est parfois pas davantage à tout bonnement en trouver. La fréquentation du *Kommentar* s'avère par conséquent troublante à l'occasion.

Charakter. Nach den Kant - Reflexionen Nr. 5611-5620 dans *Tradition und Kritik, Festschrift für R. Zöcher*, Stuttgart 1967, p. 123 à 144.

Les 2, 3, et 4 ont été repris dans *Studien zur Philosophie Immanuel Kants II, Kantstudien E.-Hefte* (100), Bonn, Bouvier, 1970.

109. De nouveaux cours ont cependant été publiés depuis.

110. Alfons KALTER, *Kants vierter Paralogismus. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Paralogismen Kapitel der ersten Ausgabe der K.R.V.*, Meisenheim am Glan, 1975, XIV, 291 p.

111. H. J. PATON, *Kants Metaphysic of experience*, London, George Allen and Unwin, 1965, p. 38 à 43.

112. Voir note 7.

Les difficultés qui m'ennuient, se reproche-t-on, ne doivent pas exister puisque Heimsœth ne les discute, ni même ne les mentionne !

Quelques pages de Bennett et la confiance en soi est vite retrouvée ! « *The Dialectic is full of mistakes and inadequacies . . .* » (p. VIII) ; la tentative de Kant de dériver son choix de problèmes de la structure de la raison humaine est « *undignified* » (p. 3), les deux tiers en sont « *dismal* » (p. 281) ; la troisième antinomie est un « *interloper* » (p. 5) et le schématisme un « *transparent trick* » (p. 58) ; la théorie selon laquelle la raison se contredit lorsqu'elle cherche à penser le tout du monde est « *thoroughly false* » (p. 115) ; la distinction des antinomies en mathématiques et dynamiques est « *unhelpful* » (p. 116) de même que la théorie selon laquelle la raison exige l'inconditionné (p. 241) ; les sections 3, 4 et 5 du chapitre sur l'*Antinomie* sont « *sometimes amusing* » ; l'argument en faveur de l'infinité du temps *a parte ante* « *is a pun* » (p. 118) et la preuve indirecte de l'idéalisme transcendantal « *fairly bad* » (p. 137) ; la théorie kantienne de la liberté est une « *failure* » (p. 209) qui n'est cependant pas sans « *excuses* » (p. 223) ; des deux réponses possibles à la question : en quoi porte-t-elle l'objection de Kant à la seconde étape de l'argument cosmologique ? « *each occurs in Kant's text and each is wrong* » (p. 251). . . .

On n'avait peut-être rien entendu de pareil depuis Schopenhauer ! Et pourtant, qu'on ne s'y trompe pas, c'est la Manche — ou la rivière des Outaouais ? — que l'on vient de traverser ! Voyageurs détestables, nous ferions remarquer qu'à propos de Descartes, Leibniz et Kant, Guérout, Belaval et Vuillemin nous avait habitués à un autre ton. Bons voyageurs, nous apprécierons plutôt du ton Bennett ce qu'Alceste y aurait sans doute trouvé de rafraîchissant.

Mais le retour de la confiance en soi serait éphémère, s'il ne tenait qu'à une différence de ton tout au plus *amusing*. *Kant's Dialectic* doit-il plutôt à sa méthode de servir de contrepoids au *Kommentar* ? Certes non, si cette dernière est adéquatement décrite sur la couverture du livre ! Pas plus qu'il ne suffit de s'adonner à la « *passive exegesis* » pour s'abstenir de

« *critical assessment* », suffit-il de pratiquer le second pour éviter la première. Ainsi opérée, la distinction s'avère donc « *unhelpful* ».

Adonnons-nous, en effet, à la « *passive exegesis* » ! Prati-quons l'épochè ! Tôt ou tard, le jugement de valeur resurgira de l'intérieur même de la parenthèse. Nous nous dirons : « Leibniz ou Kant ne peuvent avoir écrit cela ! Cherchons à montrer qu'ils ne l'ont pas écrit ou, du moins, pourquoi, malgré tout, ils l'ont écrit ! »

Non moins délicate la pratique du seul « *critical asses-sment* » ! Elle sous-entendrait ce qui suit : que cette thèse soit leibnizienne ou kantienne n'importe pas. Seule sa valeur de vérité nous intéresse. Mais alors pourquoi ne pas ignorer carrément Leibniz et Kant comme Bennett ignore Wolff ? (p. 6). Ne suffirait-il pas de lancer des hypothèses comme on lance des pigeons d'argile ? Je parie cependant qu'à ce sport, les exploits ne seraient pas fonction du seul nombre des cibles abattues, mais aussi de leur difficulté. L'introduction de cette variable risquerait alors de rendre plus intéressantes les thèses de Leibniz et de Kant, disons sur l'étendue du monde dans l'espace, que la première hypothèse de son cru. La partie n'y gagnerait-elle pas, par conséquent, de l'assurance que les cibles se donnent pour ce qu'elles sont ? Le « *critical assessment* » n'autorise donc pas l'exégèse trop rapide sous le prétexte qu'il dispenserait de la « *passive exegesis* » tout court. Comme Heimsæth de son rendement critique, Bennett doit répondre de son rendement exégétique.

La distinction de l'exégèse et de la critique peut cepen-dant s'opérer de façon plus utile. L'exégète qui pratique la critique en fonction de l'exégèse ne se confond pas avec le critique qui pratique l'exégèse en fonction de la critique. Là Heimsæth, ici Bennett. D'où leur complémentarité. Pour Heimsæth, Bennett devient le précieux complice du moment : « Kant ne peut avoir écrit cela ! » À Bennett, Heimsæth apporte une expérience indispensable à l'établissement de l'authenticité du matériel.

Pour ma part, j'ai lu Bennett du point de vue de l'exégète pour qui la critique est instrumentale. Plus précisément, je me

suis imaginé une entente contractuelle entre les exégètes et un philosophe brillant et bagarreur, Bennett en l'espèce, aux termes de laquelle le second se serait engagé à livrer au premier une critique de la *Dialectique transcendante* qui n'aurait exigé au préalable que des garanties *minimales* d'authenticité kantienne. Pas davantage, car l'entente n'aurait pu être conclue, Bennett alléguant qu'on faisait appel à ses services justement parce qu'il avait mieux à faire. Je n'ai donc jugé pertinentes que les deux questions suivantes. Les exégètes ont-ils lieu d'être satisfaits des difficultés aperçues par Bennett ? Bennett s'est-il toujours assuré des garanties *minimales* d'authenticité ? À la première question, je réponds « oui » avec enthousiasme. Qui lit Bennett éprouve l'envie de reprendre *ab ovo* l'étude de la *Dialectique transcendante*. À la seconde question, je réponds « non ». À défaut d'avoir, comme Heimsæth, tout lu Kant, Bennett aurait pu au moins toujours lire Heimsæth.

Je m'arrêterai à trois critiques livrées par Bennett : celle de la partie temporelle de l'antithèse du premier conflit antinomique, celle de la solution au troisième conflit, celle de la réduction de l'argument cosmologique à l'argument ontologique. À la première, parce qu'elle nous livre de l'excellent Bennett, du Bennett qui nous donne l'envie de tout recommencer. À la deuxième, parce que Bennett peut y être typiquement pris en flagrant délit de négligence d'Heimsæth. Quant à la troisième, j'en dirai quelques mots, d'une part, parce qu'on est peut-être curieux de ma réaction au chapitre de Bennett sur Dieu, d'autre part, parce qu'ils me permettront de conclure sur l'objection fondamentale faite par Bennett à toute l'*Antinomie de la raison pure*. De B525 : « Toute l'antinomie de la raison pure repose sur cet argument dialectique : quand le conditionné est donné, la série entière de toutes ses conditions est aussi donnée ; or les objets des sens nous sont donnés comme conditionnés : donc, etc. », Bennett écrit, en effet, ceci : « *I still contend that no clear sense attaches to this* » (p. 285).

1. Le monde a-t-il commencé dans le temps ? Impossible ! soutient l'antithèse du premier conflit antinomique. « En effet, admettons que le monde ait un commencement. Comme le commencement est une existence précédée d'un temps où la chose n'est pas, il doit y avoir un temps antérieur où le monde

n'était pas, c'est-à-dire un temps vide. Or, dans un temps vide il n'y a pas de naissance possible de quelque chose, parce qu'aucune partie de ce temps n'a en soi plutôt qu'une autre une condition distinctive de l'existence, plutôt que de la non-existence (qu'on suppose, d'ailleurs, que le monde naisse de lui-même ou par une autre cause). Donc, il peut bien se faire que plusieurs séries de choses commencent dans le monde, mais le monde lui-même ne peut pas avoir de commencement, et, par conséquent, il est infini par rapport au temps passé ». (B 455).

Gottfried Martin¹¹³ avait finement perçu dans cet argument l'accent d'une objection de Leibniz à Clarke : « On ne peut donc point dire comme l'on fait ici, que la sagesse de Dieu peut avoir *de bonnes raisons* pour créer ce monde (this World) :) dans un tel temps particulier ; ce temps particulier pris sans les choses étant une fiction impossible ; et *des bonnes raisons* d'un choix ne se pouvant point trouver là où tout est indiscernable¹¹⁴ ». Étrangement, Bennett pour qui « *that argument of Kant's uses Leibnizian materials* » (p. 160) ne mentionne pas ce paragraphe 58 du cinquième écrit de Leibniz. J'assumerai cependant qu'il l'a en tête lorsqu'il critique l'argument kantien (p. 159-160).

Soit cette partie de l'objection leibnizienne : si le temps est absolu, il n'y a pas, en vertu du principe de raison suffisante, de commencement du monde, l'argument kantien lui est infidèle qui doit se comprendre : *si le monde a commencé dans le temps, alors le temps est absolu* et si le temps est absolu, on ne voit pas à quoi un temps plutôt qu'un autre devrait la faveur d'être celui du commencement du monde. La différence entre Leibniz et Kant apparaît nettement : Leibniz ne professe pas l'implication soulignée : *si le monde a commencé dans le temps, alors le temps est absolu*.

Selon Bennett, tandis que Leibniz distingue l'espace *extramondain* et le temps *prémondain* de l'espace et du temps *absolus*, Kant les identifie à tort. La théorie *relationnelle* de

113. Gottfried MARTIN, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, vierte Auflage, Berlin, de Gruyter, 1969, p. 56.

114. *Correspondance Leibniz - Clarke*, présentée par André Robinet, Paris, P.U.F., 1957, p. 153.

l'espace et du temps n'exclut, en effet, ni l'hypothèse d'un espace *extramondain*, ni celle d'un temps *prémondain*. Comment est-ce possible ? Je répondrai en parodiant Bennett lorsqu'il renvoie à Frege lui-même son lecteur intrigué par la théorie frégeenne d'un nombre infini (p. 129) : « *For all the details read Bennett, chapter 8* ». Si Bennett a raison, la thèse semble en péril et, avec elle, le caractère inéluctable du conflit antinomique.

2. L'idéalisme transcendantal veut présenter, entre autres avantages, celui de réconcilier liberté et déterminisme. Causalité par liberté et causalité naturelle n'entrent plus en conflit l'une avec l'autre dès que l'occasion même du conflit est supprimée par leur renvoi à des mondes distincts, l'intelligible et le sensible (B 565). Pour que cette réconciliation soit un succès, il importe cependant que l'intérêt de la thèse du troisième conflit antinomique puisse se satisfaire de ce qu'il *n'y ait pas* que le déterminisme. Or, affirme Bennett, il exige en vérité (et Kant avec lui !) « *to make natural causality unclutch* » (p. 200), c'est-à-dire qu'il *n'y ait pas* déterminisme. Kant ne soutient-il pas que la causalité de notre volonté doit pouvoir produire quelque chose *même à l'encontre* de la force et de l'influence des causes naturelles ? (B 562). N'est-ce pas exiger que le déterminisme soit sacrifié sur l'autel de la liberté ? Je ne pense pas. Je suggère plutôt que tous les textes kantien jugés antidéterministes par Bennett (B 562, mais aussi B 478, 578, 581-2) peuvent en appeler à qui lirait le paragraphe 53 des *Prolégomènes* avec Heimsæth sur sa table de travail.

2.1. Que le quatrième conflit antinomique soit un « *rerun* » du troisième (p. 241), que les conflits antinomiques en général et le troisième en particulier illustrent, autant qu'une confrontation platonico-épicurienne, un « *clash* » entre Leibniz et Hume, « *between German philosophy and Scottish* » (p. 189), que le troisième conflit ne rattache qu'artificiellement le problème de la liberté humaine à celui de la cosmologie (p. 189) : autant d'objections classiques discréditées par Heimsæth.

2.1.1. Les troisième et quatrième conflits ne se recouvrent pas. Le quatrième envisage quatre hypothèses¹¹⁵ :

115. Voir Pierre LABERGE, *La théologie kantienne précritique*, p. 147 à 149 et les références à Heimsæth qui y sont données.

- a) il n'y a pas d'existence nécessaire (B 481) ;
- b) l'existence nécessaire est le monde lui-même (B 482) ;
- c) l'existence nécessaire est partie du monde (B 482) ;
- d) l'existence nécessaire est hors du monde comme sa cause (B 483).

La première hypothèse est épicurienne¹¹⁶, la deuxième spinoziste¹¹⁷, la troisième stoïcienne¹¹⁸, la quatrième celle du système de la causalité :

da) ou bien *selon la forme* (demiurgique),

db) ou bien *selon la substance* (à son tour ou bien dba) émanationniste, ou bien dbb) créationniste¹¹⁹). Tandis que l'hypothèse *a* s'identifie à l'antithèse, la thèse du quatrième conflit s'accommode, lorsque libérale, des hypothèses *b*, *c* et *d*, lorsque intransigeante, de l'hypothèse spinoziste seulement¹²⁰. Les hypothèses se répartissent différemment entre la thèse et l'antithèse du troisième conflit : la thèse ne s'y accorde que de *da* ou de *dbb*, tandis que l'antithèse fait bon ménage avec tout le reste¹²¹. La thèse du troisième conflit ne se satisfait donc pas de tout ce qui sied à celle du quatrième. Davantage, cette dernière lui est inacceptable lorsque intransigeante. Par ailleurs, l'antithèse du troisième conflit est trop libérale pour celle du quatrième.

2.1.2. Le demiurgisme et le créationnisme de la thèse du troisième conflit transparaît dans l'*Anmerkung zur Thesis* lorsque Kant dépose le témoignage des philosophes de l'Antiquité, qui tous, sauf les épicuriens, en appelaient à un « *premier moteur* » (B 478). Malgré les apparences, cette expression ne renvoie pas à Aristote, mais au *Noûs* anaxagorien¹²², mieux à un *Noûs* qui n'aurait pas été indigne de l'espoir qu'avait fait naître en Socrate l'audition d'une lecture d'Anaxagore¹²³. La thèse du troisième conflit est donc *platonicienne* en ce sens que Kant en

116. K.G.S. XVII, Réf. 4591.

117. K.G.S. XVIII, Réf. 6119.

118. *Ibid.*, Réf. 6119, 6214, 6284.

119. *Ibid.*, Réf. 6284.

120. P. LABERGE, *op. cit.*, p. 175-177.

121. H. HEIMSOETH, *Zum kosmotheologischen Ursprung* . . . , p. 260 à 263.

122. K.G.S. XVII, Réf. 4113. Voir H. Heimsoeth, *op. cit.*, p. 253 à 256 et *Transzendente Dialektik* II, p. 242.

123. *Phédon* 97, d et c.

suit le développement d'Anaxagore au créationnisme¹²⁴ en passant par Platon.

Et l'antithèse ? Dès l'*Histoire générale de la nature et la théorie du ciel* (1755), Kant s'opposait, comme le défenseur de la thèse (B 478), à l'école épicurienne¹²⁵. Au scandale du *clinamen*, il substituait une théophysique¹²⁶. Le chaos devait à « un premier moteur, c'est-à-dire à une cause agissant librement », d'être tel que le processus de sa cosmisation puisse s'enclencher¹²⁷. Soit ! Mais que d'une seule voix Kant et la thèse platonicienne se soient opposés à Épicure ne montre pas encore en quoi l'antithèse est plus typiquement épicurienne qu'écossaise ! Presque ! Seule la moderne correction que l'antithèse impose à Épicure le dissimule encore¹²⁸. À l'Épicure lucrétien et kantien, selon lequel la liberté humaine comme *indéterminée* n'était pas plus impossible que le *clinamen* lui servant de modèle¹²⁹, l'antithèse préfère en effet tacitement un Épicure *déterministe*.

L'Épicure servi à la moderne par l'antithèse partage néanmoins avec celui de Lucrèce et de Kant un préjugé fondamental : *la liberté n'a pas de loi ou elle n'est pas*. « En effet, on ne peut pas dire qu'au lieu de la nature, des lois de la liberté s'introduisent dans la causalité du cours du monde, puisque, si la liberté était déterminée suivant des lois, elle ne serait pas liberté, mais ne serait que nature » (Preuve de l'antithèse B 475). L'antithèse est donc épicurienne dans la mesure où elle ne reconnaît de lois que naturelles et de liberté qu'anomique¹³⁰.

2.1.3 Enfin, la mise en rapport du thème cosmologique et de celui de la liberté humaine est imposée dans l'antithèse par l'unité du concept épicurien d'une liberté *sans loi*,¹³¹ dans la thèse par celle du concept d'une liberté *conforme à la loi*.

124. H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik* II, p. 242.

125. *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, K.G.S. I, pp. 226-227 Voir H. HEIMSOETH, *op. cit.*, p. 242 et *Zum kosmotheologischen Ursprung* . . . , pp. 256-257. Aussi P. LABERGE, *op. cit.*, p. 29 à 31.

126. P. LABERGE, *op. cit.*, p. 31 à 38.

127. K.G.S., *op. cit.*, p. 263.

128. Voir H. HEIMSOETH, *op. cit.*, p. 260.

129. H. HEIMSOETH, *op. cit.*, p. 256-257 et *Transzendente Dialektik* II, p. 244.

130. Voir P. LABERGE, *op. cit.*, p. 150.

131. Voir H. HEIMSOETH, *Zum kosmotheologischen Ursprung* . . . , p. 256.

2.2. Revenons maintenant à l'antidéterminisme que Bennett prête à Kant. Une liberté *sans loi* ne pourrait s'accommoder du déterminisme ou mieux (car « déterminisme » est peu kantien !) de l'unité de l'expérience (B475). Mais il en va autrement, selon les *Prolégomènes*, d'une liberté *conforme à la loi*. « . . . la loi naturelle subsiste, que l'être raisonnable soit cause des effets dans le monde sensible par raison, donc par liberté, ou qu'il ne les détermine pas en vertu de principes rationnels. Car dans le premier cas, l'action se produit suivant des maximes et l'effet phénoménal en sera toujours conforme à des lois constantes¹³² ; dans le second cas, l'action, ne s'accomplissant pas selon des principes de la raison, est subordonnée aux lois empiriques de la sensibilité et dans les deux cas la liaison des effets suivra des lois constantes¹³³ ; nous n'en demandons pas plus pour la nécessité de la nature, et même nous n'en savons pas plus. Toutefois, dans le premier cas, c'est la raison qui motive ces lois de la nature, et ainsi elle est libre ; dans le second, les effets suivent simplement les lois naturelles de la sensibilité parce que la raison n'exerce sur eux aucune influence ; d'ailleurs, la raison n'est pas pour cela déterminée par la sensibilité (c'est impossible), donc, dans ce cas aussi, elle est libre¹³⁴. »

Malgré la prétention de Kant, le déterminisme est-il sauf ? Est-il compatible, en effet, avec la possibilité de *deux* cas ? J'aimerais pouvoir interpréter ces lignes — comme déjà les deux passages du *Fondement* que je mentionnais à propos du livre de Michel Despland — à la lumière de la théorie du mal radical comme renversement du bon ordre des mobiles dans la maxime suprême. Le premier cas serait alors celui du bon ordre, le second celui du mauvais ordre des mobiles dans la maxime *suprême*. Le bon comme le mauvais ordre serait suspendu à une décision intelligible dont la connaissance (si elle n'était impossible !) permettrait de prédire l'action comme l'éclipse de soleil ou de lune.

3.1. Dieter Henrich distingue trois sortes d'objections à

132. Je souligne.

133. Je souligne.

134. *Prolégomènes*, K.G.S. IV, p. 345-346, traduit par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1963, p. 130.

l'argument ontologique : la logique, l'empirique et la critique. L'objection *logique* est celle qui, dans ma jeunesse, passait pour thomiste. Saint Thomas aurait écrit (je laisse au spécialiste le soin de se prononcer !) quelque chose comme ceci : le concept de Dieu a beau contenir l'existence, il demeure un concept et ne contient donc que *l'existence pensée*. *Si mais seulement si Dieu existe*, il existe nécessairement.

L'objection *empirique* se montre plus radicale : le concept de Dieu ne contient même pas l'existence puisque l'existence n'est pas un prédicat. Elle devient *critique* lorsque utilisée par Kant pour faire éclater le non-sens du concept d'existence absolument nécessaire¹³⁵.

Avec cette distinction en tête, considérons le refus par Bennett de la célèbre réduction kantienne de l'argument cosmologique à l'argument ontologique.

3.2. Le « *cosmological arguer* » (p. 252) n'est acculé, selon Bennett, à l'argument ontologique que par défaut de débrouillardise. Le « *conditionalizing move* » (p. 252) aurait pu, en effet, lui servir de parade. Je n'ai jamais insinué, n'avait-il qu'à répliquer, que *l'ens realissimum* existait nécessairement. Pourquoi d'ailleurs l'aurais-je fait ? Il me suffit que *l'ens realissimum* existe nécessairement, *s'il existe*. Bref, la réduction kantienne est vulnérable à l'objection *logique* que saint Thomas aurait dressée contre saint Anselme. Objection mortelle pour l'argument ontologique comme pour celui qui veut ramener à celui-ci l'argument cosmologique !

3.3. Mais Kant n'aurait-il pas pu se montrer à son tour plus débrouillard ? Certainement, selon Bennett. Il lui aurait suffi de tourner sa réfutation de l'argument ontologique contre le concept « *logically cankered* » (p. 253) d'existence absolument nécessaire utilisé par la conclusion de l'argument cosmologique. Tout comme Bennett qui tourne brillamment la « *Kant-Frege view* » (p. 229) du concept d'existence contre la reconstruction de l'argument anselmien proposée par Norman Malcolm (pp. 235-236). Autrement dit, Kant aurait pu développer l'objection qu'Henrich appelle *critique*. Mais l'objection

135. Dieter HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960, p. 1 à 10, 131 à 139.

critique s'appuie sur l'objection *empirique*, plus radicale que l'objection *logique*. Aussi Bennett va-t-il jusqu'à conjecturer, avec Peter Remnant, que la section 5 du chapitre sur l'*Idéal de la raison pure*, section consacrée à la réfutation de l'argument cosmologique aurait été écrite avant la section 4 qui développe la « *Kant-Frege view* » (p. 254). Si l'ordre de rédaction des sections avait correspondu à celui de leur présentation, Kant aurait peut-être exploité les ressources de la *Kant-Frege view* contre l'argument cosmologique.

3.4. Cette conjecture Remnant - Bennett est une « *failure* », quoique non dépourvu d'« *excuses* ».

Primo, la « *Kant-Frege view* », et donc l'objection *empirique*, date de *L'unique fondement possible pour une démonstration de l'existence de Dieu* de 1762¹³⁶. *Secundo*, dans ce même ouvrage, Kant ramène l'argument cosmologique (alors appelé wolffien) à l'argument ontologique (alors appelé cartésien¹³⁷). Encore possible dans la *Nova Dilucidatio* de 1755, où l'objection à l'argument ontologique n'était encore que *logique*, le « *conditionalizing move* » ne l'est plus dans *L'Unique fondement* . . . dès que l'objection est *empirique*¹³⁸. *Tertio*, en 1762, l'objection *empirique* se montre à ce point *critique* que le nouveau *Beweisgrund* a pour fonction le rescapage du concept d'existence absolument nécessaire¹³⁹. En effet, si le nouveau *Beweisgrund* fonctionnait, le concept d'existence absolument nécessaire conserverait son sens comme négation de ce qui, quoique non contradictoire, demeure néanmoins absolument impossible¹⁴⁰.

3.5. La conjecture de Bennett n'est cependant pas sans « *excuses* », ai-je annoncé. En effet, pour une raison que je m'explique difficilement, l'objection *logique* reparaît dans la *Critique de la raison pure* (B621 à 623), à côté de l'objection *empirique* et *critique*. Tout se passe comme si a) Kant voulait

136. *L'unique fondement possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, K.G.S. II, p. 69 à 77, traduit par Paul Festugière, dans *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, Paris, Vrin, 1963, p. 77 à 85.

137. *Ibid.*, p. 110-111, tr. Festugière, p. 86-87.

138. *Nova Dilucidatio*, K.G.S. I, p. 394-395.

Voir P. LABERGE, *op. cit.*, p. 55-56.

139. Voir D. HENRICH, *op. cit.*, p. 184.

140. Voir Joseph SCHMÜCKER, *Die Originalität des ontotheologischen Argumentes Kants gegenüber verwandten Gedankenketten bei Leibniz und in der Schulphilosophie der Zeit* dans *Kritik und Metaphysik*, Berlin, de Gruyter, 1966, p. 130.

accabler l'*ontological arguer* : vous savez, l'objection *empirique* n'est pas indispensable et vous en auriez encore plein les bras avec la seule objection *logique* ! b) mais ne s'apercevait pas qu'en essayant de « rendre le remède tout à fait énergétique¹⁴¹ », il le gâtait. Si seule l'objection *logique* tient, le « *cosmological arguer* » n'insinue plus qu'une prémisse nécessaire, quoique non suffisante à l'argument ontologique : l'existence est un prédicat de l'*ens realissimum*.

3.6. En tant que *critique*, l'objection de 1762 permet peut-être enfin de comprendre en quel sens l'illusion transcendante nous fait poser que *toutes les conditions sont données* (*gegeben*) si le conditionné est donné (B525). Bennett m'apparaît gêné en cette affaire par l'obstacle suivant. Il semble se demander comment il pourrait bien réussir à faire un usage constitutif d'un principe régulateur. La chose n'est pas facile, en effet, lorsque, comme Bennett, *on sait déjà* que le principe est régulateur : « *If some intellectual diabolist said 'I want to use a regulative principle constitutively, and hang the consequences ; tell me how to go about it', Kant has no answer* » (p. 277). Elle est peut-être plus facile pour celui qui l'ignore.

Avant l'objection *critique*, c'est-à-dire la corrosion du concept d'existence absolument nécessaire par l'objection *empirique*, l'argument cosmologique ambitionnait le tout des conditions. La raison parcourait alors un cycle infernal. Elle posait d'abord une existence nécessaire dans le monde. Position éphémère, comme le laisse présager l'argument à l'appui de l'antithèse du quatrième conflit antinomique. Position de fait aussitôt troquée pour celle non moins insoutenable du monde comme existence nécessaire (B481) et donc, ensuite, pour celle d'une existence nécessaire hors du monde . . . existence nécessaire ramenée enfin par l'argumentation de la thèse elle-même à l'intérieur du monde (B 480-482). L'objection *critique* exorcise le « *cosmological arguer* ». Puisque le concept d'existence absolument nécessaire n'a pas de sens, n'aurais-je pas pris jusqu'ici pour *donné*, pour *gegeben*, se demande alors celui-ci, ce qui n'était qu'*aufgegeben* ?

Université d'Ottawa

141. *Fondement*, K.G.S. IV, p. 411, tr. Delbos, p. 119.

Philosophiques

philosophiques

Philosophie et culture générale

Michel Bédard

Volume 5, numéro 2, octobre 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203105ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203105ar>

[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

Bédard, M. (1978). Philosophie et culture générale. *Philosophiques*, 5 (2), 381–396. <https://doi.org/10.7202/203105ar>

INTERVENTIONS

LE PROBLÈME DE L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE : DU CÔTÉ DES POURQUOI

1. PHILOSOPHIE ET CULTURE GÉNÉRALE

par Michel Bédard

L'éducation peut tout. (HELVÉTIUS,
*De l'homme, de ses facultés intellectuelles et
de son éducation*, X.)

Or, la culture ne se transmet
point (. . .). (ALAIN, *Propos sur l'édu-
cation*, XLV.)

LE PROBLÈME

L'enseignement de la philosophie au niveau préuniversitaire soulève des questions fort complexes que, trop souvent, on ne traite pas adéquatement par défaut de situer le débat dans un contexte assez large pour que chacune de ses facettes accuse son relief propre. Ainsi, les analyses du statut et du rôle de l'enseignement de la philosophie en regard de ce qu'il est convenu d'appeler la culture générale tiennent fréquemment pour acquise une définition de cette dernière et, dès lors, s'attaquent immédiatement à la signification du cours de philosophie dans le processus global de l'éducation. Or, une telle pratique n'a guère pour conséquence que d'occulter l'un des pôles essentiels du problème et, par là, de tronquer une question dont la solution — si tant est qu'il y en ait une — devient toujours plus évanescence. Cela étant, il convient de tenter ici une étude du problème qui, malgré les limites qu'on lui a imparties, n'esquive aucun de ses aspects.

Pour autant, toutefois, il ne faudrait pas croire que la difficulté sera tranchée. En effet, les relations entre philosophie et culture générale ont, toujours et partout, été problématiques, et ce, pour des raisons tenant vraisemblablement à leur nature même. Qu'on se remémore ici les différends qui opposèrent Isocrate à Platon, les durs reproches qu'Épicure adressa aux études libérales d'inspiration aristotélicienne, et l'on verra jusqu'où remonte le problème ! Qu'on songe, par ailleurs, à la réforme Haby, en France, ou encore au « core curriculum » récemment mis de l'avant par l'université Harvard, et l'on verra jusqu'où s'étend ce même problème ! La question n'est donc ni d'ici ni de maintenant. Et ce phénomène ne devra jamais être perdu de vue puisque aussi bien ailleurs qu'autrefois les solutions proposées ont notablement varié, toutes ayant leur valeur et chacune prêtant flanc à la critique. Par conséquent, il n'y a pas lieu de chercher, en ce domaine, une solution apodictique : au vrai, l'élaboration d'une problématique consistante y représente déjà un gain notable.

Qu'est donc la culture générale ? A-t-elle sa place en éducation ? Et quelle contribution, le cas échéant, l'enseignement de la philosophie peut-il lui fournir ?

LA NOTION DE CULTURE GÉNÉRALE

Le concept de culture générale est tributaire d'une histoire qui va du *pepaideumenos* antique jusqu'à l'homme cultivé contemporain, en passant notamment par l'humaniste de la Renaissance et l'honnête homme du XVII^e siècle. Sans relater par le menu cet historique qui serait pourtant précieux à l'intelligence de la notion, il importe de remarquer combien il met en évidence tout à la fois la permanence d'un certain souci et l'inconstance des modalités qu'il revêt suivant les époques et les milieux. Or, l'on ne doit pas confondre celles-ci avec celui-là sous peine de concevoir la culture générale de façon inacceptable, voire ridicule.

Dans cette perspective, deux idées, hélas ! assez répandues, de la culture générale semblent décidément à rejeter. Premièrement, celle qui, à tout prendre, la réduit à quelque émaillage

dont les salonnards puissent faire étalage pour la galerie. On retrouve ici les thèses que font valoir les tenants du vernis culturel dont le sens de l'apparat, certes remarquable, ne compense point cependant la fragilité épidermique d'une position qui retire à la mémoire son statut ancillaire pour lui conférer, aux dépens de l'intelligence, des qualités de pénétration qu'elle ne peut assumer. En deuxième lieu, celle qui, plus subtilement, la fait consister dans la multiplicité des informations comprises. Dans ce cas, on constate, bien sûr, une certaine réhabilitation de l'intelligence, mais d'une intelligence perdue dans un encyclopédisme de mauvais aloi, d'une intelligence inapte à dominer l'érudition, d'une intelligence handicapée somme toute à raison de son incapacité de remplir sa fonction synthétique. Il appert en conséquence que ces deux conceptions ne coïncident pas avec cet idéal que recouvre confusément l'appellation de culture générale, bien qu'elles prennent solidement appui sur des travers psychologiques dont l'homme cultivé se trouve peut-être affecté plus souvent que d'autres. Mais, ce que la culture générale n'est pas nous indique dans quelle direction chercher ce qu'elle est.

Au fait, dans l'expression « culture générale », le terme problématique est bien plutôt « générale » que « culture ». Car ce dernier substantif, depuis son acception agricole, renvoie analogiquement au travail de l'homme dont on obtient ainsi, comme de la terre, le maximum possible ; tandis que l'épithète « générale » foment des ambiguïtés qu'illustrent bien les deux conceptions précitées : le vernis culturel, en un certain sens, permet généralement de faire belle figure en société, et la multiplicité des informations comprises assure à peu près aussi généralement qu'on saura se tirer d'affaire. Or, le hasard seul ne peut rendre compte de ces déformations du rôle social et de la fonction pratique de la culture générale : la nature même de la réalité en cause y a aussi sa part. À quoi tient donc le caractère général ici en question ?

Il tient, semble-t-il, à l'essence même de ses référents, savoir : ce qui, eu égard au développement humain, est *universellement nécessaire*, *universellement utile* et *universellement souhaitable*. Partant, la culture générale revêt trois significations intimement liées : une signification *fondamentale*, une signification *instrumentale* et une signification *téléologique*, cha-

cun de ces termes étant reçu dans son acception stricte. Qu'est-ce à dire au juste ? Globalement, cela implique que la culture générale, au sens actif de l'expression, est telle d'abord en ce qu'elle promeut l'épanouissement du corps et de l'esprit, les deux bases fautes desquelles tout développement ultérieur, en quelque domaine que ce soit, risque fort d'être boiteux, peut-être même impossible : à ce niveau, la culture générale fait œuvre fondamentale puisqu'elle met en place des conditions de possibilité ; ensuite, en ce qu'elle tend à doter le sujet d'une méthode grâce à laquelle il pourra juger formellement, ce formalisme ouvrant précisément la voie à la généralité dans la mesure où il est moins lié au contenu de la réalité à juger qu'à la manière dont elle se présente, qu'il s'agisse au reste de situations concrètes ou de problèmes théoriques : de ce point de vue, la culture générale fait œuvre instrumentale puisqu'elle fournit un moyen aussi éclairé que possible d'appréhender, d'apprécier et, si requis, de se prononcer et d'agir non seulement en ces matières où le sujet dispose de connaissances précises mais aussi en celles où, contraint de prendre position, il ne peut compter sur un tel savoir ; enfin, en ce qu'elle vise à libérer la personne de toutes les limites que lui imposent ses faiblesses physiques et spirituelles aussi bien que les contraintes sociales et politiques, sans exception d'aucune sorte, de manière à assurer une autonomie aussi complète que possible : à cet égard, la culture générale fait œuvre téléologique puisqu'elle assigne à l'être humain une fin éminemment désirable qu'elle l'aide d'ailleurs à atteindre dans la mesure où elle est humainement accessible. Globalement, cela implique, d'autre part, que la culture générale, au sens passif de l'expression, est telle en ce que le fondement (corps et esprit), l'instrument (méthode) et le but (libération), respectivement nécessaire, utile et désirable dans tous les cas, donc en général, ont effectivement été exhaussés. Ces trois significations se révèlent très intimement reliées du fait que la première conditionne les deux autres tandis que la dernière donne leur sens aux deux précédentes, la méthode articulant ce double rapport.

À ce stade de l'analyse, il devient impérieux de situer la présente conception de la culture générale dans le cadre global

de l'éducation : cela permettra d'en voir pleinement la portée et, par là, d'évaluer la fonction qui lui revient, s'il y a lieu, dans la formation de l'homme. Après coup, la question du statut de l'enseignement de la philosophie pourra peut-être se présenter sous une forme plus féconde.

ÉDUCATION ET CULTURE GÉNÉRALE

Ainsi que Kant l'observe, dès le début de ses *Réflexions sur l'éducation*, « l'homme est la seule créature qui doive être éduquée » ; ce qui signifie, en d'autres termes, que l'humanité même est à conquérir et non la seule compétence professionnelle (ou autre) qui, du reste, ne vient qu'ultérieurement en droit, bien qu'en fait ces objectifs soient plus ou moins simultanément poursuivis.

Sous prétexte donc que les divers lieux d'éducation, tels la famille, l'école, la rue et, de plus en plus, les « mass media », exploitent toute une gamme de procédés, comme le conditionnement, le dressage (dans certains cas, il faudrait même dire l'élevage), l'imitation, l'initiation, l'apprentissage, l'information et l'enseignement, il ne faudrait confondre l'éducation avec aucune de ces pratiques ni avec leur ensemble. À cette condition, la valeur architectonique de l'éducation apparaît d'emblée, car, n'ayant le caractère spécifique d'aucun des éléments susmentionnés, elle se révèle elle-même générale aussi bien dans son processus que dans son résultat. À cette condition aussi, la place de la culture générale en éducation apparaît essentielle, c'est-à-dire centrale quant au processus et ultime quant au résultat. Concrètement, les implications d'un tel état de choses abondent au point qu'il est impossible de les passer toutes en revue. Par contre, en reprenant, sous ce nouvel éclairage, les trois significations conférées plus haut à la culture générale, les plus décisives seront mises en lumière.

Le processus pédagogique naît avec l'enfant, qu'on le veuille ou pas. Autrement dit, les données fondamentales réunies chez le nourrisson, savoir : son corps et son esprit, fournissent à l'éducation les seules bases naturelles sur lesquelles elle devra tabler, nonobstant toute considération culturelle. Or, ce corps et cet esprit deviennent très tôt et pour longtemps susceptibles de spécialisations diverses. D'où, le débat ultérieur

opposant les tenants de la formation spécialisée, « professionnelle » à ceux de la formation générale, « libérale ». À ce niveau, la culture générale telle qu'entendue ici propose un développement physique et spirituel non spécialisé rendant possible et viable toute greffe spécialisée jugée souhaitable plus tard. En regard du corps, cela signifie, outre une hygiène physique saine, principalement alimentaire étant données ses conséquences sur le développement cérébral, un apprentissage, par la gymnastique, par exemple, ou la pratique des sports, de la maîtrise du corps, grâce à quoi ce dernier deviendra pour le sujet un collaborateur et non un rival ; or, cette culture physique générale ne pouvant être de brève durée, puisque notamment les derniers cartilages se forment en moyenne entre la vingtième et la vingt-deuxième année, elle ressortit réellement au niveau pré-universitaire aussi bien qu'au jeune âge et y occupe en principe une place dont l'importance n'est plus à démontrer dès qu'on a présent à l'esprit l'état physique des adultes. En regard de l'esprit, par ailleurs, cela suppose une bonification des virtualités tant affectives (sentiment, volonté, etc.) que cognitives (raison, imagination, mémoire, etc.), sous l'égide aussi bien de la famille que de l'école, ce qui aboutit à la préséance relative de la famille en matière affective et à la préséance relative de l'école en matière cognitive, puisque ni l'une ni l'autre ne peut tout faire ; partant, la culture générale propose que l'école, et singulièrement l'école pré-universitaire, travaille au développement non spécialisé des connaissances faute desquelles il devient, sinon impossible, du moins très compliqué d'œuvrer adéquatement et, le temps venu, de se spécialiser sans perdre pour autant la polyvalence caractéristique de l'être humain. La question de savoir quelles disciplines particulières il faudrait mettre à contribution dans cette perspective n'a pas à être traitée ici. Cependant, deux remarques s'imposent. Premièrement, ces connaissances indispensables incluent vraisemblablement au moins celle de sa langue en sa qualité de moyen de communiquer, celle également de son histoire (sociale, politique, économique, etc.) en sa qualité de moyen de se situer, celle enfin de sa raison en sa qualité de moyen de penser. Deuxièmement, la philosophie, à supposer qu'un rôle lui revienne en ce domaine, devrait apparemment se consacrer surtout, quoique non exclusivement, au chapitre de la raison ; toutefois, même dans cette hypothèse, elle ne pourrait assumer

seule la responsabilité de cultiver un champ aussi vaste : la science et l'art, en effet, y ont sans doute un rôle original et irremplaçable à jouer. Mais, c'est plus loin qu'on traitera spécifiquement de ce sujet.

Si la signification fondamentale de la culture générale a permis d'identifier la nécessité de la non-spécialisation de l'éducation au sens kantien du terme, — ce qui n'exclut évidemment pas la formation spécialisée qui ressortirait alors, suivant les cas, à l'instruction technique, à l'apprentissage qualifié, à l'initiation professionnelle, au stage industriel, etc., se déroulant tantôt à l'école, tantôt dans un lieu de travail, — la signification instrumentale de la culture générale, quant à elle, permet de clarifier les relations entre formation et information. On sait que ce problème n'est pas théorique : la surcharge des programmes, dénoncée par les étudiants comme par les enseignants, en fournit une illustration souvent dramatique ; et les réclamations de certains, désireux de supprimer les études dites inutiles, affrontent depuis longtemps les demandes de certains autres, soucieux de retarder une spécialisation à leurs yeux précoce et inefficace au profit d'un enseignement de culture devant combler de lourdes carences. À ce sujet, la culture générale propose qu'on préfère clairement la formation à l'information en vertu de la non-spécialisation privilégiée pour les motifs susdits et en vue de favoriser l'accès du sujet à cet instrument en tout cas utile : la méthode. Mais il ne faut pas donner n'importe quel sens à cette proposition. L'éducation, en effet, est un tout où l'on peut certes distinguer formation et information mais sans pouvoir les séparer de fait. Car la formation pure, dégagée de tout contenu, n'apparaît manifestement pas réaliste au stade de formation étudiée ici ; au surplus, le devient-elle jamais ? Inversement, les informations nues, prétendument objectives, n'ont aucune valeur éducative en elles-mêmes à moins qu'on ne tienne à considérer le Roquentin de *La nausée* comme un idéal digne d'émulation. Partant, la position de la culture générale se caractérise en ceci qu'elle tient à ces informations qui favorisent la formation, c'est-à-dire, dans le présent contexte, l'accès à la méthode telle qu'antérieurement définie. Mais, devant la profusion des informations disponibles, lesquelles

choisir ? et selon quel modèle pédagogique y recourir ? Deux critères orientent ici la sélection. D'abord, tout ce qui est trop spécialisé doit être laissé de côté, le « trop » se mesurant pratiquement à l'aune des connaissances préalables à l'intelligence des informations concernées et à celle de leur utilité technique sur le plan professionnel (cela, bien sûr, sans préjudice de cette partie de la formation préuniversitaire qui vise soit à préparer aux métiers, soit à paver la voie aux études supérieures : mais cette partie, précisément, n'assume pas en tant que telle la formation générale de l'individu). Ensuite, il faut privilégier les modalités d'information dont la teneur permet à l'étudiant des exercices variés et incomparables grâce auxquels il pourra accéder à la méthode par opposition à celles dont la teneur mène à l'enregistrement passif de données, à ce qu'on a coutume d'appeler le « bourrage de crâne » (cela, bien sûr, sans préjudice des enseignements-repères que la mémoire doit forcément emmagasiner pour s'acquitter de sa fonction d'appoint). Donc, un double critère : matériel, d'abord, qui indique ce qu'on doit ou non enseigner ; formel, ensuite, qui fixe la manière dont on doit ou pas procéder.

Un contenu et une pédagogie ainsi constitués découlent d'ailleurs logiquement de la signification instrumentale de la culture générale. En effet, l'acquisition de la méthode, au sens formel du mot, n'est possible que si l'on évite de verser dans l'automatisme et le mimétisme. Or, un contenu surspécialisé qui engendre chez l'étudiant le sentiment d'être dépassé engendre aussi le plus souvent des comportements intellectuels standardisés et incompris retenus à seule raison de leur efficacité présumée ; et une pédagogie de la passivité pousse le sujet assez inévitablement au calque bête, à la répétition à peine masquée et visiblement stérile, vu l'impossibilité d'exercices laissant une certaine marge de manœuvre. Bannir l'automatisme et le mimétisme, c'est acculer le sujet à l'ingéniosité et, par là, rendre possible l'accès à la méthode, en principe applicable en toute circonstance.

Le refus de la spécialisation et la suprématie de la formation prônés par la culture générale en font à coup sûr une pièce centrale du processus éducatif puisque aussi bien les choix pédagogiques en dépendent tous à un titre ou à un autre.

Il reste donc maintenant à préciser en quoi la culture générale occupe une place ultime quant au résultat recherché par l'éducation, ce que l'examen de sa signification téléologique permet assez bien.

L'être humain se trouve marqué au coin de limites inhérentes, pour ainsi dire par nature, aux capacités brutes dont il dispose. À titre d'exemple, il suffit de noter que le corps, pourtant capable de bien des prouesses, ne peut, sauf exception, s'y livrer spontanément ; ainsi, la main du pianiste n'est pas apte d'emblée à l'exécution des arpèges ou trilles que requiert néanmoins l'interprétation de nombreuses œuvres musicales. Et, du côté de l'esprit, il en va de même ; à preuve : on ne domine pas sa langue du fait unique qu'elle est sienne : au contraire, qui tente de formuler sa pensée, par écrit ou verbalement, découvre très tôt les obstacles multiples qu'elle lui réserve et ressent plus que tout l'insatisfaction que procure une expression inadéquate de soi, voire l'humiliation qu'entraîne la prise de conscience de ses pauvres possibilités. Or, étant donnée cette situation, la fin de libération que poursuit la culture générale déploie tout son sens, car, à cet égard, elle consiste justement et autant que faire se peut à délivrer l'homme, corps et esprit, des résistances dont il est victime. En ce sens, la signification téléologique de la culture générale constitue donc effectivement le résultat ultime auquel peut atteindre l'éducation, puisque là où point la liberté point aussi l'autonomie, c'est-à-dire le temps où s'impose l'interruption des activités pédagogiques comme telles que le sujet et la vie sont désormais à même de relayer. « Le maître doit apprendre à se passer du maître » : une telle expression n'a de sens que dans cette perspective ou, alors, elle est oiseuse. Cela posé comme cible, comment y parvenir ? La culture générale soumet ici que le moyen à mettre en œuvre réside dans la gratuité parce qu'elle fonde la possibilité du transfert. Assertion énorme qui exige des explications !

La complexité extrême du problème du transfert n'est plus à démontrer. Depuis les travaux de Thorndike et Woodworth (1901) jusqu'à nos jours, les expériences et les conclusions de toute nature se sont multipliées, certaines mettant en doute la possibilité même du transfert, la plupart

en reconnaissant l'existence mais ne s'entendant guère sur sa nature (transfert de structures — externes ou fonctionnelles — ou transfert de comportements ; transferts de diffusion, d'adaptation ou de transposition ; transferts rigides ou plastiques, immédiats ou acquis, positifs ou négatifs ; etc.). Or, comme le transfert fonde l'apprentissage (Fergusson, 1954) et, par ce biais, une large part de l'éducation, la question se complique à souhait du fait que les théories de l'apprentissage abondent, qu'il s'agisse d'apprentissage perceptif, moteur, verbal ou intellectuel : qu'on songe ici aux théories du réflexe conditionné (Pavlov, Watson, . . .), du renforcement des connexions (Hull, Spence, . . .), de l'expectation (Tolman, Guillaume, . . .), de l'équilibration (Piaget, Nuttin, . . .), etc.. D'ailleurs, si les psychologues admettent que l'apprentissage joue un rôle notamment dans l'activité cognitive, ils avouent qu'il est mal connu et, de toute façon, contesté (Le Ny, 1968), qu'au surplus le transfert qui est à sa base ne peut être étudié systématiquement dans « des perspectives trop complexes comme celles de l'éducation » (Oléron, 1968). Au bilan, si certaines lois semblent acquises, telles celles de répétition et de contiguïté temporelle des exercices, le problème de l'apprentissage demeure largement ouvert comme d'ailleurs la question de savoir quelles fonctions le transfert y assume. Toutefois, la nature du transfert fait l'objet d'un consensus relatif : il y a transfert « dans tous les cas où une activité modifie d'une façon quelconque par facilitation ou par interférence celle qui la suit » (Oléron, 1968)¹. Or, c'est évidemment l'aspect de facilitation qui, dans le transfert,

1. Sur toutes ces questions, voir, en particulier, FERGUSSON, G. A., « On learning and human ability », *Canadian Journal of Psychology*, 1954, VIII, p. 95-112 ; GUILLAUME, P., *La formation des habitudes*, Paris, P.U.F., 1947 ; HULL, C. L., *A behavior system*, New Haven, Yale University Press, 1952 ; LE NY, J.-F., « Apprentissage », *Encyclopædia Universalis*, Paris, E. U. France, 1968, II, p. 173 b-175 c ; NUTTIN, J., *Tâche, réussite et échec*, Louvain, Publications Universitaires, 1953 ; OLÉRON, G., *Le transfert* in FRAISSE, P. et PIAGET, J. (Éd.), *Traité de psychologie expérimentale*, Paris, P.U.F., 2^e éd., 1968, IV, p. 119-181 ; PAVLOV, I. P., *Conditioned reflexes*, London, University Press, 1927 ; PIAGET, J., *Apprentissage et connaissance* in *Études d'épistémologie génétique*, Paris, P.U.F., 1959, VII, p. 21-67 et X, p. 159-188 ; SPENCE, K., *Behavior theory and learning*, New York, Prentice Hall, 1960 ; THORNDIKE, E. L. et WOODWORTH, R. S., « The influence of improvement in one mental function upon the efficiency of other functions », *Psychological Review*, 1901, VIII, p. 247-261, 384-395 et 553-564 ; TOLMAN, E. C., *Principles of purposive behavior* in KOCH, S. (Ed.), *Psychology. A study of a science*, New York, McGraw Hill, 1959, II, p. 92-157 ; WATSON, J. B., *Psychology from the standpoint of a behaviorist*, Philadelphia, Lippincott, 1919.

intéresse l'éducation puisqu'elle cherche à faire progresser le sujet et non à lui nuire. Et c'est précisément pour cette raison de facilitation que la culture générale privilégie la gratuité des exercices.

En effet, un exercice désintéressé, c'est-à-dire ne visant pas à court terme une performance professionnelle précise, ne peut avoir qu'un résultat général : rendre l'organe exercé disponible à toutes fins utiles par opposition aux exercices intéressés qui aboutissent forcément aux seuls résultats recherchés et entravent inévitablement l'acquisition d'autres habiletés. Ainsi, l'exercice physique, par exemple la gymnastique, qui ne vise d'autre fin que la mise en disponibilité du corps porte-t-il des fruits transférables, tels l'endurance, la souplesse et le contrôle ; alors que l'exercice physique ordonné à une fin particulière, disons : la performance cycliste, développe fort inégalement l'appareil physique, entraîne en particulier une déformation typique de la colonne vertébrale et handicape ainsi l'individu lorsque vient le moment de s'adonner à un autre type d'activité corporelle. *Mutatis mutandis*, la même constatation s'applique à l'esprit ; des activités intellectuelles intéressées, ordonnées à un savoir technique risquent au mieux de faire advenir, avec une compétence restreinte, une déformation professionnelle qui, de toute manière, vient toujours trop tôt ; alors que des exercices gratuits assouplissent les facultés, ce qui servira toujours, apprennent au sujet de quoi elles sont capables, ce qui inspire une confiance constamment requise, lui enseignent quelles en sont les limites, ce qui risque de diminuer les présomptions invariablement fatales. Pour tout dire, mieux vaut étudier les mathématiques et la langue pour elles-mêmes que de s'en tenir aux techniques de la comptabilité ou aux tournures de la langue des affaires : celles-ci, en effet, ne sont surtout pas généralisables tandis que celles-là leur ouvrent la voie, comme à bien d'autres connaissances particulières d'ailleurs, sans compter qu'elles forcent le rodage de dispositions continuellement précieuses, telles la rigueur et la nuance. En un mot, elles rendent l'esprit disponible, c'est-à-dire capable de s'adapter parce que libre d'œillères contraignantes dans la mesure, cela va de soi, où c'est humainement réalisable et où l'enseignement de culture ne tourne pas lui-même à l'exposé universitaire, donc spécialisé.

À la lumière de la problématique esquissée jusqu'à présent, il devient possible, jusqu'à un certain point, de formuler quelques conclusions relatives à l'apport de l'enseignement de la philosophie à la culture générale.

PHILOSOPHIE ET CULTURE GÉNÉRALE

Il y a d'abord une évidence qu'il ne faut pas craindre de signaler : l'inculture ne tue pas ! Ce qui implique, à parler absolument, que la vie ne requiert pas davantage un enseignement de la philosophie qu'une éducation de culture. La première conséquence de ce truisme est de dédramatiser une question trop souvent plongée dans un tourbillon de discussions plus passionnées qu'éclairantes. Sa deuxième conséquence est de faire voir, dans la foulée des analyses précédentes, que, parce qu'objet de choix et porteuse de valeur, la culture générale — et, peut-être, la philosophie — revêt assurément en éducation une importance décisive par rapport aux caractères spécifiques de l'homme : en ces matières, le prix qu'on attache à ses préférences est à proportion de la liberté qu'on y investit. Ensuite, il faut rappeler que la culture générale constitue un tout auquel, en droit du moins, chaque discipline doit apporter sa contribution ; la formation scientifique, pour ne citer qu'un cas, est aussi une formation morale dans la mesure où elle passe forcément par l'apprentissage de l'honnêteté avec les faits : en ces matières, il n'existe pas de chasses gardées. D'où, aucun enseignement ne peut s'arroger le pouvoir exclusif d'assurer la culture générale ; d'où, encore, aucun enseignement ne peut prétendre faire une chose et une seule. Si bien que, dans l'éventualité où la philosophie remplirait un rôle même indispensable et prioritaire du point de vue de la culture générale, elle ne saurait l'assumer seule et elle ne saurait assumer que lui : en ces matières, l'impérialisme et l'exclusivisme ne sièent point. Enfin, on ne trouve pas chez l'homme de faculté particulière dont le développement reviendrait à la culture générale, voire à la philosophie, à l'instar de la faculté de mémoire dont le développement ressortit à des pratiques identifiables aux résultats mesurables. De sorte qu'exiger, en l'occurrence, de la culture générale et de la philosophie, s'il y a lieu, qu'elles produisent la fonction

humaine particulière cultivable par leur office représente une prétention irrecevable au nom de laquelle nul ne peut leur refuser leurs quartiers de noblesse ; de sorte, également, que ni la culture générale ni la philosophie, le cas échéant, ne doivent restreindre leur champ d'intervention, dussent-elles être terrifiées par la tâche : en ces matières, céder du terrain équivalait à perdre son sens.

Voilà donc quelques coordonnées passablement claires qui, s'appliquant à la culture générale, vaudraient aussi pour l'enseignement de la philosophie si une place lui revenait dans ce vaste domaine. Mais, au fait, une telle place lui revient-elle ? À cela, il faut répondre deux choses. Premièrement, non, une telle place n'a pas à lui revenir, puisque le cours de philosophie n'est pas nécessaire, *stricto sensu*, à la culture générale ; à la vérité, non seulement d'autres disciplines peuvent y mener par d'autres moyens, mais en réalité des peuples entiers qui n'en sont pourtant pas dépourvus ne dispensent aucun enseignement préuniversitaire obligatoire de la philosophie : le cas d'une majorité de lander allemands en fournit une illustration d'autant plus frappante que la philosophie elle-même y fleurit particulièrement bien. Deuxièmement, oui, une telle place peut devoir lui revenir, puisqu'en droit la philosophie répond aux exigences sous-tendues par les trois significations de la culture générale au même titre que plusieurs autres disciplines et qu'en cette qualité elle mérite qu'on retienne sa candidature ni moins ni plus que celle de ces dernières. Il faut bien voir ici qu'il s'agit d'un choix, justifiable certes, mais d'un choix difficile néanmoins en ce qu'il porte sur des réalités relativement équivalentes du point de vue qui prévaut ici.

Et, d'abord, la philosophie répond à la signification fondamentale de la culture générale : elle promeut effectivement l'épanouissement de l'esprit en lui fournissant un point de vue original sur le réel, en lui ouvrant des perspectives le plus souvent insoupçonnées par ailleurs, en lui posant quelques interrogations insolites, somme toute en lui faisant quitter les sentiers habituels à la faveur d'une quête radicale plutôt vouée à bouleverser, à transformer qu'à apprendre. Elle répond, ensuite, à sa signification instrumentale : elle favorise forcée-

ment l'acquisition d'une méthode en confrontant le sujet à des problèmes vitaux qu'il lui faut tenter de résoudre, en attirant explicitement son attention sur des méthodes explicitement présentées pour leur valeur paradigmatique, en l'amenant à se situer à un niveau de principe où ses mécanismes usuels perdent leur efficacité, en un mot en le plaçant sur un terrain où ses pseudo-méthodes échoueront qu'il lui faudra bien remplacer. Elle répond, enfin, à sa signification téléologique : elle provoque la libération de l'esprit en ouvrant des horizons que la plupart n'ont pas pris en compte jusque-là, en mettant en cause des positions captivantes reçues par la majorité comme allant de soi, en exploitant l'intelligence discursive qu'elle fournit à chacun l'opportunité de structurer, au bilan en avivant les faiblesses d'un esprit encore en gestation et en les lui rendant suffisamment intolérables pour qu'il veuille enfin s'en départir. Voilà ce qu'en droit la philosophie apporte à la culture générale et que d'autres disciplines pourraient lui apporter en procédant autrement ; voilà pourquoi, en droit, le cours de philosophie pourrait être choisi en regard de la culture générale. Maintenant, deux questions se posent : en fait, qu'en est-il ? et : n'y a-t-il pas quelque valeur typique de la philosophie en vertu de laquelle elle devrait être privilégiée par rapport à d'autres matières qu'il serait pourtant parfaitement sensé de retenir ?

En fait, l'enseignement de la philosophie n'a de chance de remplir son office que si l'on respecte certaines conditions élémentaires trop fréquemment négligées. Au premier chef, il importe que le climat global d'une maison d'éducation n'aille pas à l'encontre d'un enseignement de culture, car ni la philosophie ni aucune autre discipline ne peuvent, seules, effectuer tout le travail pertinent ; donc laisser à la philosophie la portion congrue, la noyer dans une masse de cours plus ou moins techniques, l'isoler dans sa gratuité équivaut, à peu près, du point de vue du rendement, à la supprimer. D'autre part, de par sa nature même et de par les moyens qu'elle met en œuvre, la formation philosophique ne peut, pour des raisons évidentes, s'adresser à n'importe quel groupe d'âge ; au-dessous d'un certain seuil, l'appellation « philosophie » risque fort de recouvrir n'importe quoi sauf ce qu'elle devrait, avec

toutes les implications qu'on soupçonne. Par ailleurs, et pour des raisons analogues, elle ne peut s'adresser de la même façon à n'importe quel auditoire ; or, il ne s'agit pas ici d'élitisme peu ou prou bourgeois, mais d'une constatation découlant tout uniment du fait qu'on ne peut imposer profitablement à quiconque un style d'éducation plutôt qu'un autre ; notre société l'a bien compris qui ne contraint même pas les plus doués aux études postsecondaires ; et, pourtant, cette même société impose à tous les étudiants préuniversitaires des cours communs de philosophie, alors qu'ils sont nombreux ceux qui poursuivent leurs études à ce niveau parce que c'est le seul moyen d'accès au métier qu'ils désirent exercer ou parce que le marché du travail les oblige à un supplément de formation technique non indispensable en soi, mais avantageux étant donné le surplus de travailleurs en situation de chômage chronique ; au nom de la démocratisation de l'éducation, on force des personnes à des études qu'elles éviteraient peut-être alors même qu'elles en connaîtraient la pleine valeur. Enfin, la culture générale, et spécialement celle qui passe par la philosophie, requiert du temps et du temps employé à bon escient, car elle repose, entre autres bases, sur une osmose de longue haleine ; à vouloir faire vite ou court, en ce cas, on risque de ne rien faire de valable, surtout si, de surcroît, on procède selon des horaires accablants pour l'étudiant, allant carrément à l'encontre de toutes les connaissances acquises à propos des durées d'attention dont un être humain, et adolescent encore, est capable. Mais ces problèmes de fait se posent aussi bien aux autres disciplines de culture générale qu'à la philosophie. Ce qui renvoie à l'aspect de droit qui veut savoir si, oui ou non, il y a lieu de privilégier la philosophie.

En droit, il existe, semble-t-il, une valeur typique de la philosophie qui justifie, sans toutefois l'obliger, qu'on lui octroie un statut préférentiel eu égard à la culture générale : il s'agit de sa qualité de foyer de synthèse critique. Rien, en effet, n'échappe à la réflexion philosophique : de l'être à la sexualité, en passant par l'art, la politique, le passé, la mort, tout a été ou est passible d'être traité philosophiquement. Synthétique donc, la philosophie focalise les thèmes abordés en un point particulier, le seul probablement qui n'ait jamais

varié dans toute son histoire : la question, c'est-à-dire l'examen critique par lequel on trouve sens, on donne sens ou on refuse sens à la réalité. D'autres disciplines, bien sûr, remplissent une fonction critique : la science politique, par exemple, qui s'en tient de moins en moins exclusivement à la description et à l'explication ; mais y a-t-il une science politique de la mort ? ou de l'art ? La synthèse ici ne paraît guère réalisable. D'autres disciplines, dira-t-on, sont fort synthétiques, et l'on en voudra peut-être l'histoire pour preuve. Soit ! Mais la critique y trouvera-t-elle son compte ? Pourra-t-elle jamais, par exemple, tenter de répondre aux trois célèbres questions de Kant ? D'ailleurs, ne demande-t-elle pas elle-même à l'historien des sciences d'être au moins vaguement homme de science ? et à celui de la philosophie d'être quelque peu philosophe ?

Foyer de synthèse critique : la philosophie ainsi conçue ne constituerait-elle pas, assez singulièrement au reste, un facteur de libération économique, sociale et politique ? d'émancipation scientifique, esthétique, morale et, pourquoi pas, religieuse ? Mais, au fond, la liberté semble si lourde à porter et paraît compter tant d'aléas qu'en somme elle joue peut-être aussi bien contre la philosophie que pour elle. Et, au demeurant, si l'histoire nous enseigne que la philosophie ne sait pas mourir, elle nous apprend, en revanche, que l'enseignement de la philosophie n'est jamais menacé que sous de mauvais prétextes. Après tout, les « bons prétextes » tiennent peut-être de l'inavouable . . .

Collège Ahuntsic
Montréal

Réflexion et responsabilités sociales

René Pellerin

Volume 5, numéro 2, octobre 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203106ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203106ar>

[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

Pellerin, R. (1978). Réflexion et responsabilités sociales. *Philosophiques*, 5 (2), 397–416. <https://doi.org/10.7202/203106ar>

2. RÉFLEXION ET RESPONSABILITÉS SOCIALES

par René Pellerin

L'insistance des professeurs de philosophie, en particulier au Québec, dans la période post-thomiste et celle de l'humanisme qui semble caractériser la philosophie institutionnelle au niveau collégial depuis la fondation des Cegeps, cette insistance va dans le sens de la *réflexion critique*. Le cours d'introduction à la séquence des quatre cours obligatoires du cours collégial avait pour titre en 1972 : *La Pensée et la Réflexion*. En 1974, on parlait, dans l'annuaire de la DGEC, de « réflexion radicale » et de « distanciation/appropriation » devant lesquelles il fallait faire, après les avoir réalisées, un « retour réflexif ». En 1977, on précise que l'étudiant doit non seulement savoir ce qu'est « la réflexion critique » mais apprendre à l'appliquer à son vécu, et, pour ce faire, il doit pouvoir « maîtriser les instruments théoriques et pratiques de la réflexion ». Dans toutes ces formulations, on tient compte d'une imprécision du terme « réflexion » et on spécifie de quelles sortes de réflexion on veut faire la promotion chez les étudiants.

Qu'elle soit critique, radicale, introspective ou distanciatrice, la réflexion est présentée comme un « objectif ». En 1972, la réflexion est liée à des opérations strictement internes comme « me demander, m'interroger, me rendre conscient, m'examiner ». En 1977, on y adjoint une « conséquence qui doit être l'engagement et l'action » et on ajoute un comportement : éviter les manipulations pour enfin « relativiser sa propre situation historique ». Il me semble qu'entre ces deux séries de propositions, pendant ces cinq ans, on est passé d'une préoccupation intériorisante et individualiste à une préoccupation extériorisante et collectiviste. Étant donné qu'en général les objectifs proposés ont un pas en avance sur ce qui se fait, on

peut supposer, et on vérifie assez régulièrement, que les professeurs de philosophie n'en sont pas encore à la réalisation concrète de cette transition. Une des raisons de ce retard me semble être perceptible dans la conception imprécise de la nature et du rôle de l'activité réflexive.

Le nouveau cahier de la Digec innove de façon importante en parlant « d'instruments théoriques et pratiques » de réflexion. Auparavant, et je pense également dans le public étudiant d'aujourd'hui, on ne croit pas utile de spécifier la démarche réflexive par ses « instruments ». C'est qu'on assume le caractère évident et apodictique de la réflexion : tout le monde sait ce qu'est la réflexion et comment réfléchir. Il suffit dès lors d'intervenir ou de prendre l'initiative pour que la réflexion s'inaugure comme telle, sans distorsion et sans confusion avec ce qu'elle n'est pas. Mais l'observation et l'expérience de la discussion, avec les étudiants en particulier, sont loin de confirmer une telle connaissance que l'on prétend avoir sur ce qu'est et sur ce que doit fournir la réflexion. S'il s'agit d'engagement et d'action, il reste encore à les justifier en montrant ou en invitant au moins à voir le lien entre l'intérêt personnel et l'intérêt collectif d'un engagement exigé par la réflexion.

L'idée générale que je voudrais développer est que la réflexion est *discours* sélectif, c'est-à-dire qu'elle implique des choix, des valeurs et des responsabilités. Je voudrais, dans un premier temps, tenter de décrire deux falsifications réductrices de la réflexion ; la réduction psychologique et la réduction « physiologique ». Dans un deuxième temps, je ferai la critique d'une fonction idéologique de la promotion de l'activité réflexive : la fonction conservatrice pacifiante, et ensuite je tenterai d'élaborer l'hypothèse d'une fonction stratégique à la fois intellectuelle et sociale.

LA RÉDUCTION PSYCHOLOGIQUE

De nombreuses incitations à la réflexion se présentent dans des situations de tension entre des individus ou des groupes qui ne s'entendent pas ou, plus précisément, défendent des positions incompatibles. Dans la mesure où de telles

situations impliquent une certaine accélération des interventions et des discours polémiques, il faut un ralentissement si l'on veut rendre la discussion « efficace ». C'est sous l'idée de la réflexion qu'on tentera de favoriser ce ralentissement. Réfléchir devient synonyme de faire attention, éviter la précipitation, affirmer « prudemment », calmement, ou tout au moins implique nécessairement alors un ralentissement dans le comportement et le dialogue. Réfléchir signifie alors prendre son temps. La traditionnelle « minute de réflexion » est une minute de pose, une suspension des activités qui brise le rythme effervescent des activités courantes, c'est le cas de le dire. À ce ralentissement se trouvent associés le calme et la modération, versant psychologique et versant moral de la réflexion, devenue attitude d'équilibre psychologique et moral. Ceux qui définissent la réflexion en disant qu'elle consiste à « s'arrêter » la définissent comme *méthode* psychologique tout autant que justifiée par un *résultat* psychologique. Si réfléchir *c'est* se calmer, réfléchir c'est prendre un calmant ! La réduction de la réflexion à un facteur de ralentissement et de détente est cependant la réduction psychologique la moins importante, bien qu'elle soit sans doute très fréquente. L'autre réduction psychologique qui me semble plus fondamentale consiste à réduire la réflexion à une opération de l'imagination.

Ce qu'on pourrait appeler « l'introspection contemplative » joue, en effet, souvent le rôle de la réflexion et se confond avec elle. Être impressionné et se mettre à rêver ou à imaginer des situations, des personnages, des objets, est souvent confondu avec l'activité réflexive. On utilise alors des images plutôt que des concepts ; on regarde et contemple (de façon masturbatoire ou auto-justifiante) des séquences d'un cinéma intérieur, sans intervention de la raison et d'aucune analyse théorique, et on dit être en train de réfléchir. Il en est de même pour les réactions émotives d'inquiétudes ou même d'angoisses qui sont confondues, par exemple chez certains existentialistes, avec la réflexion. Le romantisme de la méditation tranquillissante et l'idéologie de la « vie intérieure » succombent presque systématiquement à cette réduction. Si on ne précise pas le sens du mot « intérieur », on peut en effet facilement confondre ce qui se passe dans l'imagination avec ce

qui s'appelle réflexion ou raisonnement. Réfléchir signifie alors rêver et, nonobstant la valeur psychologique du rêve, il y a là une réduction induite. Certaines personnes après avoir résisté à des pressions culturelles, sociales ou psychologiques disent qu'elles ont « besoin de réfléchir », et elles veulent clairement dire par là qu'elles ont besoin de repos, de calme, de distance et de gratifications imaginatives qui leur permettent de retrouver des forces, comme dans le sommeil. La réflexion est alors, en effet, une fuite du monde réel et agressant, un refus de la relation épuisante à la réalité et une tentative de récupération psychologique qui joue le même rôle que le rêve éveillé et volontaire : l'imaginaire. En bref, on pourrait dire que la réduction psychologique de la réflexion consiste à en faire un mécanisme de défense contre l'agression de la réalité sur la conscience et l'affectivité. L'expression « laisse-moi réfléchir » semble être une demande de paix, et l'exigence d'un respect de la personne prend la voie d'un respect du « droit » à l'introversion vers l'imaginaire.

LA RÉDUCTION PHYSIOLOGIQUE

Le miroir réfléchit une image. De cette dimension physique de la réflexion « lumineuse », on peut déduire l'origine de la réduction dont je veux maintenant parler. Si on ne conçoit pas la réflexion comme une fuite dans l'imaginaire, on peut encore toutefois la réduire en la concevant comme un reflet produit par une sorte de relation *physiologique* au monde. Regarder, contempler, admirer, et enfin reproduire à « l'intérieur » (dans l'imagination encore) ce qu'on a regardé, contemplé, admiré. Il s'agit ainsi, dans cette fausse réflexion, d'une reproduction en quelque sorte littérale, d'un recopiage. Si on peut encore parler de réduction de la réflexion à l'imagination, c'est en un autre sens que psychologique. Il s'agit ici de faire valoir la réalité et notre rapport à elle par la *fidélité reproductrice*. La visée de cette fidélité est de ne rien changer, et la réflexion devient « photographique », n'exigeant du sujet que des qualités physiologiques de mémoire et de vision. L'idée d'une relation à la réalité ne suffit donc pas pour définir la réflexion, puisqu'elle laisse la possibilité de réduire cette relation à un contact physiologique et de réduire

l'activité réflexive à une activité reproductrice d'images et d'apparences. Réfléchir devient alors synonyme de photographier, sans qu'il soit possible de vraiment réussir cette non-ingérence du sujet dans sa photo. Lorsqu'un avocat demande à un témoin qui ne se souvient plus de l'événement dont il a été pourtant témoin, lorsqu'il lui demande donc de « réfléchir », il lui demande de reproduire dans son imagination ce qu'il a vu. En fait, il lui demande une opération physiologique intérieure, non pas une « réflexion », sinon au sens du miroir qui réfléchit. On pourrait parler ici d'opération psychologique, mais dans la mesure où c'est un contact physiologique, voir, entendre, goûter, etc., qu'il faut reproduire, il faut tenir compte de cette relation dans l'opération mémorisante. Se rappeler, c'est un peu faire tourner un film à l'envers (et en interférant « subjectivement » ou culturellement dans cette re-production).

Un autre aspect de la réduction physiologique est la « concentration ». Réfléchir, c'est se concentrer. C'est en d'autres termes se mettre au focus, si on veut prendre encore l'exemple de la photographie. La concentration est dans la même position sémantique que la réflexion lumineuse. Ce terme indique une densité, et dans le langage ordinaire il indique une haute densité. L'eau de Javel concentrée contient plus du produit que l'eau de Javel diluée. Il y a donc là encore un aspect physique, presque un aspect quantitatif. Réfléchir devient alors une opération de haute densité, comme si nos yeux ou notre mémoire « travaillaient » plus en se focalisant sur un seul point de la réalité. On conçoit alors la réflexion comme s'il s'agissait d'une opération physiologique de l'œil qui essaie de ne regarder qu'un point à travers un brouillard de particules. La réflexion se trouve réduite à un aspect du travail du corps ou des sens (système nerveux). Si le témoin de notre avocat ne réussit pas à se rappeler l'événement, l'avocat insistera en demandant de « *bien* réfléchir », c'est-à-dire de réfléchir « plus », c'est-à-dire encore de « voir mieux » en travaillant plus fort avec son système sensoriel et sa mémoire.

LA FONCTION CONSERVATRICE PACIFIANTE

Toutes ces réductions ne sont pas des erreurs, mais elles

sont des confusions entre des aspects secondaires ou partiels et les aspects essentiels, qui ne sont pas mentionnés ou dont on ne tient aucun compte. En associant réflexion avec lenteur, calme, reproduction littérale (symétrique) et introspection contemplative, on fait valoir sans le dire une fonction de la réflexion dont il faut maintenant faire état. Il est fréquent qu'on se fasse demander de réfléchir au moment où l'on se montre en désaccord avec quelqu'un. Comme si réfléchir c'était parvenir à un point précis de connaissance ou de vérité *déjà établi*, un peu à la manière du souvenir qui doit être fidèle à une réalité extérieure et « objective ». La réflexion dans cette situation a clairement une fonction sociale, celle de conduire quelqu'un à *admettre* et non à trouver quelque chose d'encore absent. Tout se passe comme si on disait : « si quelqu'un réfléchit bien, il verra clairement que ceci est comme cela ». Cette attitude comporte une définition fonctionnelle ou falsifiée au nom de l'efficacité pratique, laquelle répond à son tour à une intention inavouée. Il en est de même de ceux qui incitent à la réflexion d'autres personnes qui leur semblent trop énergiques ou trop « rapides ». Sous le couvert de la réflexion, c'est en fait une attitude plus modérée qui est demandée. Là encore la réflexion sert de prétexte à une exigence sociale : le respect des autres étant confondu avec le laisser-faire et la passivité « réflexive ». Le retour sur soi exigé dans et par la réflexion constitue également un renoncement (même provisoire) à l'action. Dans cette mesure, ce retour peut servir davantage à suspendre l'action qu'à l'orienter ou qu'à la préparer. En invitant quelqu'un à réfléchir, je peux essayer de m'en débarrasser en le retournant ou le faisant se retourner sur lui-même. En disant que l'on ne peut jamais être absolument certain de la « valeur de nos valeurs », on peut vouloir paralyser l'action et l'engagement et favoriser la réflexion comme facteur de déviation et de conservatisme. Il se peut que ce retour sur soi se présente comme bénéfique, au moins éventuellement, tout autant à soi qu'aux autres ; mais il se peut aussi que je sois assez habile pour faire douter celui qui veut affirmer ou veut faire quelque chose que je n'accepte pas moi-même. C'est un fait d'expérience qu'on tient plus souvent à faire réfléchir ceux qui ne partagent *pas* ses valeurs et ses préjugés que ceux qui les partagent. On sait aussi que celui

qui n'a pas réfléchi, ce n'est pas nécessairement « l'autre ». Celui qui s'éloigne du statu quo et des habitudes, sociales et culturelles plus particulièrement, semble fréquemment n'avoir « pas assez réfléchi », comme si réfléchir c'était « confirmer » et admettre.

En tant que frein à l'action intempestive, la réflexion sert parfois à favoriser l'efficacité de ce qui *ne peut être fait* de façon intempestive. Mais ce ne sont pas tous les engagements qui doivent être calmes et lents. La réflexion, en ralentissant l'action, peut devenir « folle » de telle sorte qu'elle ne pourra plus s'arrêter et sortir d'elle-même, hallucinée qu'elle sera dans le monde de la recherche pratiquement paralysante de l'absolu ou du définitif. On compte fréquemment sur le temps et l'oubli, sur l'inquiétude et le perfectionnisme latent, pour se protéger contre des interventions qui modifient trop profondément nos convictions ou notre manière d'agir. Mais on compte aussi sur une certaine manière de faire réfléchir et sur la valorisation simpliste de la réflexion comme valeur en soi, pour neutraliser les opérations sociales ou individuelles qui modifieraient l'état actuel des rapports et des comportements interpersonnels. Ceci vaut aussi bien pour la réflexion que pour la philosophie institutionnelle. Comme le disait Michel Dufour du Cegep de Maisonneuve, au congrès de la S.P.Q. en 1975, « LA PHILOSOPHIE CRITIQUE n'est pas une épée de Damoclès frisant la tête du pouvoir ; tout au plus une épingle à chapeau aiguillonnant les arrières-trains qui sommeillent ». Certains perçoivent davantage « l'épée » dans la réflexion radicale ; une autre sorte de réflexion peut précisément alors, et assez paradoxalement, servir à éviter cette épée aussi bien que l'épingle. Il faudrait donc distinguer, de façon claire et non équivoque, la réflexion critique et la réflexion « méditative ». L'une sert, en effet, à ré-évaluer ce qui semble aller de soi et en ce sens elle « détranquillise », l'autre, au contraire, sert à calmer, ralentir, voire même paralyser l'action concrète au profit d'une action « intérieure » qui peut facilement devenir « schizophrénique », le monde intérieur et imaginaire étant en général beaucoup plus agréable que la réalité vécue.

Dans la mesure où l'on n'a pas encore trouvé ce qui est à la fois universellement et fondamentalement vrai et bien, la

réflexion, comme travail « intérieur » qui s'oriente vers un approfondissement radical, doit être menée comme si elle ne pouvait JAMAIS se terminer. On se laisse trop rarement impressionner par les conséquences d'une telle vérité de l'expérience. Et pourtant même ceux qui ont cherché avec le plus d'énergie la certitude absolue, comme Descartes, reconnaissent cette limite et en tiennent compte pour l'action qui n'attend pas la fin de nos réflexions¹. Si j'attends de parvenir à la vérité universelle, pensait Descartes, pour agir, lorsque l'action sera due, il sera trop tard ; et il proposait de suivre l'opinion commune. En ce sens on comprend pourquoi on peut dire qu'il faut réfléchir, sans préciser pendant combien de temps et jusqu'où, et en disant simplement qu'il faut réfléchir « suffisamment ». En ce sens, on comprend aussi pourquoi réfléchir veut aussi dire, entre autres, « attendre » parce que effectivement la réflexion « fait attendre » l'action, disons « corporelle » et « publique ». Mais il faut voir qu'une telle attente laisse les choses être ce qu'elles sont et ainsi « accepte », au moins en fait, un statu quo. Si dans plusieurs sphères de la réalité, une telle acceptation est sans conséquences graves sur la vie sociale, dans d'autres cependant ces conséquences sont inacceptables. Que serait-il arrivé de la civilisation si les médecins avaient attendu de trouver la Raison fondamentale de vivre avant de travailler à guérir ? Et pourtant, il faut ici tenir compte d'un magistral contre-exemple. Que serait-il arrivé si les représentants de la justice sociale, avocats et juges, n'avaient pas réfléchi à la culpabilité avant de condamner, que serait-il arrivé si ces autorités avaient réfléchi un peu plus à la fonction des prisons avant d'y envoyer des milliers de personnes ? S'il est vrai que dans le doute il faut s'abstenir, il n'est pas vrai que tout doute soit justifié comme frein à l'engagement concret. Dans certains cas, il faut réfléchir et s'abstenir si la réflexion ne donne pas de fruits assez mûrs, mais, dans d'autres cas, il semble qu'il faille agir sans attendre que la réflexion parvienne à son terme. Il faut alors *se fier à autre chose* qu'à la réflexion qui cherche l'évidence finale et définitive. La fonction conservatrice de la réflexion est une

1. Gilles Lane, dans *L'urgence du Présent*, (Montréal, P.U.Q., 1973), donne un excellent exemple de cette attitude « réaliste ». Le second chapitre de la deuxième partie de son livre s'intitule : « En attendant » : perspective d'éducation.

fonction qui doit être citée au *procès des valeurs* et des priorités. Si j'attends que mes enfants me demandent de les éduquer à la vie sociale, il sera trop tard. Mais si je condamne avant de réfléchir sur les conséquences et les justifications de ma condamnation, je serai source d'injustice. Le romancier Samuel Becket, préoccupé par le problème de l'incomplétude irréductible de toute œuvre romanesque qui ne peut révéler toute la vérité d'un personnage ni même y accéder, voyait ce problème avec un désespoir que l'on comprend, même si on ne le partage pas :

« . . . mais il faut choisir entre les choses qui ne valent pas la peine d'être dites, et celles qui le valent encore moins. Car si on voulait tout dire on n'en finirait jamais et tout est là, finir, en finir². »

Si l'on ne veut pas en finir on se « libère », mais c'est pour se perdre dans le désert du discours sans fin qui ne touche à rien et ainsi conserve des situations avec toutes leurs indécidables mais réelles *injustices*.

FONCTION STRATÉGIQUE INTELLECTUELLE ET SOCIALE

Si la réflexion est discours, elle n'est pas n'importe quel discours. Ce discours peut être lent ou rapide, calme ou énergique, auto-critique ou altéro-critique, stimulant ou stérile, stratégique ou esthétique. Il est *toujours* cependant le résultat d'une relation interrogative, soit avec les événements, soit avec les personnes. Il est également toujours inachevé et n'a pas de valeur *en lui-même*. Il vaut par ses contenus, ses objectifs et ses résultats. Il est discours s'il est articulé et progressif, soit de façon linéaire soit de façon concentrique, soit simplement de façon exploratoire. Ce sur quoi je veux ici m'attarder c'est la fonction stratégique de ce discours.

a) *Stratégie intellectuelle*

Le discours de réflexion est une interrogation qui se cherche non seulement un aboutissement dans une réponse, mais aussi et surtout un départ dans une question, pertinente à un objectif. Le premier objectif semble être celui d'une

2. Samuel Becket, *Molloy*, Paris, Union Générale d'éditions, 1963, « 10/18 », p. 53.

connaissance à acquérir ou à clarifier. Il faut donc localiser *ce* qu'il faut connaître et sous quel angle le connaître. C'est la recherche d'une définition, d'une précision, d'une explication qui prend d'abord la priorité. La réflexion se présente ainsi comme une *réaction* à une perception qui fait problème pour l'intelligence. À partir de cette perception qui fait impression et qui focalise l'attention sur un domaine de l'expérience, l'individu cherche la question à poser. Il réfléchit. Il cherche à comprendre et à s'accaparer, disons « intellectuellement », ce qui s'offre et s'impose à lui. En ce sens la réflexion exige une première relation d'expérience avec la réalité, mais ne se réduit pas à cette relation. Elle exige un *dépassement* de la factualité au profit d'une intelligibilité, soit du sens, soit du fonctionnement, soit de la situation de ce qui est à intelliger.

En tant que stratégie intellectuelle, la réflexion est un détour. Elle cherche à voir CE qu'il faut savoir, et elle consiste en une recherche de ce savoir. La distance qui s'établit alors entre le sujet connaissant et l'objet à connaître est condition d'une activité de « rupture physique », et en même temps d'une nouvelle relation, disons de conceptualisation (en partie linguistique). La réflexion sert ainsi à briser le contact « corps à corps » pour établir un contact par « traduction », du senti à la formalisation. C'est authentiquement un travail qui s'effectue dans cette traduction, puisqu'il faut alors parler de ce qui est d'abord choisi comme révélateur et significatif, puis mettre en relation ces éléments d'explication. Il faut construire une description sélective et fonctionnelle, une structure qui « rende compte » des apparences et des comportements de l'objet ou de la réalité à laquelle on réfléchit. La réflexion consiste à *faire durer* la traduction formalisante et explicative *pour épuiser* le plus possible ce qu'il faut expliquer et formaliser. En ce sens, elle est tout autre que l'observation contemplative. Elle est manœuvre et travail. Elle construit.

Cette construction est aussi une destruction du premier contact et des résultats immédiats du premier contact. Elle est *affrontement* d'un sujet avec ses propres perceptions et ses propres évidences non critiques. C'est son aspect « individualiste » et c'est, en général, cet aspect qui est retenu dans l'incitation à la réflexion calmante et ralentissante ou contem-

plative. Le sujet qui réfléchit établit ses propres valeurs et ses propres évidences en accusées et opère ainsi sur lui-même un renversement critique. Il doute de lui-même et, d'une certaine manière, entreprend une autodestruction dont il espère sortir vainqueur. Il perd ses « illusions » et peut aboutir à perdre ainsi tout ce dont il n'est pas absolument certain et/ou que les autres n'approuvent pas. On voit comment il peut être « machiavélique » de faire réfléchir dans cette perspective. On suppose alors que le rêve d'une action parfaitement juste et fondée sur une vérité absolue peut être réalisé avec un peu, beaucoup, de patience et de « réflexion », et ainsi on mise sur la faiblesse « théorique », pour ainsi dire, des justifications de l'engagement critique et réformateur. Si donc la réflexion est destruction, c'est qu'elle assume la non-absoluité de l'évidence première. Ne concluons pas de cela qu'aucune vérité n'est possible, mais concluons simplement que la vérité humaine ne peut être qu'humaine, c'est-à-dire qu'elle est à reprendre comme jamais définitivement « donnée » ou « possédée », d'une part, et, d'autre part, inévitablement dépendante de la situation de l'homme comme membre responsable dans et pour une collectivité. La réflexion détruit l'isolement en l'assumant comme départ vers un « rapprochement ».

La construction et la destruction qu'est la réflexion ne peut être que personnelle, c'est-à-dire marquée de l'originalité et des projets d'une conscience. Elle doit se distinguer radicalement de tout ce qui n'est pas elle et de tout ce qui n'est pas d'elle. Non pas qu'elle soit créatrice, mais, en tant que retour sur la perception et l'affirmation, elle implique « distanciation ». Celle-ci met le sujet qui réfléchit en « évidence », elle le met en présence distante et interrogative. Réfléchir, c'est s'isoler par l'instauration d'une relation « invisible » entre soi et soi, ou entre soi et les réels ou les autres qui parlent de ces réels. Mais c'est aussi s'affirmer comme résistance et intériorité imprenable. Par là la réflexion devient question plus que réponse, elle devient stratégie du doute qui souvent constitue un affront pour celui de qui on doute. Ce sera son aspect social.

La réflexion, en tant que stratégie intellectuelle, n'est pas une « méthode » de connaissance, mais elle constitue plutôt

une *attitude*. Peut-être vaudrait-il mieux parler toujours d'activités réflexives plutôt que d'une sorte de réalité autonome que serait LA réflexion. Le mouvement linguistique qu'est le questionnement pourrait mieux en effet définir le dynamisme de l'activité réflexive. Il faudrait alors y adjoindre l'interrogation persistante et la mise en doute des évidences communes ou méconnues. Dans la réflexion le sujet va plus loin. Il laisse derrière lui quelque chose, le suspend, l'interroge en accusation, soit de manière optimiste (vrai jusqu'à preuve du contraire), soit de manière pessimiste (vrai seulement si preuves suffisantes). Par ces manières d'interroger, la réflexion est marquée par la personnalité et l'expérience du sujet, et ainsi on ne peut définir une seule manière de réfléchir qui serait LA vraie réflexion. Rappelons, par exemple, que le *Cogito* chez Descartes est né d'une expérience d'insatisfaction du milieu intellectuel de son époque. De même que la critique nietzschéenne est née d'une expérience semblable.

Il ne faut pas cependant s'en tenir à cette dimension négative de la réflexion. Une *ambition* est à l'œuvre dans l'activité réflexive. Chez Descartes et chez Kant, elle est intellectuelle et pratique. Elle est également intellectuelle et pratique chez Marx et Nietzsche. Dans sa dimension de stratégie intellectuelle, la réflexion est exigence de compréhension et, à ce titre, elle exclut la simple introspection contemplative ou la médiation calmante. Elle implique, par ailleurs, une méthode et un *travail* effectué selon cette méthode. Il n'y a pas de réflexion sans *travail du langage interrogateur et explorateur* de formulations, d'hypothèses, de dimensions cachées, de sens et de finalités explicites ou implicites (en particulier : idéologiques), de cohérence et d'intelligibilité. Une affirmation n'est signe de réflexion que si elle est stratégie vers une meilleure compréhension. Autrement, elle est autodéfense et stratégie psychologique ou sociale, mais non stratégie intellectuelle. Encore que la réflexion puisse être stratégie sociale orientée vers une compréhension « collective », comme nous le verrons plus loin. Rappelons simplement ici que si la réflexion est *personnelle* au sens indiqué plus haut, elle n'est pas « individuelle », bien au contraire.

Il ne faudrait pas croire que la dimension opérationnelle de la réflexion, en tant que construction-destruction et travail interrogateur, implique un point de départ « imaginaire » hors de l'existence concrète comme s'il s'agissait d'un axiome ou d'un postulat purement formel. La réflexion est dépendante d'une « intuition maternelle ». À partir d'une expérience de la réalité observée ou « vécue », le sujet réagit par une interrogation qui s'appuie sur une ambition d'abord intellectuelle. Mais il faut reconnaître que cette ambition suppose déjà une croyance, une conviction ou une expérience axiologique (une valorisation fondée dans une perception personnelle du monde et du devoir être). L'insuffisance *ressentie* devant la simple constatation d'un phénomène amène la nécessité d'un retour à cette conviction (et à cette ambition qui lui est liée) et par lesquelles le sujet cherche à prendre position à *propos* de ce phénomène et de façon adéquate. Le sujet ne réfléchit pas de sang-froid, mais en vue de la réalisation d'un objectif. Et cet objectif constitue pour lui un projet qui conditionne non seulement l'existence même de ses réflexions, mais également ses modalités de réflexion. On ne peut donc appuyer la réflexion sur des objets qui nous laissent *indifférents*.

La réflexion commence lorsque le sujet est *provoqué* par l'expérience de la réalité à propos d'une croyance déjà établie en lui. Il se fait alors l'obligation de **TENIR COMPTE** de ce qu'il reconnaît comme admis pour comprendre ce qu'il n'admet plus ou qui se présente comme incompatible avec ce qu'il a admis. Dans la mesure où ce qui est ainsi admis comme « fondement » n'est pas consciemment reconnu, la réflexion devient « idéologique ». Dans la mesure cependant où cela est consciemment reconnu, la réflexion se reconnaît comme « dépendante » d'un irréfléchi grâce auquel la réflexion peut être entreprise comme distanciation « optimum ». Cela ne signifie nullement que l'origine de la réflexion à propos d'une occasion particulière puisse être fixée arbitrairement. C'est dans l'expérience subjective immédiate qui contraint la reconnaissance d'une évidence indémontrable, mais exigeante, que s'établit le fondement de la réflexion. À la manière de Descartes, on pourrait dire qu'il est impossible de réfléchir à la valeur de la réflexion sans admettre déjà cette valeur. C'est en

ce sens que la réflexion ne peut jamais s'achever, comme nous l'avions déjà affirmé plus haut. Cela ne veut pas dire que l'on ne puisse pas cependant établir que dans certaines situations, ou plutôt dans certains types de situations, la réflexion n'a pas de valeur, ou pas de valeur prioritaire, ou pas de valeur exclusive.

b) *Stratégie sociale*

Que la réflexion relève des opérations intellectuelles « intérieures », on le reconnaîtra facilement. Qu'elle soit une activité personnelle et qui relève d'une responsabilité personnelle, on l'admettra également. Mais que la réflexion constitue une stratégie avec des implications sociales *inévitables*, cela semble moins évident. Tout au plus sera-t-on porté à reconnaître cette implication pour certains sujets de réflexion ou pour certaines conséquences de la réflexion. Je voudrais montrer ici que *toute* réflexion, par ce qui la constitue comme travail interrogateur effectué dans « l'intériorité » du personnel, a des implications sur le social, sur les autres.

Le cahier de l'enseignement collégial de 1977 indique que la réflexion doit avoir pour conséquence l'engagement et l'action. Il y a déjà là une relation explicite entre ce qui se passe dans l'imaginaire et ce qui se passe dans le milieu concret de la collectivité. Mais il faut aller plus loin et se demander pourquoi on doit tenir compte de cette « conséquence » dans la promotion de l'activité réflexive. Si l'on réussissait à montrer l'inévitable implication sociale de la réflexion, comme travail interrogateur, on pourrait ensuite plus facilement voir comment cette implication doit se faire *consciemment* dans une direction moralement positive ou justifiable pour la conscience.

L'intention de comprendre qui semblait à l'œuvre dans l'inauguration de la réflexion, intention qui s'exprimait à l'occasion d'une expérience stimulante de la réalité, doit être comprise à l'intérieur ou en fonction d'une intention plus fondamentale et plus englobante encore. Il y a certes une inadéquation qui cherche à se dissoudre grâce à la réflexion ; mais si la réflexion est un travail qui produit ou cherche à produire un « objet », elle implique une manipulation

constante d'instruments de compréhension sur une réalité extérieure reliée à d'autres consciences que la mienne. Si je réfléchis sur la pertinence d'une stratégie politique, par exemple, je réfléchis aussi sur les personnes qui sont concernées par cette stratégie, soit parce qu'elles la défendent, soit parce qu'elles auront à en subir les conséquences humaines. Si je mets en question une décision ou une attitude, je réfléchis en me confrontant avec ceux qui prennent pour acquises cette décision ou cette attitude. Si je réfléchis sur une hypothèse concernant le « comportement » de l'électron, je travaille à une compréhension qui concerne d'autres chercheurs ou des utilisateurs possibles de cette compréhension. Si je ne communique pas le résultat d'une réflexion qui me semble prometteur, je prive des personnes d'un bénéfice dont je suis dépositaire.

Il semble que dans la plupart des cas de réflexion soutenue, il y ait une autre intention à l'œuvre que celle du seul progrès des connaissances ou de l'adaptation *individuelle* à la réalité. Dans la mesure où l'on ne perçoit pas d'autre intention que celle-là, on peut considérer qu'un retrait de la réalité sociale est opéré, parfois même délibérément, et qu'il s'agit alors d'une réflexion qui est « libérée », de façon même répréhensible, de la question des valeurs et des justifications sociales. L'autre intention que l'on espère donc à l'œuvre serait une intention moralement justifiable grâce à laquelle le retrait social, le retour à soi-même dans son propre imaginaire, pourrait être en quelque sorte « excusé » ou mieux encore pourrait être justifié malgré son apparente immoralité ou a-moralité. Une réflexion soutenue implique, en effet, une suspension de l'engagement visible dans la réalité sociale et, en ce sens, pourrait être considérée comme un signe d'égoïsme et d'a-socialité. En privant les autres de quelque chose que je peux faire et qui serait profitable aux autres, idéalement sans me nuire, je fais acte de refus de collaboration et de participation. En ce sens, je me retire de la collectivité qui me fournit pourtant tous mes instruments et tous mes sujets de réflexion. Si cela peut être justifié, ce ne pourra être qu'au nom de valeurs supérieures à celle de la simple possession individuelle et « privée » de connaissances, et ce ne pourra être qu'en vertu d'une intention assumée de ne pas me retirer

vraiment de ma responsabilité sociale, mais au contraire de mieux m'y engager. En ce sens, la réflexion n'est pas justifiée par la possibilité d'une *connaissance*, mais plus fondamentalement par son caractère *éthique et social*. Elle implique une obligation et une responsabilité pour être justifiée comme arrêt de l'action visible. Elle est elle-même engagement, dans des conditions idéales, en faveur d'une collaboration moralement positive pour la collectivité. Il s'agit d'un engagement *à propos* d'une compréhension, donc d'un choix qui doit moralement être orienté vers la collaboration sociale pour être justifiable devant la collectivité.

Celui qui réfléchit de façon soutenue veut réconcilier (comprendre) et il cherche à éviter ou à assumer un affrontement selon des facteurs de promotion humaine-sociale. La lutte contre le dogmatisme, par exemple, qui suscite et oriente la réflexion, ne peut pas se faire de façon dogmatique ou intransigeante, parce qu'alors la méthode contredirait l'objectif. Le retour à la réalité par-delà les « opinions » personnelles, ou le retour au consensus fondamental par-delà les divergences ou les oppositions idéologiques ou méthodologiques, ne doit se faire qu'au nom de et que selon la logique interne d'une valeur justifiante, surtout si ce retour implique une intervention sur les autres. Éviter l'affrontement en réfléchissant ou en faisant réfléchir exige, pour être justifié, qu'une ambition justifiable soit à l'œuvre dans cet évitement. Il peut ainsi arriver que l'affrontement permette mieux la réalisation de cette ambition que l'attitude pacifiste qui veut la paix comme besoin individuel. Laisser tomber une discussion ou renoncer à convaincre n'est pas nécessairement le signe d'un souci de la promotion de l'autre, mais peut au contraire marquer la présence d'un refus d'une responsabilité. Par ailleurs, certaines façons de convaincre ou de discuter (comme réflexion extériorisée et conduite avec une collectivité par exemple) impliquent au plan des attitudes la présence d'une ambition qui, malgré les apparences, est tout autre qu'altruiste, s'orientant plutôt vers une pseudo-victoire individuelle sur un « adversaire ».

On ne verrait pas pourquoi on laisserait quelqu'un réfléchir pendant que l'action urge et que des gens souffrent de notre « retour à soi », on ne verrait pas non plus pourquoi on

peut forcer quelqu'un à réfléchir alors qu'il se sent en possession d'une évidence suffisante, si on ne supposait pas une intention « positive » dans l'activité réflexive. La vérité ou la connaissance ne suffisent pas à établir cette positivité dans la mesure où la recherche de la vérité implique un choix de priorités en face d'autres urgences que celle de la connaissance. Si l'on choisit la recherche de la vérité, ce ne peut être qu'en assumant une exigence qui ne sera admise par la collectivité que si elle y trouve sa place. Le problème se pose de façon assez évidente dans les subventions gouvernementales de recherches scientifiques, aussi bien d'ailleurs que dans l'instauration de cours obligatoires de formation « générale » à certains niveaux d'enseignement. Le problème se pose également pour ceux qui ne tiennent pas à communiquer leurs réflexions pour des raisons qui ne concernent pas l'efficacité d'une telle communication, mais plutôt le refus d'une responsabilité à une telle communication. On voit mal comment on pourrait justifier le salaire d'un professeur qui enseignerait parce qu'il « aime » sa matière et qu'il aime en parler, sans se soucier de *collaborer à la collectivité* par une communication de connaissance, et de collaborer en même temps à la promotion *personnelle* de ceux qui viennent l'entendre.

La réflexion amène donc la communication comme un de ses devoirs. On fait d'ailleurs l'expérience fréquente d'une meilleure qualité de réflexion lorsque l'on réfléchit avec quelqu'un. La dimension individuelle de la réflexion est ainsi plus apparente que réelle dans les cas où la réflexion est justifiée. Celui qui réfléchit est constamment en présence, réelle ou imaginée, explicite ou implicite, de la collectivité. Il utilise des méthodes d'observation, d'analyse, de déduction ou d'explication, il produit des hypothèses, des questions, des définitions en vue d'une compréhension à transmettre ou à utiliser pour une intention qui doit être admissible par ceux qui, de loin ou de près, sont concernés par ces opérations qui sont choisies et utilisées par un individu au milieu de la collectivité et pendant que cette collectivité *attend*. Celui qui réfléchit reçoit des approbations, des réponses, des critiques, des remarques, des compléments, des objections, des questions, et il *doit* répondre s'il assume la responsabilité inhérente

à l'activité réflexive, comme il doit avoir le souci d'arriver à la communication dans un délai « raisonnable ».

Si le proverbe qui veut que toute vérité ne soit pas bonne à dire a un sens, c'est parce qu'il tient compte d'une dimension supérieure à la vérité, la dimension axiologique de la *promotion humaine-sociale*. Il faudrait compléter d'ailleurs ce proverbe en disant que toute vérité n'est pas bonne à chercher et que toute vérité n'est pas bonne à défendre. C'est toute la recherche d'une vérité objective, universelle et définitive aussi bien chez un individu que chez des groupes de professionnels de la « science » ou de la « philosophie », qui doit être confrontée à la justification axiologique. C'est grâce à la liberté même de vouloir savoir que l'on peut choisir de savoir pour assumer une responsabilité plus fondamentale que celle de la raison qui veut « factuellement » comprendre et devant laquelle le sujet conscient doit prendre position au nom d'une justification admissible par la collectivité où a lieu la rationalisation.

Ce qui justifie la volonté de savoir peut aussi justifier le refus de savoir. Dans la mesure où la réflexion est travail interrogateur, il faut tenir compte du *statut* de ce sur quoi porte la question, spécialement si c'est sur un homme que l'on fait porter notre quête de savoir.

« En notre temps, sur notre planète, savoir un homme, c'est l'interroger jusqu'à la vivisection. Nous tous nous savons ce que peut contenir de charge sadique le mot *question*. L'inquisiteur envahit tout. Connaître un homme, c'est en fait ne lui laisser aucune chance d'exister. Alors je ne le questionne pas. Je le regarde, le palpe, le respire, bouleversé par la force d'inconnu qu'il me communique . . .³ »

On peut comprendre cette forme très raffinée de respect. Mais c'est surtout l'intention et le souci moral qui justifient un tel refus de savoir. Si réfléchir, c'est refuser de conclure une fois pour toutes et assumer dans nos engagements une radicale insuffisance cognitive, spécialement lorsque cet engagement concerne la dimension personnelle, alors la réflexion pourrait non seulement ne pas s'opposer mais contribuer à assumer un

3. Ipousteguy, 1974, cité par André Glucksmann, *La cuisinière et le mangeur d'homme*, Paris, Seuil, 1975, p. 187.

respect des autres, sans trop risquer de négliger la responsabilité de la *collaboration* au progrès commun dans une collectivité ou une simple relation interpersonnelle. Dans certains cas, il faudrait demeurer vigilant pour que l'absence de questions ne soit pas une manière subtile de dominer, écraser, manipuler, tromper ou mépriser et « oublier » la possibilité d'une contribution positive au projet collectif de mieux-être. Si je veux, en effet, assumer une collaboration sociale qui permette un progrès à la fois individuel et collectif par une indissoluble unité de progression, je ne peux pas toujours et dans tous les cas me satisfaire d'une attitude seulement « réceptive ». Cette réceptivité demeure essentielle, mais doit être perçue comme élément d'un *ensemble* d'attitudes tout aussi essentielles comme celles du souci de la promotion humaine-sociale. Si, par exemple, quelqu'un se plaint d'une souffrance psychologique devant et à moi, je ne peux demeurer indifférent à la « force d'inconnu » qui le mine. Et ma façon de ne pas rester indifférent s'orientera vers un engagement concret qui répondra à une authentique intention de collaboration si je reconnais ce sens aux questions que je devrai lui poser pour connaître ce à propos de quoi je veux l'aider. Ce à quoi il faut être attentif dès lors, c'est aux priorités qui pourraient justifier une aide pertinente pour l'individu que je veux aider au nom d'un intérêt au progrès *commun*. Le droit au respect de la dignité peut sérieusement remettre en question nos modes assez « naïfs » d'altruisme et de générosité⁴. Par ailleurs, la collectivité reconnaît de plus en plus la possibilité pour l'homme de corriger les injustices du sort en fournissant aux défavorisés des droits qui sont justifiés par la reconnaissance de devoirs pour ceux qui sont mieux pourvus.

Ceci nous reconduit au problème de la réflexion au niveau même de la stratégie sociale. Ceux qui peuvent élaborer une réflexion et ainsi augmenter leur chance, même sans certitudes, d'une action mieux adaptée au projet fondamental de l'homme, sont des gens « pourvus » qui ont des devoirs

4. Ce « paradoxe des conséquences », dont Weber parlait au sujet des grandes entreprises politiques, vaut aussi au plan des groupes restreints et des relations interpersonnelles. Il s'agit d'un phénomène assez peu étudié bien que très souvent perçu et qu'on nomme en sociologie : l'effet pervers. (Cf. Raymond Boudon, *Effets pervers et ordre social*, Paris, P.U.F., 1977).

devant ceux qui sont moins pourvus. Cela ne vaut pas que pour des performances intellectuelles, mais aussi pour des capacités psychologiques ou des libertés qui ne sont pas également distribuées dans la collectivité et qui favorisent des individus plutôt que d'autres, dès lors défavorisés sur ce point déterminant. C'est grâce à cette dimension de la réflexion que l'on peut intervenir en faveur de personnes qui pourraient profiter de notre réflexion *en même temps* que nous. La réflexion est recherche d'un rapport à la réalité qui puisse rallier les hommes. Elle est une exigence de conscience pour celui qui choisit de donner priorité au rapprochement de tous les hommes plutôt qu'à la victoire de certains hommes, même s'ils constituent une majorité, sur d'autres hommes.

Collège Laflèche
Trois-Rivières.

Index du volume V

Volume 5, numéro 2, octobre 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/014441ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/014441ar>

[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

(1978). Index du volume V. *Philosophiques*, 5 (2), 417–418.

<https://doi.org/10.7202/014441ar>

INDEX DU VOLUME V

1. ARTICLES

J. BÉLANGER, <i>Images et réalités du behaviorisme</i>	3
P. GRAVEL, <i>Pour une logique de l'action tragique : Hegel et la tragédie</i>	111
M. HENRY, <i>Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ?</i>	133
R. HOUDE, <i>À propos (réflexions)</i>	151
N. KATTAN, <i>Ontologie, esthétique et œuvre d'art littéraire</i>	261
J.N. KAUFMANN, <i>Contributions de l'école de Francfort à la « théorie » des idéologies</i>	229
Y. LAFRANCE, <i>Aristote et l'analyse géométrique</i>	271
J. LEROUX, <i>Concept de théorie et contexte diachronique</i> .	251
R. MONTPETIT, <i>L'esthétique de Rodolphe de Repentigny et la phénoménologie</i>	211

2. ÉTUDES CRITIQUES

A. GOMBAY, <i>La structure performative du langage juridique</i> , par Georges Legault	309
G.-A. LEGAULT, <i>Réponses au commentaire de M. André Gombay sur « La structure performative du langage juridique »</i>	317
R. MONTPETIT, <i>Réponses au commentaire de Claude Panaccio sur « Comment parler de la littéra- ture ? »</i>	173
C. PANACCIO, <i>Comment parler de la littérature ?</i> par Raymond Montpetit.....	155

3. BULLETIN

P. LABERGE, <i>Dix années d'études canadokantiennes</i>	331
--	-----

4. INTERVENTIONS

M. BÉDARD, <i>Philosophie et culture générale</i>	381
J. BOULAD AYOUB, <i>Présentation</i>	179
F. COUTURIER, <i>Le pays de la culture</i>	195
Y. GAUTHIER, <i>Réplique à Pierre Raymond</i>	192
G. LEROUX, <i>La recherche et le comité de déontologie à l'université</i>	200
R. PELLERIN, <i>Réflexion et responsabilité sociale</i>	397
P. RAYMOND, <i>Les « interdictions philosophiques »</i>	181
P. RAYMOND, <i>Réponse à Yvon Gauthier</i>	189