

Une analyse sémantique du concept de causalité est-elle possible?

Maurice Gagnon

Volume 2, numéro 2, octobre 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203030ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203030ar>

[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

Gagnon, M. (1975). Une analyse sémantique du concept de causalité est-elle possible? *Philosophiques*, 2 (2), 187–205. <https://doi.org/10.7202/203030ar>

UNE ANALYSE SÉMANTIQUE DU CONCEPT DE CAUSALITÉ EST-ELLE POSSIBLE ?

par Maurice Gagnon

Précisons tout d'abord que par analyse sémantique du concept de causalité, nous entendons ici une analyse des rapports qui existent entre les vocables cause et causalité d'une part, et d'autre part les processus logiques ainsi que les contenus d'expérience qui leur sont reliés. Cette analyse peut prendre la forme d'un examen des relations déductives que les propositions causales entretiennent entre elles et avec certains autres types de propositions, soit les conditionnelles subjunctives, les conditionnelles matérielles et les énoncés strictement implicatifs. Une telle étude a été faite par le professeur Arthur W. Burks¹. Nous voulons plutôt considérer ici ce que Burks appelle les « propriétés inductives »² de ces concepts, c'est-à-dire analyser les types d'expériences qui servent de fondement à la formulation ou à la confirmation d'énoncés causals, ainsi que les processus mentaux impliqués dans la formation du concept de cause.

I— D'Aristote à Hume

Entreprendre une analyse sémantique du concept de causalité, c'est d'abord se heurter à la variété infinie des verbes à résonance causale dans le langage courant : faire, provoquer, déclencher, favoriser, influencer, dominer, etc. En fait, tous les verbes actifs ont une signification causale, et tous les verbes passifs nous réfèrent à un sujet qui reçoit, subit ou se voit im-

1. « The Logic of Causal Propositions », in *Mind*, LX, n. 239 (juillet 1951), pp. 363-382.

2. *Ibid.*, pp. 363-364.

ser l'effet d'une activité causale. Hume a estimé que le seul élément commun à cette multiplicité hétérogène et bigarrée est l'idée de production d'un résultat quelconque par un agent. Effectivement, cette idée de production est présente dans la définition aristotélicienne de cause efficiente : « ... ce dont vient le premier commencement du mouvement et du repos ; par exemple, l'auteur d'une décision est cause, le père est cause de l'enfant, et, en général, l'agent est cause de ce qui est fait, ce qui produit le changement de ce qui est changé »³.

L'idée de production semble également présente dans le traitement que donne la scolastique du concept de cause. Témoin les définitions suivantes : « 'Ce qui fait l'être', ce dont dépend l'existant et, par suite seulement, ce qui le rend intelligible »⁴ ; « la cause désignait pour Aristote ce par quoi un tel existe, et aussi ce par quoi il est rendu intelligible, compréhensible »⁵ ; « ce dont une chose dépend quant à l'existence »⁶, « ce par quoi quelque chose est »⁷.

Enfin, cette idée de production transcende les querelles épistémologiques entre le réalisme et le criticisme kantien, puisque Kant, dans la première édition de la *Critique de la Raison Pure*, intitule ainsi la section sur la seconde analogie de l'expérience : « Deuxième analogie. Principe de la production. Tout ce qui arrive (commence d'être) suppose quelque chose à quoi il succède, d'après une règle »⁸ ; la seconde édition remplace ce dernier texte par le suivant : « Principe de la succession dans le temps suivant la loi de la causalité. Tous les changements se produisent suivant la loi de la liaison de la cause et de l'effet. »⁹ Dans sa preuve de la seconde analogie¹⁰, Kant distingue deux types de succession : la succession subjective et relative de nos

3. *Physique*, traduction Carteron, Les Belles Lettres, 1952, 194b 29-33 ; voir aussi *idem*, 195a 22-24 et *Métaphysique*, traduction Tricot, Vrin, 1962, A, 3, 938a 30-31 et 2, 1013a 29-33.

4. MUNIER, A., *Manuel de Philosophie*, Desclée et Cie, 1956, tome I, p. 108.

5. AUBERT, J.-M., *Philosophie de la nature*, Beauchesne, 1965, p. 46.

6. JOLIVET, R., *Traité de Philosophie*, tome III, p. 328.

7. *Id.*, *ibid.*, p. 331.

8. *Critique de la Raison Pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, P.U.F., 1965, p. 182.

9. *Ibid.*, note 1.

10. *Ibid.*, pp. 182-195.

perceptions d'un même phénomène qui ne nous apparaît pas en train de changer, et la succession objective qui se situe dans le phénomène lui-même, et non pas seulement dans les appréhensions variées que nous en avons. Cette succession objective comporte un ordre nécessaire et infaillible, asymétrique. Comme il s'agit de phénomènes et non pas de choses en soi, la seule explication possible de cet ordre est qu'il a sa source en nous, dans une règle synthétique et a priori ; cette règle dit qu'un état donné succède infailliblement à un état antérieur déterminé, mais pas l'inverse. Cette règle n'est pas tirée de l'expérience par induction, mais on la trouve plutôt dans une analyse réflexive de la manière dont nous coordonnons nos propres perceptions. Par elle, nous sommes renvoyés d'un état présent en tant qu'arrivé à un état antérieur qui est corrélatif du premier, bien que peut-être encore inconnu quant à sa nature. Ce corrélatif détermine la conséquence de l'état arrivé et le rattache nécessairement à lui-même dans la succession temporelle.

À l'objection possible que l'usage ordinaire du principe de causalité admet la simultanéité de la cause et de l'effet, alors que le traitement qu'en fait la philosophie critique semble le restreindre à un certain type de succession temporelle, Kant répond premièrement que la cause et l'effet sont simultanés au moment où l'effet commence à se produire, mais que très souvent la cause ne peut produire son effet en même temps ; d'autre part, même quand l'effet et la cause sont simultanés, le rapport qui les lie est toujours déterminable dans le temps : ainsi, par exemple, l'existence et le mouvement du poids que je dépose sur un coussin mou précèdent l'écrasement du coussin. La succession objective est donc l'unique critère empirique permettant de rattacher l'effet aux causes qui le précèdent. Kant ajoute que le concept de cause nous renvoie à celui d'action, lequel nous renvoie à celui de force, qui nous mène lui-même à celui de substance. La substance constitue le sujet ultime et permanent de ce qui change et ce sont les changements d'état de la substance qui requièrent une cause, et non la permanence d'un état : un corps en état de mouvement uniforme n'a pas besoin de cause pour demeurer indéfiniment en cet état, mais il faut une cause pour modifier sa vitesse ou sa trajectoire. Se demandant enfin comment se font ces changements d'état, Kant affirme que la réponse à cette ques-

tion n'est pas a priori et relève exclusivement de recherches empiriques sur les forces réelles qui amènent les changements d'état, ou, en d'autres termes, sur certains phénomènes déterminés qui se succèdent toujours.

L'usage des termes comme « production », « nécessité », « action » et « force » révèle que la notion kantienne de causalité ne diffère pas substantiellement quant à son contenu sémantique des notions mentionnées plus haut. Ce qui est nouveau chez Kant, c'est le statut ontologique des entités reliées par une relation causale : la causalité réaliste d'Aristote et des scolastiques appartient à des objets en soi et son asymétrie est un rapport nécessaire fondé sur les natures réciproques de la cause et de l'effet ; la causalité kantienne existe entre des phénomènes et son asymétrie dépend d'un a priori cognitif.

Hume a cependant rejeté cette idée de production, car il l'a jugée trop vague et trop obscure pour être utile à un esprit féru de clarté et de précision. Il en est de même pour toutes les autres notions associées à l'idée de production, soit celles de pouvoir, force, efficacité, nécessité, etc.¹¹. Hume propose donc une nouvelle définition de la cause, où cause et effet doivent satisfaire aux conditions suivantes¹² :

1. Être constamment conjoints,
2. être contigus dans l'espace et le temps,
3. la cause doit être antérieure,
4. aux causes d'un même genre correspondent toujours des effets d'un même genre,
5. les variations de la cause et de l'effet sont proportionnelles (ce que Stuart Mill appellera plus tard variation concomitante),
6. la cause qui se présente parfois sans son effet n'en est pas la cause totale.

11. *A Treatise of Human Nature*, Everyman's Library, Dutton, 1964, pp. 80, 93, 153-170.

12. *Ibid.*, pp. 170-172.

Du même souffle, Hume déclare pétitions de principe certaines tentatives visant à démontrer que « tout ce qui arrive doit avoir une cause », et il soutient que la nécessité ne nous est pas donnée dans l'expérience et ne saurait donc être justifiée par une induction. Elle n'est fondée, selon lui, que sur une association d'idées, ce qui la rend tout à fait illusoire.

Il est clair que Hume abandonne la notion courante et aristotélicienne de cause pour en proposer une autre : aucune des clauses de la définition humienne ne semble absolument indispensable à la notion courante, mais l'item de production, que Hume rejette, l'est. La nouvelle définition renonce à dire en quoi consiste la relation causale, elle se borne à énumérer les caractères distinctifs des objets reliés par cette relation. Cette énumération n'est pas arbitraire et a priori : elle se fonde sur l'expérience et conserve plusieurs aspects de la notion courante, mais en éliminant ce que cette dernière comporte d'obscur et de méta-expérimental. Hume a voulu formuler une notion de cause qui soit acceptable en fonction de la mécanique de Newton, toute nouvelle à son époque : sa conception de la causalité s'applique particulièrement bien à l'étude des vitesses et des trajectoires en relation avec les forces d'accélération et de résistance appliquées par contact. Mais il se trouve déjà dans la physique newtonienne un élément rebelle à la causalité humienne : c'est la force d'attraction gravitationnelle agissant à distance. Les clauses 1, 2 et 3 de la définition mentionnée plus haut ne s'y appliquent pas, et l'usage du terme « force » révèle que Newton fait appel à la notion courante de cause. Il est vrai qu'il avoue ne pas savoir en quoi consiste cette force d'attraction, et ajoute que cela n'est pas nécessaire : il suffit de pouvoir établir un rapport entre d'une part ses effets, à savoir les trajectoires et les vitesses effectives, et d'autre part les masses et les distances.

II—Hume dépassé

Cette dernière attitude de Newton annonce une tendance qui milite en faveur de l'abandon du concept de cause pour celui de fonction. Cette tendance s'affirme définitivement avec Faraday qui, vers le milieu du 19^e siècle, rejette l'idée d'action à distance dans l'explication des phénomènes électro-magnétiques, pour ne parler que de champ. En 1894, Hertz écrit ses *Principes de*

Mécanique, proposant une reconstruction de la mécanique où la force disparaît comme notion fondamentale pour être remplacée par celle de liaison entre les masses. Il est généralement admis par ceux qui s'intéressent aujourd'hui à l'épistémologie de la science que Hume avait raison, mais qu'il n'est pas allé assez loin, du moins en fonction du contexte scientifique actuel. Nous allons examiner et critiquer dans les lignes qui suivent quelques tentatives pour donner à la notion de relation causale un statut propre et un sens précis, et nous essaierons ensuite de faire le bilan de ces tentatives.

Dans un article publié en 1965¹³, J.-L. Mackie propose la définition suivante : une cause est une « partie non suffisante mais nécessaire d'une condition qui est elle-même non nécessaire mais suffisante pour que le résultat se produise » (« an insufficient but necessary part of a condition which is itself unnecessary but sufficient for the result » ; en raccourci, « INUS condition »). La condition non nécessaire mais suffisante est l'une parmi toutes les conjonctions de facteurs dont l'ensemble est suffisant pour amener le résultat, et la totalité de ces conditions constitue une série disjonctive possiblement infinie. Par exemple, l'incendie d'un édifice peut être provoqué par l'un ou l'autre des ensembles de facteurs suivants :

- court-circuit, présence d'oxygène, présence de matières inflammables, absence d'extincteur, etc. ;
- action d'un incendiaire, présence d'oxygène, présence de matières inflammables, distraction du veilleur de nuit, etc. ;
- etc...

Le tout peut être formalisé en une disjonction possiblement infinie de conjonctions :

$$\begin{array}{ccc}
 \underbrace{(c . o . m . i . \text{ etc } \dots)}_A & \vee & \underbrace{(a . o . m . d . \text{ etc } \dots)}_B \\
 \underbrace{V (\dots\dots\dots)}_C & & V \dots\dots\dots
 \end{array}$$

13. « Causes and Conditions », dans *American Philosophical Quarterly*, vol. 5, n. 4, pp. 245-264.

où A, B, C, etc., sont les conditions non nécessaires mais suffisantes mentionnées plus haut. Mackie les appelle aussi « conditions suffisantes minimales ». Chacun de leurs éléments est nécessaire pour que le tout constitue une condition suffisante, et chacun est une « INUS condition » : cause partielle choisie parmi les autres en fonction du point de vue particulier sous lequel on examine la situation. Ainsi pour un inspecteur municipal la cause de l'incendie sera le court-circuit, tandis que pour l'enquêteur de la compagnie d'assurance ce sera plutôt la négligence du propriétaire qui n'a pas placé un extincteur chimique au bon endroit, etc.

Pour rendre plus précise la désignation de la cause, Mackie propose la notion de champ causal. On impose ainsi des limites à la série disjonctive exposée plus haut, ce qui a pour effet de situer l'« INUS condition » à l'intérieur d'un ensemble déterminé. On dira, par exemple, que tel virus cause la grippe chez les êtres humains, et que tel état physique cause la grippe de certaines gens, c'est-à-dire les empêche de résister efficacement, comme le font d'autres personnes, au virus de la grippe. Dans le premier cas, le champ causal englobe les êtres humains en général ; dans le second, il comprend les êtres humains atteints par le virus de la grippe. Le champ causal peut être restreint jusqu'à ne comprendre que les événements biochimiques qui ont eu lieu pendant une période déterminée de la vie de Pierre : il permettra alors la formulation d'un énoncé causal concernant la grippe que Pierre a contractée à cette époque. Le champ causal est une région plus large à l'intérieur de laquelle il y a une sous-région qui se distingue par une caractéristique dont on cherche la cause : c'est ici que l'« INUS condition » entre en scène¹⁴. Et Mackie montre sans difficultés que son analyse est valable pour les énoncés causals singuliers¹⁵ comme pour les énoncés généraux¹⁶, et que même la dépendance fonctionnelle établie par la méthode des variations concomitantes peut être traduite en termes d'« INUS condition » relativement à un champ causal déterminé¹⁷.

14. *Ibid.*, pp. 248-249.

15. *Ibid.*, pp. 245-252.

16. *Ibid.*, pp. 252-253.

17. *Ibid.*, pp. 260-261.

L'élaboration de Mackie est un raffinement de la conception humienne. L'item « condition nécessaire » maintient la clause de conjonction constante, car c'est par cette dernière seulement qu'on peut s'assurer de la nécessité d'une condition. Mais cette conjonction n'a besoin d'être constante qu'à l'intérieur de certaines limites. À l'intérieur de la condition minimale suffisante dont elle fait partie, l'« INUS condition » doit faire l'objet d'une conjonction constante avec l'effet : les courts-circuits ne sont pas tous accompagnés d'un incendie, mais le sont ceux dont l'arrivée coïncide avec la présence de matières inflammables, la présence d'oxygène, l'absence d'extincteur ou de surveillant. La nécessité dont on parle ici est différente de celle que rejette Hume. Elle signifie seulement qu'on n'a jamais observé de fait l'événement B sans l'événement A, et non pas que l'arrivée de A entraîne infailliblement celle de B, ou qu'il est impossible d'avoir B sans A. Quant à l'item de « condition suffisante », il s'applique à chaque condition suffisante minimale, et il est évident qu'aucune d'entre elles n'est en conjonction constante avec l'effet, sauf le cas fort peu probable où le champ causal ne contiendrait qu'une seule de ces conditions minimales suffisantes. Il suffit qu'à l'intérieur du champ causal chaque condition minimale soit plus ou moins fréquemment conjointe à l'effet. Sur cette base, on peut faire des statistiques établissant la fréquence respective des différentes causes suffisantes d'un même effet, et des calculs de probabilité concernant ces diverses causes. Il en est de même pour une « INUS condition » qui serait membre de plusieurs conditions suffisantes minimales du même effet. Si une « INUS condition » est membre de toutes les conditions suffisantes minimales possibles pour un même effet à l'intérieur d'un champ causal déterminé, alors on pourra parler de sa conjonction constante avec l'effet dans ce champ causal.

Mackie abandonne la clause de contiguïté spatio-temporelle, de même que celle de la priorité temporelle de la cause. Il maintient que la relation causale est asymétrique, mais cette asymétrie est intemporelle : « A cause B » veut simplement dire qu'on n'obtient pas B sans A relativement à un certain champ causal, l'inverse n'étant pas forcément vrai ; de plus, B ne précède jamais A, mais les deux peuvent être soit simultanés, soit immédiatement successifs, soit séparés par un délai. Cette asymétrie intemporelle

n'est ni posée a priori, ni démontrée, ni expliquée, mais simplement constatée : la friction d'une allumette sur une surface appropriée cause son ignition, mais l'inverse n'a jamais été observé ; et quand un incendie cause un court-circuit, ce n'est pas la même relation causale que lorsqu'un court-circuit cause un incendie. L'asymétrie nous renvoie à des descriptions de processus physiques, psychologiques ou sociaux, ces descriptions étant conditionnées par les limites de nos connaissances actuelles. Ainsi modifiée, et isolée des autres ingrédients humiens, la conjonction constante devient une fonction asymétrique entre des variables déterminées. L'expression « INUS condition » nous rappelle que le premier terme de cette fonction est habituellement un élément d'un tout fort complexe.

Mario Bunge¹⁸ propose une notion de cause qu'il juge acceptable pour le physicien contemporain, et qu'il définit de la façon suivante :

Une relation peut être dite causale si et seulement si :

- 1) les relata sont des propriétés ou des événements appartenant à deux systèmes différents, le déterminant et le déterminé ;
- 2) les relata sont régulièrement conjoints, c'est-à-dire simplement ou stochastiquement conjoints ;
- 3) il doit y avoir un délai, positif ou nul, entre la cause et l'effet. En d'autres termes, l'effet n'est jamais antérieur à la cause ;
- 4) la réaction du déterminé sur le déterminant est plus faible que l'action du déterminant sur le déterminé ;
- 5) les variations du déterminé sont nulles ou négligeables. Autrement dit, il n'y a pas d'effets spontanés ;
- 6) les causes et les effets doivent être en relation biunivoque (i.e. l'application des *inputs* sur les *outputs* doit être bijective)¹⁹.

18. « Conjonction, succession, détermination, causalité », in *Les théories de la causalité*, Paris, P.U.F., 1971, pp. 112-132.

19. *Ibid.*, pp. 129-130.

À première vue, ce texte nous rappelle la notion aristotélienne de cause efficiente : la cause produit ou fait exister l'effet, la qualité de l'effet est proportionnelle à celle de la cause, et la relation causale possède une asymétrie non temporelle. Mais les clauses 4) et 5) de la définition de Bunge ne garantissent nullement que le déterminant produit le déterminé. Ce n'est donc pas tout à fait la notion courante et aristotélienne, bien que la définition de Bunge s'en rapproche davantage que celle de Hume : chez Bunge comme chez Aristote, l'asymétrie de la relation causale fait de la cause une variable indépendante à qui il est simplement interdit d'être postérieure à son effet, variable dépendante. Il faut ajouter que Bunge admet le principe de causalité, non à titre de principe métaphysique, mais à titre de postulat méthodologique indispensable pour fonder la science physique, ce qui explique la clause 5) de sa définition. La nécessité est donc introduite dans la relation causale sous la forme d'un postulat, mais cette nécessité n'implique pas nécessairement le concept de production mentionné plus haut. De plus, la clause 2) ci-haut remplace fort heureusement la notion de conjonction constante par celle de conjonction régulière, qui peut être simple (constante) ou stochastique, c'est-à-dire que la probabilité conjointe des deux événements considérés n'est pas nulle²⁰. Ceci apporte des précisions utiles qui ne sont pas clairement formulées par Mackie, bien qu'impliquées par sa conception générale, comme nous l'avons montré plus haut. La clause 6) de la conception de Bunge marque un désaccord avec Mackie en ce qu'elle élimine les cas où une même cause accompagne alternativement des effets différents, et le cas où plusieurs causes accompagnent alternativement le même effet²¹. La notion de cause chez Mackie a une dénotation plus large que chez Bunge, et se rapproche davantage de celle du langage courant. Mais par-delà cette divergence, Bunge fait lui aussi de la causalité une fonction asymétrique entre des variables ou des systèmes de variables.

Carnap a tenté de justifier un usage scientifique de la relation causale en la ramenant à la dérivation logique²². Dire que

20. *Ibid.*, pp. 115-121.

21. *Ibid.*, p. 130.

22. *Philosophical Foundations of Physics*, Basic Books, 1966, chap. 19, pp. 187-195.

l'événement A cause l'événement B signifie que d'un ensemble L de lois (l'existence même de cet ensemble étant tout à fait problématique si les lois en question ne sont pas toutes actuellement connues) jumelé à une description de A, on peut dériver logiquement un énoncé décrivant B. La causalité est donc synonyme de « dérivabilité potentielle » (« potential predictability » selon les termes de Carnap : le mot « prediction » a ici un sens plus large que la prévision d'un fait futur, mais signifie la déduction logique d'un événement passé ou futur à partir de certaines prémisses).

Soulignons tout d'abord que cette notion de « dérivabilité potentielle », que Carnap lui-même qualifie de métaphorique, est plutôt élastique et donne lieu à une infinité d'énoncés causals problématiques dont la vérité n'est pas actuellement vérifiable et ne le sera peut-être jamais. En outre, quel doit être le contenu d'une loi du genre de celles dont parle Carnap ? Il nous paraît à la fois suffisant et nécessaire qu'elle affirme la conjonction régulière, constante ou stochastique, et asymétrique de A et de B à l'intérieur d'un champ déterminé de phénomènes. Nous ne voyons pas comment il pourrait en être autrement, peu importe que la « loi » en question soit dérivée de l'expérience ou qu'elle soit posée a priori comme structure théorique : la seule différence est que dans le second cas une vérification expérimentale s'impose. Seule une loi de ce type peut, conjointement avec une description de A, servir de prémisse à la déduction logique d'une description de B. Nous avons ainsi tous les éléments voulus pour définir la cause dans les termes de Mackie, et nous sommes ainsi ramenés à l'idée de fonction asymétrique.

Herbert Simon a tenté de définir la causalité en termes de rapports d'inclusion entre des ensembles de lois déterminant des propositions atomiques²³. Il serait trop long ici d'entrer dans tous les détails de cette conception dont nous ne donnons que les grandes lignes.

23. *Models of Man*, New York, Wiley, 1957, chap. 3 : *On the Definition of the Causal Relation*. Cet article fut d'abord publié dans *Journal of Philosophy*, vol. 49, juillet 1952.

Un ensemble L de lois *détermine* une proposition atomique a si, et seulement si les descriptions $D_1, D_2, \dots, D_n$, où figurent a ou $-a$, sont les seules telles que $(L \& D_1 \& D_2 \& \dots \& D_n)$ n'est pas un énoncé contradictoire. En d'autres termes, seules les descriptions contenant a ou $-a$ sont compatibles avec L . Supposons maintenant que nous avons les ensembles de lois L et L' déterminant respectivement les propositions atomiques a et a' . Si L et L' sont disjoints, alors a et a' sont indépendantes ; si L et L' sont identiques, alors a et a' sont dans un rapport de dépendance réciproque ; si L' est un sous-ensemble propre de L , alors a' *précède causalement* a relativement à l'ensemble (L, L') . Simon arrive à montrer de cette manière que « il pleut » précède causalement « Jean porte son imperméable » ; il en est de même successivement pour « les pluies sont plus abondantes que d'habitude cette année », « il y a une très forte récolte de blé cette année » et « le prix du blé est très bas cette année ».

Évidemment, les hiérarchies causales ainsi découvertes ne correspondent pas toujours à celles du langage courant ; et à l'inverse, on ne réussit pas toujours à trouver des ensembles de lois dont les rapports d'inclusion correspondent aux hiérarchies causales du langage courant : on ne décide pas arbitrairement des lois de la nature. Il se peut aussi que plusieurs ensembles disjoints de lois déterminent la même proposition atomique. C'est pourquoi l'invariance de la relation causale n'est pas garantie : il peut arriver que a précède causalement b par rapport à l'ensemble de lois K , et que b précède causalement a par rapport à l'ensemble de lois K' . Simon arrive à sauver cette invariance par une solution *ad hoc* fondée sur une distinction fort artificielle entre deux types de propositions atomiques empiriques, les unes décrivant des observations, les autres des conditions.

Dans un article postérieur²⁴, Simon évite cette difficulté en utilisant des systèmes indépendants, consistants et « *self-contained* » (c'est-à-dire contenant autant d'équations que de variables distinctes) d'équations linéaires non homogènes. Nous

24. *Causal Ordering and Identifiability*, dans *Studies in Econometric Methods*, édité par William C. Hood et Tjalling C. Koopmans, New York, Wiley, 1953, chap. III. Réimprimé comme le précédent article dans *Models of Man*, chap. I, pp. 10-36.

ne pouvons que renvoyer le lecteur à ce texte technique, dense et fort difficile à résumer. Mais le premier paragraphe de la conclusion de Simon vaut d'être cité :

In this chapter we have defined a concept of causality that corresponds to the intuitive use of that term in scientific discussion. Causality is an asymmetrical relation among certain variables, or subsets of variables, in a self-contained structure. There is no necessary connection between the asymmetry of this relation and asymmetry in time, although an analysis of the causal structure of dynamical systems in econometrics and physics will show that lagged relations can be interpreted as causal relations.

Sur la double base de la psychologie génétique et de l'histoire des sciences, Jean Piaget propose un examen diachronique de la notion de cause²⁵, projetant ainsi une certaine lumière sur la critique humienne et sur les rapports entre l'usage pré-scientifique de la notion de cause et d'autres usages plus sophistiqués. Issue chez le jeune enfant de l'expérience tactilo-kinesthésique, plus précisément de l'expérience de manipuler, pousser ou lancer des objets, la causalité serait d'abord perçue sous la forme de l'efficacité de l'action propre sur les choses, le moi et les choses constituant à l'origine un tout indifférencié. Au fur et à mesure que son expérience du monde se raffine, se précise et se diversifie, le sujet modifie progressivement cette notion primitive de causalité. Elle est peu à peu décentrée du moi et attribuée à tous les objets sans exception, ce qui explique partiellement l'animisme enfantin. Le phénoménisme initial, où le monde était perçu comme une série de tableaux successifs dont on pourrait dire : « *esse est percipi* », est remplacé par un univers d'objets donnés de permanence et d'individualité, et le sujet devient conscient de la nécessité des connexions mécaniques dans les séquences causales, tout au moins dans celles où sont en cause des objets fami-

25. Voir Jean PIAGET, *Introduction à l'épistémologie génétique*, tome II, Paris, P.U.F., 1950 ; *La construction du réel chez l'enfant*, 4e édition, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967 ; *Six études de psychologie*, Collection Médiations, Paris, Gonthier, 1964 ; *La psychologie de l'intelligence*, Collection U2, Paris, Armand Colin, 1967. Voir aussi M. Bunge, F. Halbwachs, Th. S. Kuhn, J. Piaget et L. Rosenfeld, *Les théories de la causalité*, Paris, P.U.F., 1971 ; J. Piaget et R. Garcia, *Les explications causales*, Paris, P.U.F., 1971.

liers et manipulables. C'est dire que l'évolution du concept de cause prend déjà une direction humienne, tout en conservant encore le facteur d'efficacité (et donc aussi de production et de nécessité) comme un de ses éléments indispensables. Le rejet de ces derniers éléments viendra éventuellement pour ceux qui recevront une éducation scientifique et se consacreront à des analyses de plus en plus abstraites.

S'inspirant de ces considérations, de même que des recherches de Michotte sur la perception de la causalité²⁶, Piaget affirme que l'usage d'un langage causal est lié pour la plupart des gens à la perception d'un contact entre les objets, suivi de changements dans leurs vitesses et leurs trajectoires, ces changements étant relatifs à la masse de chacun. Ceci est « l'équivalent perceptif d'une sorte de calcul des vitesses »²⁷. Cette conception de la causalité n'est pas forcément anthropomorphique, car le contact est dissociable des sensations d'effort et de poussée. D'ailleurs, la contiguïté spatiale est l'un des caractères de la causalité explicitement reconnu par Hume, bien que ce dernier ait été farouchement opposé à toute forme d'anthropomorphisme. Mais lorsqu'on ne peut repérer de contact entre les choses, comme c'est le cas dans les théories physiques du champ et dans l'examen des rapports des phénomènes psychologiques et sociaux entre eux, le terme causalité devient synonyme de fonction asymétrique. Si l'on tient absolument à parler de la relation causale comme d'une relation non mathématique, la notion de causalité devient alors vicariante, c'est-à-dire qu'elle exprime ce qui constitue, dans le monde en soi, le parallèle problématique et invérifiable de certaines relations mathématiques mises en oeuvre par le langage scientifique.

Vu que la conjonction régulière asymétrique de variables justifie l'énoncé de lois à partir desquelles des faits peuvent être prédits avec succès, la notion de causalité devient aussi synonyme d'explication, spécialement lorsque les lois ou théories en question **contiennent des termes purement théoriques**, c'est-à-dire dont le référent n'est pas empiriquement constaté. La perspective de

26. MICHOTTE, A., *La perception de la causalité*, 2e édition, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1954.

27. *Introduction à l'épistémologie génétique*, tome II, p. 275

Piaget rejoint partiellement ici celle de Carnap, la différence étant que Piaget ne parle pas d'une simple dérivation possible, mais d'une dérivation effective, confirmée sans être asservie par l'expérience. Il est possible que cette dérivation logique ait pour parallèle une causalité physique, mais l'existence de cette dernière est d'autant plus problématique que l'existence même des référents des termes purement théoriques est également problématique, et qu'on ne possède aucun critère objectif de découpage des phénomènes en événements individuels.

III— *Conclusion*

Les quatre tentatives de définition de la causalité que nous avons examinées convergent sur un point : la réduction de la notion de causalité à des complexes de relations mathématiques va de pair avec la formalisation progressive des sciences. Si l'on continue à y parler de causalité, c'est en un sens presque entièrement nouveau, car il semble n'avoir qu'un seul point commun avec le sens préscientifique : l'asymétrie. Parler de causalité au sens de production efficace n'a de sens que dans un contexte concret où des êtres humains sont directement impliqués comme producteurs. Ici, le concept de relation causale n'est probablement pas issu de la seule expérience tactilokinesthésique, mais aussi de l'expérience d'être façonné, influencé par les idées et les coutumes de son milieu social, et d'exercer soi-même une semblable influence sur d'autres. Le terme causalité revêt alors un sens fort vague, comme l'a bien vu Hume, parce qu'il exprime une infinie variété d'expériences dont le contenu varie selon les contextes, selon le type de chose à produire et le mode de production utilisé. Cette variété, il faut le souligner fortement, défie toute analyse sémantique précise : il y a autant de sens précis du terme cause qu'il y a de combinaisons possibles entre contexte, objet à produire et mode de production. Il est sans aucun doute possible de formuler des définitions de ces causalités particulières, mais chacune de ces définitions devra être opérationnelle, c'est-à-dire décrire les opérations effectuées (et les instruments utilisés quand c'est le cas) pour obtenir un résultat déterminé.

Dès qu'on quitte le niveau du vécu pour élaborer des schèmes logico-mathématiques très précis mais ambigus en ce sens

qu'ils peuvent être appliqués à des situations concrètes aux contenus extrêmement variés, la notion de causalité productrice n'a plus de place. Même en supposant que les situations en question contiennent des relations causales, on ne peut en tirer un caractère commun qui soit assez simple et assez précis pour figurer dans les schèmes formels. Si l'on parle encore de causalité, c'est uniquement comme synonyme de conjonction régulière asymétrique. De telles conjonctions sont constatées expérimentalement, mais hors les cas de l'activité humaine fabricatrice et peut-être de la mécanique classique, on ne peut dire que l'une des variables concernées produit l'autre.

Une précision nous paraît ici nécessaire. Lorsque nous affirmons que la notion scientifique de causalité se ramène à certaines relations ou complexes de relations mathématiques, nous parlons du volet purement théorique de la science. Il en va autrement dans les arts et les sciences appliquées. Un traité de physique ou de biologie n'a pas à parler de cause productrice ; mais la situation est tout autre dans la pratique du génie ou de la médecine, où on essaie de produire, empêcher ou modifier certains phénomènes. Ici, l'agent humain est personnellement impliqué : il agit sur les phénomènes soit directement, soit par l'intermédiaire d'instruments spécifiques qu'il doit manipuler selon une méthode et un ordre bien déterminés. Stephen Toulmin dit fort justement sur cette question :

The theories which are produced to explain optical phenomena, for instance, do not specifically tell us how to bring about this or that optical effect — how to produce a shadow a hundred feet deep, or how to create a mirage. Rather they provide us with a picture of the sorts of phenomena to be expected in any given circumstances, which can then be used in any number of ways. The study of the causes of this or that event is, therefore, always an application of physics. It is not of direct importance to the physicist, and can at best suggest to him something which may turn out to be of theoretical importance. In the case of theories, as of maps, there will be an indefinite number of applications to be made, say, in engineering. But the way in which the theory is formulated will not show that it is to be applied in this or that particular kind of way, for the production or prevention of this or that particular kind of development. Problems of application and questions about causes arise with

reference to particular contexts, but physical theories are formulated in a manner indifferent to particular contexts: it is when we come to apply theories that we read off from them the causes of this and that, but there is no call for the term 'cause' to figure within the theories themselves²⁸.

On peut rapprocher ce texte des affirmations de Piaget sur la causalité perçue d'abord comme efficacité dans le contexte de l'expérience tactilo-kinesthésique : les deux témoignent du caractère fondamentalement pragmatique de la notion de cause productrice. Elle est essentiellement liée à l'efficacité de certaines actions émanant d'un agent humain. Dans le cas d'une activité couronnée de succès (c'est-à-dire que le résultat attendu se produit), cet agent et les divers instruments dont il se sert peuvent être appelés chacun à sa façon cause productrice. Si l'activité en question échoue, on recherchera alors la cause de cet échec : erreur de l'agent humain, faillite d'un instrument, usage d'une mauvaise théorie ou d'instruments inappropriés, etc. Cette notion de cause productrice peut, comme nous l'avons dit plus haut, être transposée sans anthropomorphisme dans la mécanique classique, où la résistance des corps et leurs chocs réciproques jouent un rôle important. Mais il ne semble pas possible d'aller au-delà.

Nous nous retrouvons finalement avec deux notions de causalité : l'une préscientifique et pragmatique, l'autre scientifique, les deux n'ayant en commun que l'asymétrie. La première est vague dans la mesure où elle s'applique à des situations concrètes fort variées, d'où le fait qu'elle est synonyme de production. La description de telle production concrète et déterminée peut être relativement précise si elle se fonde sur nos connaissances scientifiques actuelles. Mais cette analyse descriptive n'est jamais sûre d'épuiser tous les intermédiaires possibles entre la cause principale et l'effet, elle peut être raffinée à l'infini. En d'autres termes, on ne peut jamais être sûr que la liste de tous les facteurs nécessaires à la production de tel objet déterminé est complète et définitive. Ici, il y a autant d'analyses sémantiques

28. *The Philosophy of Science. An Introduction*, New York, Harper & Row, 1960, p. 122. Sur cette question, toute la section intitulée « Causes are the concern of the applied sciences », dans le même volume, pp. 119-124, est à lire.

précises qu'il y a de productions individuelles, chacune de ces analyses étant un processus toujours inachevé, perfectible à l'infini. Mais il n'y a pas d'analyse sémantique générale et précise qui soit valable pour tous les cas possibles. Prenons, en guise d'exemple, les deux propositions causales suivantes : « Jean a fabriqué une table » et « Paul a effrayé Jeanne en portant un masque grotesque ». L'analyse de la signification de ces deux énoncés mènerait à des descriptions fort différentes : la première se ferait en termes de la nature des instruments utilisés, de la résistance des matériaux, et peut-être même des propriétés moléculaires de ces derniers ; la seconde description parlerait d'abord de réactions physiologiques complexes consécutives à un certain stimulus lumineux, puis de réactions psychologiques probablement encore plus complexes dont nous ne connaissons encore que relativement peu de choses. Chaque description serait fort incomplète, mais on pourrait appeler « production » chacun des événements ainsi décrits.

La seconde notion de causalité est purement formelle, elle fait abstraction de tout contexte particulier. « Cause » veut dire alors : « variable indépendante qui est en relation de conjonction régulière asymétrique avec une autre variable dite dépendante » ; et « effet » : « variable dépendante qui est en relation de conjonction régulière asymétrique avec une autre variable, dite indépendante ». Le contenu des variables ainsi reliées n'a aucune importance et c'est pourquoi nous avons une notion de causalité claire et univoque.

Nous nous trouvons ici devant un exemple de ce que Bachelard appelle la coupure épistémologique entre la connaissance du sens commun et la connaissance scientifique. Suite à une analyse plus circonstanciée et plus raffinée des phénomènes, le scientifique en arrive à des synthèses totalement différentes de celles du sens commun, qui sont basées sur une analyse trop limitée. Si le scientifique, dans la formulation de sa synthèse, utilise le même vocabulaire que le sens commun, alors les mêmes mots y ont une signification différente parce qu'utilisés dans des contextes différents ; et ces diverses significations n'ont que très peu, voire même pas du tout, de rapports entre eux. Bachelard s'est d'ailleurs moqué du « choquisme » de ceux qui prétendaient

transposer au niveau des particules subatomiques les lois causales de la mécanique classique²⁹.

Bachelard a fait le « profil épistémologique » de deux idées fondamentales en physique : masse et énergie³⁰. Dans les deux cas, il y a fractionnement en cinq notions différentes, correspondant à cinq étapes du progrès de la pensée : la notion du sens commun y est suivie de celle de l'empirisme positiviste, puis viennent ensuite successivement celles de la physique newtonnienne, de la physique relativiste et de la physique de Dirac. On obtient ainsi une série de notions de plus en plus abstraites, chacune assignant des limites aux précédentes, chacune ayant son champ d'application particulier. Il serait intéressant de tenter aussi le profil épistémologique de la notion de causalité. On y retrouverait certainement, dans un ordre d'abstraction croissante, la causalité-production du sens commun, et la relation de conjonction asymétrique décrite plus haut. La notion humienne (et peut-être aussi la notion kantienne) constituerait entre les deux un intermédiaire valable, correspondant à une certaine étape du progrès de la pensée rationnelle.

Université de Sherbrooke

29. BACHELARD, G., *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, P.U.F., 1951, pp. 83-87.

30. BACHELARD, G., *La philosophie du non*, P.U.F., 1962, pp. 41-51.

Heidegger et la métaphysique : vers un double dépassement

Laurent Giroux

Volume 2, numéro 2, octobre 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203031ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203031ar>

[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

Giroux, L. (1975). Heidegger et la métaphysique : vers un double dépassement. *Philosophiques*, 2 (2), 207–228. <https://doi.org/10.7202/203031ar>

HEIDEGGER ET LA MÉTAPHYSIQUE : VERS UN DOUBLE DÉPASSEMENT

par Laurent Giroux

Une lecture attentive des textes de Heidegger qui concernent directement la métaphysique nous a permis de déceler dans son discours une double *ambivalence*, — ce qui ne veut pas nécessairement dire ambiguïté ou antinomie, — la première touchant la notion même de 'métaphysique' et la seconde le mode de son dépassement possible. En effet, le terme 'métaphysique' désigne à la fois, chez Heidegger, le *rapport à l'être* même qui constitue l'essence de l'homme¹, et l'*oubli de l'être* qui caractérise l'ontologie traditionnelle. D'autre part, le dépassement (*Überwindung*) de la métaphysique se présente tour à tour soit comme un retour au fondement ou une fondation, soit comme une destruction ou déconstruction, soit encore comme le destin historique en vertu duquel la métaphysique serait d'elle-même surmontée ou vaincue.

Cette double ambivalence, dont nous allons voir qu'elle s'emboîte dans la dualité de l'existence authentique et inauthentique de l'être humain, telle que définie dans *Sein und Zeit*, crée une certaine confusion qui rend la lecture de Heidegger souvent laborieuse et sa compréhension ardue. L'analyse suivante voudrait être une manière d'avertissement contre les simplifications trop hâtives.

Vu que notre essai se présente comme un examen attentif des textes eux-mêmes pour les éclairer les uns par les autres et

1. La manifestation la plus immédiate de ce rapport est la compréhension spontanée que nous avons de l'être lorsque quelqu'un dit, par exemple : Ce merisier *est* (ou *n'est pas*).

tenter d'en dégager une vue unitaire par delà l'ambivalence apparente ou réelle, nous serons forcés de multiplier les citations au risque d'alourdir quelque peu notre exposé. Ce dont nous nous excusons auprès du lecteur².

I — AMBIVALENCE DE LA MÉTAPHYSIQUE

Sein und Zeit (1926) : ## 1-4, # 6.

L'auteur de *Sein und Zeit* s'était donné explicitement pour tâche de poser à nouveau, c'est-à-dire d'une façon renouvelée (*erneut*) « la question du sens de l'être » (SZ, 1). S'agit-il d'une reprise de la métaphysique ?

Le mot 'métaphysique' apparaît dès la seconde ligne de l'introduction à *Sein und Zeit*, lorsque Heidegger affirme que « la question ci-dessus mentionnée est aujourd'hui tombée dans l'oubli, bien que notre époque compte comme un progrès de

2. Toutes nos références et nos citations sont extraites des textes originaux suivants et traduites par nous-même en français. Nous en donnons ici l'ordre chronologique.

- 8 avril 1926 : *Sein und Zeit* (SZ), Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967.
- Pentecôte, 1929 : *Kant und das Problem der Metaphysik* (K), V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1965.
- 24 juillet 1929 : *Was ist Metaphysik ?* (WiM), V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1965.
- Semestre d'été 1935 : *Einführung in die Metaphysik* (M), Max Niemeyer Verlag(Tübingen, 1966.
- 1940 : « Der europäische Nihilismus » ;
- 1941 : « Die Metaphysik als die Geschichte des Seins » ;
« Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik » ;
« Die Erinnerung in die Metaphysik »,
in NIETZSCHE II (N), Verlag Günther Neske,
- 1942-43 : « Hegels Begriff der Erfahrung » in *Holzwege* (H), V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1950.
- 1936-46 : « Überwindung der Metaphysik », in *Vorträge und Aufsätze I* (VA), Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1954.
- 1949 : Einleitung zu *Was ist Metaphysik ?*
- 1955 : « Zur Seinsfrage », in *Wegmarken* (WM), V. Klostermann, Frankfurt, a. M., 1967.
- 24 février 1957 : « Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik », in *Identität und Differenz* (ID), Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1957.

donner de nouveau son assentiment à la 'métaphysique' » (SZ, 2 ; cf. aussi # 6, 21).

Heidegger semblerait donc voir une contradiction de son époque dans le fait de prétendre adhérer à la métaphysique tout en ayant perdu de vue la question du sens de l'être. Par la suite, le mot 'métaphysique' ne revient plus dans aucun des paragraphes de *Être et temps* où Heidegger montre la nécessité d'une reprise de la question du sens de l'être, ou bien expose les conditions de cette reprise. Seul le terme 'ontologie' y est employé, l'ontologie n'étant cependant pas identifiée tout simplement avec la métaphysique.

Nous réservons le titre ontologie pour l'interrogation théorique explicite touchant le *sens de l'étant*... (SZ, 12).

L'ontologie a pour objet de son investigation les concepts de base qui déterminent au préalable les différents domaines propres aux sciences ontiques (mathématique, physique, biologie, histoire, théologie, etc.), et de dégager la *constitution d'être* (*Seinsverfassung*) correspondante de l'étant qu'elles étudient.

Elle demeure cependant elle-même naïve et opaque, si ses recherches concernant l'être de l'étant laissent hors de discussion le *sens de l'être* pris absolument (*den Sinn von Sein überhaupt*)... La question de l'être vise par conséquent la condition a priori de possibilité non seulement des sciences qui examinent l'étant en tant que tel ou tel, et en cela se meuvent toujours déjà dans une certaine compréhension de l'être, mais la condition de possibilité des ontologies elles-mêmes qui précèdent et fondent les sciences ontiques (SZ, 11).

Heidegger reconnaît ici à l'ontologie une double tâche :

- 1) Il dit que les recherches de l'ontologie concernent l'être de l'étant, ce qui dans notre première citation était désigné comme le *sens* de l'étant. Le sens de l'étant, objet de l'ontologie, serait donc son être (i.e. son mode d'être ou sa constitution d'être).
- 2) Il considère comme la tâche première de toute ontologie d'éclaircir d'abord le *sens de l'être*, comme condition de possibilité de l'ontologie elle-même. Cela semble assez paradoxal. D'après ce que nous avons vu plus haut, cependant, sur l'oubli de la question de l'être (à savoir l'inconséquence, pour Heidegger, d'une époque qui a des prétentions à la métaphysique sans se

soucier de l'être), cette tâche pourrait être celle de la métaphysique, ce qui nous laisserait croire, au premier abord, à un dépassement des ontologies vers la métaphysique plutôt qu'à un dépassement de la métaphysique elle-même.

Ce que Heidegger appelle par la suite ontologie fondamentale, — définissant par là sa propre entreprise, — n'est rien d'autre que l'analytique existentielle du *Dasein* humain, en tant que compréhension pré-ontologique de l'être, et qui a pour but de rendre possible « l'amorce d'une problématique ontologique suffisamment fondée » et d'ouvrir ainsi une voie pour l'interprétation du sens de l'être (SZ, 13-14).

Cette nouvelle position de la question du sens de l'être que propose Heidegger présuppose une « destruction menée avec le fil conducteur de la question de l'être, du dépôt transmis par l'ontologie antique, ramenée aux expériences originelles où furent conquises les premières et désormais prédominantes déterminations de l'être » (SZ, 22). Dans tout ce passage, où la destruction coïncide avec le retour aux sources, on ne parle pas, encore une fois, de 'métaphysique', mais d'une « attestation (*Nachweis*) de l'origine des concepts *ontologiques* fondamentaux » (SZ, 22).

L'objet que poursuit Heidegger se dégage maintenant avec une précision suffisante de ce qui précède : quoi qu'il en soit pour le moment de la position adoptée face à la métaphysique, — et qui n'est pas encore très claire, — la tâche de poser à nouveau la question du sens de l'être place l'auteur devant la nécessité de concevoir une sorte de méta-ontologie qui nous permettrait d'évaluer les ontologies et les concepts ontologiques depuis leur origine et leur fondement.

Kant und das problem der metaphysik (1929).

Einleitung, ## 1-2.

Le début de l'introduction de l'ouvrage bien connu de Heidegger sur Kant reprend, en somme, la perspective de *Sein und Zeit*, tout en y ajoutant certains éléments qui la rendent un peu plus complexe.

L'examen suivant se donne pour tâche d'interpréter la *Critique de la raison pure* de Kant comme une fondation de la méta-

physique et de nous mettre sous les yeux le problème de la métaphysique comme étant celui d'une ontologie fondamentale. Ontologie fondamentale signifie cette analytique ontologique de l'être humain fini, qui doit préparer le fondement d'une métaphysique qui 'appartient à la nature de l'homme'. L'ontologie fondamentale est la métaphysique de l'existence (*Dasein*) humaine nécessairement requise pour rendre la métaphysique possible (K, 13).

Résumons le contenu de cette citation :

- 1) Le problème de la métaphysique est ramené à celui d'une ontologie fondamentale
- 2) L'ontologie fondamentale est définie comme plus haut dans *Sein und Zeit*.
- 3) L'ontologie fondamentale est la 'métaphysique' de l'existence humaine.
- 4) L'ontologie fondamentale doit poser le fondement de la métaphysique, « *rendre la métaphysique possible* ».
- 5) La métaphysique est une 'disposition naturelle de l'homme'.

On remarquera que l'ontologie fondamentale qui, dans *Sein und Zeit*, avait pour but d'ouvrir la voie à une interprétation du sens de l'être, doit ici « préparer le fondement d'une métaphysique qui appartient à la nature de l'homme ». Il semble donc que nous ayons affaire à une seule et même démarche. En second lieu, l'ontologie fondamentale constitue elle-même une pré-métaphysique, une métaphysique de l'homme destinée à « rendre la métaphysique possible ». Enfin, vu que l'auteur accepte sans discussion l'idée de Kant que la métaphysique appartient à la nature de l'homme comme une disposition essentielle, on peut difficilement supposer qu'il veuille détruire la métaphysique, du moins entendue de cette façon, ce qui serait détruire la nature de l'homme. Heidegger écarte d'abord l'idée qu'il s'agirait soit de lui donner un fondement, soit de lui donner un fondement *nouveau* qui remplacerait l'ancien, comme dans le cas d'un édifice déjà terminé et bien en place.

La fondation, c'est plutôt le projet du plan de construction lui-même, de sorte que celui-ci indique du même coup sur quoi

et comment l'édifice doit être fondé. La fondation de la métaphysique comme projet du plan de construction est la délimitation architectonique et la caractérisation de la possibilité interne de la métaphysique, c'est-à-dire la détermination concrète de son essence (K, 14).

La tâche définie ici se ramène à la question de savoir : *comment la métaphysique est-elle possible ?*, question qui reprend sans aucun doute celle qui avait été posée dans *Sein und Zeit* : *comment l'ontologie est-elle possible ?*, et dont la réponse dépend de la possibilité d'un éclaircissement du sens de l'être. En toute évidence, nous sommes placés devant un plan de re-construction et non de dé-construction, comme on aurait pu s'y attendre. Dans « *Zur Seinsfrage* » (MM, 251), Heidegger présentera encore une fois la même entreprise comme un projet de construction (ein Bauen), ainsi que nous le verrons ci-après.

Bien que l'essence de la métaphysique demeure encore obscure, il ne s'agit pas, pour le moment du moins, de la supprimer, mais de « mettre à jour 'l'originarité' de son origine », — rappelons-nous le retour « aux expériences originelles » (SZ, 22 ; WiM, 245), — ce qui n'est possible qu'en la reprenant à partir de sa fondation même (K, 14) afin d'en évaluer la possibilité interne ; Heidegger dira ailleurs : « d'en recommencer le commencement d'une façon plus originaire (M, 30) ».

Pour saisir ensuite quelle 'métaphysique' Kant recevait toute faite de la tradition, Heidegger emprunte la définition latine de Baumgarten, qui se traduit : « La métaphysique est la science qui contient les premiers principes de la connaissance humaine (K, 15). » Cette définition rejoint, sous une forme devenue épistémologique, la 'philosophie première' d'Aristote dont l'objet demeure ambivalent : soit la connaissance de l'étant en tant que tel (Τὸ ὄν ᾗ ὄν : *Mét.*, 1003 a 21), soit celle du genre d'étant le plus haut en dignité ou en valeur (Καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι : *Mét.*, 1026 a 21)⁴.

4. C'est sur la base de cette ambivalence que Heidegger désignera la métaphysique comme une onto-théo-logie (cf. ID, 49-52), où l'être, en tant que fondement de l'étant, s'estompe aussitôt et renvoie à l'Étant suprême comme à son propre fondement. « Dans l'unité de l'étant comme tel en général (*Einheit des Allgemeinen*) et le plus élevé (*Einheit der Allheit, d.h. des Höchsten*) repose la constitution de l'essence de la métaphysique (ID, 49 et 52). »

Ce rapprochement de deux définitions classiques permet ensuite à Heidegger de formuler à titre provisoire sa propre définition, qui n'est évidemment qu'un condensé des deux précédentes : « La métaphysique est la connaissance principielle (*grundsätzliche*) de l'étant comme tel et dans son ensemble (K, 18 ; cf. aussi ID, 49) » Ainsi comprise, la métaphysique n'est rien d'autre que l'ontologie traditionnelle. L'identité de l'ontologie et de la métaphysique, dans la mesure où celle-ci « dit ce que l'étant est en tant qu'étant » (= l'*étantité* ou vérité de l'étant), sera clairement exprimée dans la préface à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (WiM, 19). De même dans *Nietzsche II* : « On peut donc circonscrire l'essence de la métaphysique, qui amène proprement l'étant à la parole et au concept, par le nom 'onto-logie' (N, II, 208). »

Mais l'auteur prend soin d'ajouter que sa définition est bien plus une indication du problème que pose la détermination de l'essence de la métaphysique que cette détermination même. Ce problème est ensuite ramené à trois questions principales, dont il est important de bien noter la formulation :

- 1) « En quoi consiste l'essence de la connaissance de l'être de l'étant ? »
- 2) « Dans quelle mesure celle-ci se développe-t-elle nécessairement en une connaissance de l'étant dans son ensemble ? »
- 3) « Pourquoi celle-ci culmine-t-elle à son tour en une connaissance de la connaissance de l'être ? »

Le première question concerne la visée primordiale de la métaphysique, que Heidegger essaie de rejoindre ; la seconde le développement historique de l'ontologie classique, et la troisième l'intention de la philosophie des temps modernes. Et Heidegger de conclure : « Ainsi la 'métaphysique' demeure-t-elle le titre pour l'embarras de la philosophie tout simplement » (*für die Verlegenheit der Philosophie schlechthin*) (K, 18). Le problème de la métaphysique s'avère donc être, en fin de compte, le problème d'un problème, celui de la possibilité de cette science elle-même (K, 19). « Fondation de la métaphysique dans son ensemble signifie le dévoilement de la possibilité interne de

l'ontologie (K, 21) », c'est-à-dire, d'après les trois questions formulées ci-dessus, d'une connaissance de l'être (de l'étant) comme tel, voire d'une connaissance de cette connaissance (aspect critique). Ces trois questions suffiraient, à elles seules, à montrer que la préoccupation centrale de la pensée de Heidegger en est une d'ordre épistémologique : nous comprenons l'être. Comment cette compréhension est-elle possible ? Est-il besoin de préciser que nous n'opposons pas 'épistémologique' à 'ontologique'. Le *Verstehen* (le 'comprendre'), chez Heidegger, qui a son fondement dans l'*Erschlossenheit* (l'ouverture à l'être, litt. 'ouverturité'), est une dimension existentielle de l'être de l'homme. On a vite fait d'oublier que le connaître est un mode de l'être.

La façon dont Heidegger croit que Kant a tenté de résoudre ce problème n'intéresse pas notre propos. Ce qui nous importe, c'est le rapport de l'ontologie à la métaphysique et le sens que Heidegger attache à leur dépassement possible.

Dans *Sein und Zeit*, l'ontologie a pour objet la constitution d'être des différents domaines de l'étant entre lesquels se partagent les sciences ontiques, tandis que la métaphysique, à peine mentionnée, *semblerait* viser le sens de l'être lui-même. Dans l'ouvrage sur Kant, où l'on se réfère explicitement à la division traditionnelle de la métaphysique en métaphysique spéciale, celle qui porte sur les grandes aires de l'étant (la nature, l'homme et Dieu), et en métaphysique générale ou ontologie, qui a pour objet l'étant en général (K, 18-19), Heidegger restreint sa définition provisoire à la métaphysique générale, c'est-à-dire à l'ontologie au sens classique, qui étudie l'étant en tant que tel et dans son ensemble (étantité de l'étant — la seconde des trois questions formulées plus haut), alors que les deux autres questions qu'il pose mettent l'accent sur la connaissance même de l'être (de l'étant), introduisant par là un déplacement de la problématique. De quel ordre est cette connaissance ? Dans son cours d'« Introduction à la métaphysique » (1935), Heidegger, sans donner de nom à sa propre entreprise, prétendra qu'elle est, de par son mode de questionnement, 'séparée par tout un monde' de l'ontologie classique (M, 31). Ce en quoi elle se distingue sans doute des entreprises précédentes, c'est qu'elle va expliquer la connaissance de l'être par le passage au néant qui fonde l'existence humaine

elle-même, comme nous le verrons tout de suite. Quant à l'originalité de cette démarche, il y aura lieu d'y apporter quelques nuances.

Was ist metaphysik (1929)

La conférence intitulée « Qu'est-ce que la métaphysique ? », qui date de 1929⁵, renonce dès le point de départ à « discourir sur la métaphysique ». Elle se place d'emblée « immédiatement dans la métaphysique », car « c'est seulement ainsi que nous lui procurons la véritable possibilité de se présenter elle-même » (WiM, 24).

Le fait que Heidegger pose de nouveau la question de l'essence de la métaphysique indique à la fois que cette question ne cesse de le préoccuper et qu'il demeure toujours incertain de la réponse. Que signifie alors se situer d'emblée à l'intérieur même de la métaphysique ? La discussion que la conférence amorce porte sur le non-étant en tant que fondement de toute négation, qui se dévoile comme le 'rien' dans l'angoisse de l'existence et découvre du même coup l'étant en tant que tel : « qu'il est étant — et non rien » (WiM, 34). La post-face précisera en termes hégéliens⁶ : « L'absolument autre de tout étant est le non-étant » (WiM, 45 ; cf. aussi « Zur Seinsfrage », WM, 246). » Ainsi l'étant et le néant vont-ils dialectiquement de pair, et cela, « parce que l'être même dans son essence est fini et ne se révèle que dans la transcendance du *Dasein* retenu au-delà dans le néant » (WiM, 40). Cet « être-par-delà-l'étant » (*dieses Hinaussein über das Seiende*) qui rend possible l'ouverture à l'étant comme tel, constitutive de l'existence humaine, Heidegger l'appelle la *transcendance*. Or, dit-il, cette transcendance, c'est la métaphysique même : « Ce passage par-delà l'étant, qui s'accomplit dans l'être du *Dasein*, c'est la métaphysique même » (WiM, 41). Heidegger montre ailleurs (« Zur Seinsfrage », WM, 241) que le 'passage', appelé maintenant *Überstieg* (acte de franchir, trans-gression au sens étymologique), s'opère concrètement à l'intérieur d'une cer-

5. Nous faisons abstraction, pour le moment, de l'introduction et de la postface, qui sont tardives.

6. Ici, comme dans la section suivante, l'influence de la *Logique* de Hegel me paraît déterminante.

taine représentation qui provient elle-même de l'étant et rebondit sur lui, sans préjudice, semble-t-il, de la pure transcendance du rapport à l'être qui rend possible toute métaphysique :

Partout la trans-gression qui revient sur l'étant est le 'transcendant absolument' (*das transcendens schlechthin*), l'être de l'étant. La trans-gression est la métaphysique même, ce nom ne visant pas ici une discipline de la philosophie, mais cela qu'il y a' (*es gibt*) cette trans-gression... Que et comment 'il y a' l'être de l'étant, c'est la métaphysique au sens désigné (WM, 241, souligné par nous).

Il demeure paradoxal que la transcendance vers le néant (= l'être), qui se trouve à l'origine de la connaissance de l'étant en tant qu'étant, c'est-à-dire la métaphysique, soit présentée dans les énoncés que nous avons soulignés comme *la métaphysique même*. Non seulement la transgression est la métaphysique, mais la trans-gression est l'être :

Une interrogation portant sur l'essence de la métaphysique ne peut avoir en vue que ce qui caractérise la métaphysique : cela, c'est la trans-gression : l'être de l'étant (« *Zur Seinsfrage* », WM, 246).

Ainsi donc, il n'y a d'être que *dans* et *par* la trans-gression constitutive du *Dasein* comprenant l'être par-delà la connaissance immédiate de l'étant. C'est ce passage au-delà, cette trans-gression, qui produit l'étrangeté de l'étant d'où surgit tout 'pourquoi ?' et engendre l'étonnement exprimé dans la question métaphysique par excellence : « Pourquoi y a-t-il absolument de l'étant, et non pas plutôt rien ? (WiM, 42). » Aussi lisons-nous dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* : « L'homme seul parmi tous les étants éprouve, appelé par la voix de l'être, la merveille des merveilles : Que l'étant est (WiM, 46-47, 49). »

Einführung in die metaphysik (1935), I.

Ce que Heidegger reproche à la métaphysique traditionnelle, c'est d'avoir, en quelque sorte, posé ses assises sur cette 'merveille' sans jamais la thématiser pour elle-même, c'est-à-dire d'avoir succombé depuis l'origine à l'emprise de l'étant, laissant ainsi tomber dans l'oubli la question de l'être :

(La métaphysique) part de l'étant et revient à lui. Elle ne part pas de l'être vers ce qui est digne de question dans sa 'manifesteté' (in das Fragwürdige seiner Offenbarkeit) (M, 65).

Ce qui vraiment étonne, ce qui suscite l'interrogation (ou devrait la susciter !) c'est que 'l'être' se manifeste. Autre formulation très voisine de la précédente dans la préface à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* :

Parce que la métaphysique interroge l'étant comme étant, elle s'arrête à l'étant et ne se tourne pas vers l'être comme être (WiM, 7).

On se rappellera que dans la conférence elle-même intitulée *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, la métaphysique était la transcendance vers l'être, tandis qu'ici, elle se caractérise par l'absence de cette transcendance, bien qu'elle « parle, dans ses réponses à la question de l'étant comme tel, depuis la 'manifesteté' inaperçue de l'être » ; que « l'étant (lui) apparaît chaque fois dans la lumière de l'être » (WiM, 8). Heidegger signale encore une fois la dominance voilée de l'être au cœur même de l'oubli de l'être, de la Métaphysique au sein de la métaphysique, si bien que le terme 'métaphysique' demeure, de l'aveu même de l'auteur, « consciemment ambivalent ». Mais cette ambivalence permet en même temps d'éclaircir la démarche de Heidegger. En effet, seul le questionnement portant sur le découvrément originaire de l'être, qui ouvrait la problématique de *Être et temps*, peut jeter « une lumière sur l'essence jusqu'à présent cachée de la métaphysique » (M, 15). « 'Introduction à la métaphysique' signifie par suite : introduire au questionnement de la question fondamentale (M, 15) », celle que nous avons citée plus haut. Cette question exprime l'attitude interrogative qui « maintient l'étant au-delà dans la possibilité du non-être ».

L'étant n'est plus désormais ce qui est maintenant une fois là-devant (*das nun einmal Vorhandene*), il s'en trouve ébranlé... et y perd sa self-évidence comme étant (M, 21-22).

Il est remis en question de telle sorte que le questionnement lui-même prend une nouvelle forme :

Maintenant on est à la recherche d'un fondement qui doit fonder la domination de l'étant comme une conquête sur le néant

(i.e. sur l'être)... d'un fondement de la décision pour l'étant contre le néant (M, 22).

La préface à *Qu'est-ce que la métaphysique?*, grâce à une expérience plus profonde encore de l'être dans le néant, reprend la question fondamentale en la serrant de beaucoup plus près :

D'où vient-il que partout l'étant a la préséance et réclame chaque 'est' pour lui, tandis que ce qui n'est pas un étant, le néant, ainsi compris comme l'être même, demeure dans l'oubli ? (WiM, 23 ; cf. aussi « *Zur Seinsfrage* », WM, 248).

Cette remise en question de la self-évidence de l'étant est à rapprocher de la critique que Hegel fait des objets de l'entendement en tant que choses en-soi, — objets 'abstraits' pour Hegel, — aussi bien dans la *Différence des systèmes de Fichte et de Schelling* que dans la *Phénoménologie* et dans la *Logique*. L'entendement, dominé par la chose en soi ou l'étant, ne révèle pas l'être réel dans sa totalité. En outre, la sortie hors-de-soi du sujet, — révélée par la raison dialectique, — qui pose l'objet comme objet pour-soi, comme son être-autre, et le nie à la fois, est aussi une transcendance vers le néant ou l'être de l'objet. La dialectique est d'ailleurs définie comme « passage au-delà immanent (*dies immanente Hinausgehen*) par lequel l'unilatéralité et la limitation des déterminations de l'entendement se présentent *pour ce qu'elles sont* (i.e. dans leur être), à savoir leur (propre) négation » (*Enzyklopädie*, #81).

Nietzsche II (1940-1941)

Cette primauté de l'étant marque pour Heidegger le début de la fin de la métaphysique.

Que signifie 'fin de la métaphysique' ? Réponse : le moment historique en lequel les *possibilités de l'essence* (*Wesensmöglichkeiten*) de la métaphysique sont épuisées (N, 201).

L'achèvement de la métaphysique apparaît ici comme un moment de l'histoire et se trouve étroitement relié à l'essence de la métaphysique. Or, l'essence de la métaphysique en tant qu'ontologie (cf. N, 208) se caractérise, comme on l'a vu, par l'abandon de l'être, c'est-à-dire par la prédominance dominante de l'étant sur l'être, prédominance qui a son fondement dans la relation

pré-ontologique de l'existant humain à l'étant en général, cette relation impliquant à son tour un rapport à l'être de l'étant. Le trait fondamental (l'essence) de la pensée métaphysique consiste à ramener ce double rapport à un seul, laissant dans l'ombre la relation à l'être même.

Est-ce que la raison de cette obscurité qui plane sur l'être et sur le rapport de l'homme à l'être ne serait pas la métaphysique et sa domination ? Et quoi ? si c'était l'essence de la métaphysique d'ériger sans doute la vérité sur l'étant, et en cela de s'appuyer nécessairement sur le rapport de l'homme à l'être, mais sans réfléchir sur ce rapport lui-même, sans même pouvoir y réfléchir ? (N, 207).

Comment alors Heidegger peut-il déclarer par ailleurs que sa démarche (appelée « *der Schritt zurück* » : le 'pas en arrière') « se meut *hors de la métaphysique vers l'essence* (ou la 'vérité') de la métaphysique » (ID, 41 ; VA, 71), et que « selon sa signification réelle, le terme métaphysique » ne nomme rien d'autre que la connaissance de l'être de l'étant » (N, 220) ? Cette dernière citation ne fait pas vraiment difficulté, puisque, pour Heidegger, 'l'être' de l'étant et la 'vérité' de l'étant signifient la même chose et servent à désigner l'objet premier de la métaphysique occidentale. Il n'en demeure pas moins que l'essence de la métaphysique se dédouble ici et que c'est ce dédoublement qui rend possible la problématique ontologique (-épistémologique) de Heidegger, tout comme le dédoublement de l'existence humaine quant à sa compréhension de l'être (authentique et inauthentique) rend possible l'anthropologie de *Être et temps*. L'idée d'une double essence de la métaphysique réapparaîtra clairement dans « *Zur Seinsfrage* » :

Échapper à la métaphysique apparaît au premier abord comme un dépassement (*Überwindung*) qui ne fait que laisser derrière lui la représentation exclusivement métaphysique, pour conduire la pensée à l'air libre du triomphe sur l'essence de la métaphysique. Mais c'est seulement dans le triomphe que revient proprement de nouveau la vérité permanente de la métaphysique, apparemment repoussée, comme son essence désormais appropriée (WM, 244).

Ici, c'est sans doute sur la *continuité* de l'essence de la métaphysique que Heidegger met l'accent : la 'vérité permanente' de

la métaphysique n'est qu' 'apparemment repoussée'. Mais cette continuité et cette permanence sous-tendent un mouvement — noté comme un triomphe — entre l'essence non appropriée (inauthentique!) et 'l'essence appropriée' (authentique!) de la métaphysique. En fait, c'est toujours la même ambivalence dans laquelle l'auteur se maintient en cherchant son équilibre, ambivalence de la métaphysique saisie dans sa visée originelle, d'une part, et dans son blocage historique sur l'étant d'autre part. Cette tension interne entre l'être et l'étant constitue l'essence historique concrète de la métaphysique ⁷ :

L'être se distingue en être-tel (*Was-sein* : ce que la chose, l'étant, est) et en être tout court (*Dass-sein* : que la chose est, l'être). Avec cette distinction et sa préparation commence l'histoire de l'être comme métaphysique (N, 401).

Ainsi, ce que Heidegger appelle la 'différence ontologique', c'est-à-dire « la distinction de l'être et de l'étant, est-elle le fondement inconnu et non fondé, mais dont on se réclame néanmoins partout, de toute métaphysique (N, 210) » :

La différence de l'étant et de l'être est le domaine à l'intérieur duquel la métaphysique, la pensée occidentale dans la totalité de son essence, *peut* être ce qu'elle est (ID, 41).

Les derniers chapitres de l'ouvrage sur Nietzsche décrivent l'évolution du concept d'être en Occident, depuis son dévoilement originel dans l'alêtheia grecque jusqu'à sa fixation définitive comme *actualité* ou comme *réalité*, qui est sous-jacente à tous les modes de la pensée philosophique et scientifique d'aujourd'hui. C'est dans cette perspective seulement que peut se comprendre l'idée d'une « destruction de l'histoire de l'ontologie », *i.e.* des « recouvrements de l'essence initiale de l'être » ⁸, telle qu'annon-

7. Elle est également, selon Heidegger, l'essence même de la 'conscience naturelle' chez Hegel, qui correspond à la compréhension inauthentique de l'être dans *Sein und Zeit*, et finit par s'identifier avec la 'métaphysique absolue'. (Cf. *Holzwege*, pp. 136-137.)

8. « La prédominance... de la détermination de l'être comme réalité est consolidée... La transmission de la vérité sur l'étant, qui suit son cours comme 'métaphysique' se développe sous la forme d'une accumulation, qui ne se reconnaît plus elle-même, de recouvrements de l'essence initiale de l'être. C'est en cela que la nécessité d'une 'destruction' de ce recouvrement trouve son fondement dès qu'une pensée de la vérité de l'être est devenue nécessaire (N, 415). »

cée dans *Sein und Zeit*. Encore une fois, cependant, la destruction du re-couvrement ne s'opère pas pour elle-même. Elle n'est que la négation inhérente à une dialectique du dé-couvrement, d'un retour au pur commencement (= origine, en un sens qui est temporel, mais pas nécessairement temporel) où l'être exerce son étance (*sein Wesen treibt*) :

L'histoire de l'être, connue historiquement comme métaphysique, a son essence en cela qu'une pro-gression (*Fortgang*) se produit hors du commencement. Dans cette pro-gression, l'être prend congé de lui-même dans l'étantité et récusé l'illumination de l'initialité (*Anfängnis*) du commencement... La pro-gression hors du commencement ne renonce pas à celui-ci, car, autrement, l'étantité ne serait pas un mode de l'être... La métaphysique est l'histoire de l'être comme pro-gression hors du commencement, cette progression faisant, une bonne fois, du retour un besoin et du rappel au commencement une nécessité urgente (N, 486-488).

Par rapport aux citations antérieures, les textes du *Nietzsche* insistent sur la dimension historique de la métaphysique⁹, sur la métaphysique en tant qu'histoire de l'être comme pro-gression hors de son origine, comme cheminement et acheminement qui annonce l'achèvement décrit dans « *Überwindung der Metaphysik* », dont le rapport avec le '*Schritt zurück*', le 'pas en arrière' (autre forme de l'*Überwindung*) aura à être défini dans notre seconde partie.

Dérive depuis son origine et exigence de retour à cette origine, telle est encore une fois l'essence historique concrète de la métaphysique, bien que son essence véritable consiste, selon

9. Rappel de quelques citations :

« La 'fin de la métaphysique' est le '*moment historique* en lequel les possibilités de l'essence de la métaphysique sont épuisées' (N, 201).

Avec la distinction de l'être et de l'étant 'commence l'*histoire de l'être* comme métaphysique' (N, 401).

« La *transmission* de la vérité sur l'étant qui *suit son cours* comme métaphysique... (N, 415) »

« L'*histoire de l'être* connue historiquement comme métaphysique... (N, 486-488) »

« La métaphysique est l'*histoire de l'être* comme pro-gression hors du commencement... (486-488) »

Heidegger, dans la transgression vers l'être qui sous-tend la progression dans l'étantité.

Une ambivalence parallèle gouverne l'idée de *dépassement de la métaphysique*.

II — L'AMBIVALENCE DU DÉPASSEMENT

Dans la postface tardive à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Heidegger écrit :

La question 'qu'est-ce que la métaphysique ?' interroge par-delà la métaphysique. Elle sourd d'une pensée qui s'est déjà engagée dans la voie de surmonter la métaphysique (WiM, 43).

D'autre part, la préface également tardive de 1949 porte le titre : *Le retour au fondement de la métaphysique*. Ce qui nous vient immédiatement à l'esprit, — suggéré du reste par le projet établi dans *Sein und Zeit* (# 6, p. 22), — c'est que la tâche de surmonter ou de vaincre la métaphysique serait identique à celle d'en redécouvrir le fondement dernier, démarche qui, pour Heidegger, doit entraîner une transformation de la métaphysique elle-même. Vérifions cette hypothèse en rapprochant deux passages, l'un extrait de la postface, l'autre de l'introduction à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*

Première citation :

La métaphysique... dit ce que l'étant est, en ce qu'elle amène au concept l'étantité de l'étant. Dans l'étantité de l'étant, la métaphysique pense l'être sans pouvoir toutefois, selon son mode de penser, se pencher sur la vérité de l'être. La métaphysique se meut partout dans le domaine de la vérité de l'être, qui demeure pour elle le fondement non fondé et inconnu (cf. également p. 7 de l'introduction)... Alors s'impose la question de savoir *ce qu'est la métaphysique dans son fondement*. Ce questionnement doit penser *métaphysiquement* et, à la fois, depuis le fondement de la métaphysique, i.e. *non plus métaphysiquement*. Un tel questionnement demeure, en un sens essentiel, *ambivalent* (WiM, 44).

Seconde citation :

La métaphysique quitte constamment (son fondement). Mais elle ne lui échappe pourtant jamais. Dans la mesure où une

pensée s'engage sur la voie d'expérimenter le fondement de la métaphysique, dans la mesure où cette pensée tente de penser à la vérité de l'être même au lieu de représenter seulement l'étant en tant qu'étant, la pensée a d'une certaine manière *quitté la métaphysique*. Cette pensée *retourne*, et cela toujours du point de vue de la métaphysique, *au fondement de la métaphysique*. Mais ce qui ainsi apparaît encore comme fondement est, sans doute, s'il est expérimenté à partir de lui-même, *un autre* encore non dit, si bien que *l'essence de la métaphysique est autre chose que la métaphysique*. (WiM, 8-9; c'est nous qui soulignons).

Dans « *Zur Seinsfrage* », Heidegger maintenait la 'vérité permanente' de la métaphysique dans le mouvement même de l'appropriation de son essence. De même ici : aller au fondement de la métaphysique, c'est à la fois sortir de la métaphysique et y rester, c'est sortir sans en sortir, découvrir 'l'autre' à la limite du 'même' comme sa négation, si l'on veut que le fondement fonde, fût-ce de façon négative, cela même qu'il fonde. L'ambivalence se ramène alors à un rapport dialectique, de type hégélien, entre la métaphysique et son origine, l'une niant l'autre pour se poser elle-même.

Une pensée qui pense à la vérité de l'être ne se contente certes plus de la métaphysique ; mais elle ne pense pas non plus contre la métaphysique... La métaphysique demeure ce qui est premier dans la philosophie. Ce qui est premier dans la pensée, elle ne l'atteint jamais. Dans la pensée de la vérité de l'être, la métaphysique est surmontée... 'Surmonter la métaphysique' n'est pas éliminer la métaphysique. Aussi longtemps que l'homme reste *l'animal rationale*, il est *l'animal metaphysicum*. Aussi longtemps que l'homme se comprend comme le vivant raisonnable, la métaphysique appartient, selon le mot de Kant, à la nature de l'homme. Par contre, la pensée pourrait bien, si elle réussissait à retourner au fondement de la métaphysique, entraîner un changement dans l'essence de l'homme, changement qu'accompagnerait une transformation de la métaphysique (WiM, 8-9).

Compte tenu de ce que nous avons vu auparavant, surmonter la métaphysique serait donc saisir 'dans la pensée de la vérité de l'être' que l'élément premier de la philosophie n'est pas le fondement dernier de la pensée, le premier (la vérité de l'étant)

demeurant enfermé dans l'ordre de la réalité objectale (des objets), le second (la vérité de l'être) rendant possible ('fondant') à la fois tout l'ordre objectal, c'est-à-dire l'étant dans son ensemble et la compréhension de l'étant en tant que tel.

En outre, le destin de l'homme, être métaphysique, est solidaire du destin de l'être (de sa vérité), solidaire, par conséquent, du destin de la métaphysique qui est le lieu historique du voilement de l'être. Heidegger prévoit qu'un retour au fondement de la métaphysique pourrait modifier l'essence même de l'homme et, par suite, donner naissance à une nouvelle métaphysique. Nous reviendrons à la fin sur des conditions de cette transformation.

Dégageons provisoirement le résultat des analyses précédentes. La pensée de la vérité de l'être rend compte à la fois de l'origine de la métaphysique *et* de son 'fatal' déracinement par rapport à son propre fondement, inconnu et méconnu, — cette origine et ce déracinement constituant son essence même, — tout comme l'existence authentique du *Dasein*, en tant qu'ouverture à l'être, est l'horizon à partir duquel seule la quotidienneté inauthentique, tombée au pouvoir de l'étant, est rendue à la fois possible et intelligible. De même que l'existence inauthentique est incapable de penser son propre fondement depuis l'existentialité de l'être authentique, ainsi « la métaphysique comme telle (*i.e.* comme ontologie) est-elle, en vertu de sa propre essence, exclue de l'expérience de l'être » (WiM, 20), en lequel pourtant elle trouve son point d'appui. L'expérience de l'être et la connaissance de l'étant en général sont simplement d'un tout autre ordre, bien que la connaissance de l'étant comme tel ait son origine et son fondement dans l'expérience de l'être. Aussi « la pensée de la vérité de l'être, en tant que retour au fondement de la métaphysique, a-t-elle déjà, dès le premier pas, quitté le domaine de toute ontologie » (WiM, 21). Pourtant, aussi bien l'ontologie que l'expérience de l'être sont appelées tour à tour, par Heidegger, *métaphysique*.

Überwindung der Metaphysik (1936-1946)

Les réflexions groupées sous le titre « *Überwindung der Metaphysik* » poursuivent en l'explicitant l'idée déjà lancée dans

Neitzsche II : l'*Überwindung*, c'est d'abord et avant tout le destin historique selon lequel la métaphysique se trouverait d'elle-même surmontée ou vaincue.

Elle est « l'événement appropriant (*Er-eignis*) par où l'être même est surmonté... La 'métaphysique' est déjà pensée comme destin de la vérité de l'étant, i.e. de l'étantité *comme* une appropriation (*Ereignung*) encore cachée, mais singulière, à savoir l'oubli de l'être... La métaphysique ne fait que commencer maintenant sa domination inconditionnée dans l'étant même et comme tel, sous la forme dépourvue de vérité du réel et des objets. Expérimentée depuis la lueur du commencement, cependant, la métaphysique est en même temps passée en ce sens qu'elle est entrée dans son achèvement (*Ver-endung*). L'achèvement *dure* plus longtemps que l'histoire antérieure de la métaphysique (VA, 63) ».

En se constituant *comme* métaphysique par sa victoire incessante sur l'être, la métaphysique — telle est, vue sous un autre angle, l'ambivalence même de son essence — accomplit historiquement sa propre fin en succombant depuis l'origine à la domination inconditionnée de l'étant, comme réel et comme objet (sans vérité), et l'*Überwindung* n'est rien d'autre que cette longue agonie qui accompagne l'oubli de l'être.¹⁰ Elle se produit comme événement historique de l'appropriation de l'être sous l'empire de l'étant. Mais la « chute de la vérité de l'étant » va à son tour consacrer inéluctablement l'achèvement de la métaphysique :

La chute s'accomplit avant tout avec l'effondrement du monde marqué par la métaphysique et avec la dévastation de la terre qui provient de la métaphysique (VA, 64).

Par rapport aux autres écrits de Heidegger, la direction de l'*Überwindung* se trouve ici renversée. Il ne s'agit plus d'un 'pas en arrière', d'un retour au fondement de la métaphysique pour, en quelque sorte, la recommencer ou la refaire, mais de l'irréversible dérive de la métaphysique elle-même vers son ultime achèvement dans un monde rempli d'objets, mais privé d'être. Cette double direction de l'*Überwindung* n'est cependant pas contradictoire. C'est justement le sens que prend d'une façon de plus en plus évidente le destin de la métaphysique, — Nietzsche

l'avait déjà bien aperçu, — qui contraint la pensée humaine à opérer d'urgence un retour aux sources et à envisager un nouveau commencement :

L'Überwindung est pensée ici en termes d'histoire de l'être. Elle est le signe du revirement inchoatif de l'oubli de l'être... Elle est la 'transmission' de la métaphysique vers sa vérité (VA, 70-71).

La métaphysique achevée, qui est le fondement du mode de penser planétaire, fournit la charpente pour un ordre de la terre qui doit sans doute durer longtemps. L'ordre n'a plus besoin de philosophie, car elle lui sert déjà de fondement. Mais avec la fin de la philosophie, la pensée n'est pas déjà aussi à son terme, mais en transit vers un autre commencement (VA, 75).

Zur Seinsfrage (1955)

Pour que ce transit soit possible, *i.e.* pour que la métaphysique accède à sa vérité, il semble toutefois qu'il faille quitter le langage de la métaphysique. Surmonter la métaphysique, c'est, avant tout, inventer un nouveau langage humain :

Mais la question de l'essence de l'être se meurt si elle n'abandonne pas le langage de la métaphysique, car la représentation métaphysique empêche de penser la question de l'essence de l'être (WM, 233).

Tout ici tient inévitablement au juste 'dire' à ce logos dont la logique et la dialectique, dérivées de la métaphysique, ne peuvent jamais expérimenter l'essence (WM, 237).

C'est sans doute en ce sens que Hegel, malgré tous ses assauts contre la choséité, a accompli la métaphysique, l'a poussée jusqu'à ses extrêmes conséquences sans en faire éclater le langage. Cependant, Heidegger affirme encore avec insistance que vaincre la métaphysique et son langage n'équivaut en aucune manière à une démolition de la métaphysique :

Il n'y a plus moyen de dépasser le fait grotesque que l'on proclame mes efforts de pensée comme une démolition de la métaphysique... Mais l'absence de réflexion a déjà commencé avec la mésinterprétation superficielle de la 'destruction' discutée dans *'Sein und Zeit'* (1927), qui ne connaît aucune autre préoccupation que, dans la *dé-construction* (*Abbau*) de représenta-

tions devenues courantes et vides, de reconquérir les expériences originelles de l'être propres à la métaphysique (WM, 244-245).

La 'dé-construction' (*Abbau*) dont il est question ici n'est d'ailleurs que la phase négative d'une vaste entreprise de construction (*Bau*) que Heidegger décrit dans le même essai, et dont il n'est pas assuré de voir jamais le terme :

La métaphysique, de par son essence, ne permet jamais à la demeure humaine de s'établir proprement dans la localité (*Ortschaft*), i.e. dans l'essence de l'oubli de l'être. Aussi, la pensée et la poésie doivent-elles faire un retour là où elles ont, d'une certaine manière, toujours déjà été et, néanmoins, jamais encore bâti. Ce n'est toutefois, que par un bâtir (*durch ein Bauen*) que nous pouvons préparer la demeure dans cette localité. C'est à peine si un bâtir peut mijoter déjà sur l'érection de la maison pour le Dieu et d'un lieu de séjour pour les mortels. Il doit se contenter de bâtir sur la *route* qui ramène au lieu du dépassement de la métaphysique... (WM, 251).

Quant à la figure de ce lieu, de cette localité retrouvée, de la nouvelle demeure de la pensée par-delà la métaphysique et son langage, de cette humanité renouvelée dans son essence, 'dés-étantisée', 'déchoséifiée', 'dés-objectalisée', il faudrait interroger l'auteur lui-même ; mais lorsqu'on admet n'être qu'*en voie* de bâtir, qu'*en route vers* le commencement, il est difficile de dire ce que sera l'édifice achevé et dans quel horizon de vérité sera définie sa structure architectonique.

CONCLUSION

Quelle conclusion tirer de toute cette analyse ? Nous avons simplement voulu montrer que la pensée de Heidegger se meut sur deux plans, à la fois parallèles, complémentaires et interdépendants : d'une part, le plan fondamental de la transcendance vers l'être qui distingue l'existant humain en tant que tel et est considérée par Heidegger comme la métaphysique même ; d'autre part, le niveau du rapport historique à l'étant où évolue l'ontologie traditionnelle sous ses diverses formes, sans pouvoir toutefois le ressaisir à sa source ('s'établir proprement dans la localité') dans la 'manifesteté' originiaire de l'être, dont la présence-latente habite pourtant sans cesse les coulisses de l'oubli.

Ce double niveau dialectiquement relié du rapport à l'être, qui crée l'ambivalence de la métaphysique chez Heidegger, commande également un dédoublement, sinon un 'triplement', dans le mode de dépassement possible de l'ontologie, conçu soit comme une redécouverte de la pure apérité de l'être par-delà l'étant ('préparer la demeure dans cette localité'), qui est l'essence même de la métaphysique et son fondement, soit comme une destruction ou 'dé-construction' des recouvrements successifs de ce 'donné' initial qui constituent l'essence concrète de la métaphysique, soit enfin comme le destin qui entraîne la métaphysique sur la pente raide de son auto-achèvement dans l'histoire, la prise de conscience de ce destin, — déjà amorcée, quoique d'une façon fort différente, par Hegel et Nietzsche, — se trouvant en fait à l'origine des deux premiers modes du dépassement.

La première étape à venir du dépassement définitif semble bien être celle de l'invention d'un nouveau langage — poétique peut-être — où le dieu pourrait habiter comme dans sa demeure et les mortels y séjourner.

Université de Sherbrooke

10. « La métaphysique est un sort au sens strict, — le seul entendu ici, — que, comme trait fondamental de l'histoire européenne occidentale, elle laisse l'humanité suspendue au milieu de l'étant, sans que jamais l'être de l'étant, comme la duplication (*Zwiefalt*) de l'un et de l'autre ne puisse être expérimenté et interrogé... dans sa vérité depuis la métaphysique et par elle (VA, 70) ».

L'esthétique de Dilthey : phénoménologie et théorie littéraire

Peter McCormick

Volume 2, numéro 2, octobre 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203032ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203032ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

McCormick, P. (1975). L'esthétique de Dilthey : phénoménologie et théorie littéraire. *Philosophiques*, 2 (2), 229–252. <https://doi.org/10.7202/203032ar>

L'ESTHÉTIQUE DE DILTHEY : PHÉNOMÉNOLOGIE ET THÉORIE LITTÉRAIRE *

par Peter McCormick

Depuis la cristallisation d'une théorie de l'interprétation dans le chef-d'œuvre de H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, la théorie littéraire de Dilthey a soulevé un nouvel intérêt.¹ Pendant plusieurs années, elle a été négligée² à cause des attaques de toute une école de critiques allemandes dont les principaux théoriciens étaient Viëtor, Kayser et Staiger. On accusait Dilthey d'exagérer les aspects historiques et psychologiques des textes au détriment de leur caractère formel. L'œuvre de Gadamer a éclairé les enseignements, aujourd'hui oubliés, que Dilthey avait reçus au cours de son travail exhaustif sur Schleiermacher. La publication récente de la première bibliographie complète sur

* Une ébauche plus courte de ce texte a été prononcée au 44^e Congrès de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences à Moncton, au Nouveau-Brunswick, le 7 mai 1975.

1. Tübingen, Mohr, 1960. La deuxième édition (1965) contient une longue réponse aux critiques de la première édition. Voir aussi : GADAMER, *Kleine Schriften*, Tübingen, Mohr, I (1967), II (1968), III (1972), et IV (à paraître). La direction particulière du travail de Gadamer sur Dilthey peut être retracée dans « Portée et limites de l'œuvre de Wilhelm Dilthey » dans son livre *Le Problème de la conscience historique*, Louvain, 1963, pp. 21-37.
2. Voir : VIËTOR, « Deutsche Literaturgeschichte als Geistesgeschichte: Ein Rückblick », *PMLA*, LX (1945), 899-916, un article qui fait autorité. Pour le point de vue de W. KAYSER, voir son texte connu : *Das sprachliche Kunstwerk*, Berne, 6^e édition, 1960. Les opinions de STAIGER sont dispersées. Un résumé convenable se trouve dans son *Grundbegriffe der Poetik*, Zurich, 4^e édition, 1949, un livre également connu. WELLEK et WARREN, dans leur *Theory of Literature*, New York, 1956, suivent de près ce courant allemand.

Dilthey,³ accompagnée d'une étude intéressante en allemand sur son esthétique,⁴ montre clairement que les stéréotypes auxquels on avait réduit la pensée de Dilthey ne sont plus acceptables.

À la lumière donc de ces travaux, et surtout de celui de Müller Vollmer,⁵ je me bornerai dans cet article à une discussion critique de quatre points : la critique diltheyenne de la tradition esthétique, la thèse cardinale de sa propre théorie, sa classification des énoncés et, enfin, ses concepts d'*Erlebnis* et du *Typ*. Mais, d'abord, « la théorie littéraire de Dilthey, » à quoi se réfère-t-elle ?

I — La « théorie littéraire » de Dilthey

Le premier problème pour réussir à présenter un exposé précis et constructif de la « théorie littéraire de Dilthey » (disons la « théorie ») est de décider si une telle phrase se réfère à un contenu réel et distinct. Il nous faut, en effet, une distinction entre les vues de Dilthey et les écrits très divergents des théoriciens de la *geistesgeschichtliche* école : F. Gundolf, R. Unger,

-
3. HERRMANN, U., *Bibliographie Wilhelm Dilthey*, Weinheim, 1969. Cette bibliographie est complète jusqu'à l'été 1968. Elle fournit une liste chronologique de toutes les publications de Dilthey, de tous ses plans, ses lectures, ses lettres, son journal et ses écrits posthumes. Elle fournit également une liste des traductions dans six langues. La liste chronologique détaillée des écrits de Dilthey lui-même couvre 90 pages, alors que la liste des écrits secondaires couvre 84 pages. De Dilthey, seuls le *Einleitung* de 1833 et les tomes V, VI et VIII des *Oeuvres complètes* (Gesammelte Schriften ou GS) ont été traduits en français.
 4. RODI, F., *Morphologie und Hermeneutik: Zur Methode von Diltheys Aesthetik*, Stuttgart, 1969. Pour un compte rendu plus général de l'œuvre de Dilthey, du point de vue allemand contemporain, voir la longue introduction de M. RIEDEL à l'édition augmentée du livre de Dilthey *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Francfort, 1970, pp. 9-81, et les articles antérieurs, plus spécialisés, du même auteur : « Wilhelm Dilthey und das Problem der Metaphysik », *Phil. Jahrb.* 76 (1968/69), 332-348, et « Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften », *Hermeneutik und Dialektik*, vol. I, Tübingen, 1970, pp. 233-257. Beaucoup plus ancien (1933), l'ouvrage de O.F. BOLLNOW, *Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie*, Stuttgart, 2e édition, 1955, demeure très utile. En anglais, *The Philosophy of W. Dilthey*, Londres, 1952, de H. HODGES demeure également utile.

O. Walzel, et J. Petersen.⁶ Voici une schématisation de la présentation de Müller-Volmer.

(1) « La 'théorie' correspond à cette partie des écrits de Dilthey qui traitent spécifiquement de la littérature. » C'est l'opinion générale autant des disciples de Dilthey que de ses critiques. Pourtant, ce point de vue est inadéquat pour deux raisons. En pratique, ce point de vue se concentre uniquement sur trois ouvrages, à l'exclusion de plusieurs ouvrages antérieurs de Dilthey sur la littérature.⁷ De plus, ce point de vue nie tout lien entre les aspects littéraires et les autres aspects (principalement historiques et philosophiques) de son œuvre. Mais cette dénégation est inutile car ce lien est indéniable.

(2) « La 'théorie' est identique à la théorie littéraire contenue dans toute l'œuvre de Dilthey. » Cette assertion est aussi inadéquate pour deux raisons. De fait, une lecture exhaustive de l'œuvre de Dilthey montre qu'il n'y a aucun endroit où cette théorie littéraire puisse être appréhendée dans sa totalité. En outre, quelques-unes des différentes présentations de la théorie littéraire sont inconsistantes.

(3) « La 'théorie' est identique à la théorie littéraire qui peut être déduite de la pratique littéraire critique de Dilthey. » Cette opinion est inadéquate à cause de la deuxième raison citée plus haut sous (1).

(4) « La 'théorie' est identique à l'établissement des contributions terminologiques durables de Dilthey (exemple : *Bildungsroman*, génération littéraire). » Cette opinion est également inadéquate parce qu'il y a mésentente sur le choix des critères

5. *Towards a Phenomenological Theory of Literature: A Study of W. Dilthey's Poetik*, La Haye, 1963. Les numéros des pages dans le texte se réfèrent à ce livre.

6. GUNDOLF, F., *Goethe*, Berlin, 1916; UNGER, R., *Herder, Novalis und Kleist*, Francfort, 1922; WALZEL, O., *Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters*, Postdam, 1923; et PETERSEN, J., *Die Wissenschaft von der Dichters*, Berlin, 1939.

7. Ces ouvrages sont trois recueils d'essais : le célèbre *Das Erlebnis und die Dichtung* (1905), *Von Deutscher Dichtung und Musik* (posthume, 1957²), et *Die grosse Phantasiedichtung und andere Studien zu vergleichenden Literaturgeschichte* (posthume, 1954).

pour définir cet établissement et sur les termes auxquels se rapportent ces critères. Ainsi, il semblerait que la « théorie » n'ait aucun référent identifiable.

La propre proposition de Müller-Vollmer (pp. 45-46) se lit comme suit :

(5) la « théorie » est identique à l'essai *Die Einbildungskraft des Dichters* (1887) de Dilthey, à sa suite *Die drei Epochen der modernen Aesthetik und ihre heutige Aufgabe* (1892), aux parties de quatre autres ouvrages,⁸ et aux opinions contenues *passim* dans des parties d'ouvrages postérieurs à 1900.⁹ Il écrit : « la clé de la théorie de la littérature... est contenue dans les études philosophiques écrites dans la dernière décade de sa vie, au cours de laquelle il lutta pour la clarification et la systématisation d'opinions et d'intuitions antérieures » (p. 43). Pour Müller-Vollmer la valeur de cette clé, c'est qu'elle procure un moyen de dénier les arguments cités ci-haut ((1) - (4)). En effet, le cinquième propos en viendrait à stipuler que l'essentiel de la « théorie » n'est nullement repérable dans les écrits littéraires de Dilthey. Mais plutôt que la « théorie » doit être surtout décelable dans la combinaison des derniers écrits philosophiques et, précisément, de ces écrits littéraires (les essais de 1887 et 1892) dans lesquels... « l'éclair survint à travers une nouvelle perspective philosophique qui aboutit aux écrits phénoménologiques des années postérieures à 1900 » (p. 44). S'appuyant sur les remarques de G. Misch en 1923 et celles de L. Landgrebe en 1928,¹⁰ Müller-Vollmer considère comme établi qu'il y ait eu un tel

8. *Ideen « über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie »*: 1896 (GS, V. 241-316). *Einleitung in die Geisteswissenschaften*: 1883 (GS, I. 3-429) et la monographie *Das Leben Schleiermachers*: 1867-1870.

9. Pour ces ouvrages, voir la liste complète dans Herrmann (cf. note 3).

10. Müller-Vollmer considère les interprétations de G. Misch et de L. Landgrebe comme une semence. L'Introduction de G. MISCH au cinquième tome des *Oeuvres complètes de Dilthey* (« Vorbericht des Herausgebers », in GS. V. Göttingen, 1914, 7-117) et son article plus récent (« Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften », *Kant-Studien* XXXI (1926), 536-48) doivent être nettement distingués de son livre très dense, *Lebensphilosophie und Phänomenologie: Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig, 1931. L'excellent article de L. LANDGREBE est paru dans le *Jahrbuch* de Husserl, « Wilhelm Dilthey's Theorie der Geisteswissenschaften: Analyse ihrer Grundbegriff », *Jahrbuch für Phil. u. phän. Forschung*, IX, (1928), 238-366.

éclair. Mais, même si c'était vrai, nous n'avons jusqu'ici qu'une possibilité de justification de la première partie du cinquième propos. Müller-Vollmer offre-t-il une justification pour les autres parties ? La réponse simple est « non » (p. 46). Et, en conséquence, cette omission constitue une importante faiblesse de l'ouvrage de Müller-Vollmer.

Il faut ajouter un argument positif à notre conclusion négative dans le fait que le cinquième propos évite les désavantages des quatre premiers. Müller-Vollmer maintient que la « théorie » doit inclure au moins quelques ouvrages philosophiques de Dilthey, parce que « les théories littéraires ont été essentiellement et par nécessité philosophiques » (p. 46). Cela suppose que chercher la « théorie » en dehors des ouvrages philosophiques serait négliger la vérité de cette assertion. Mais il est maintenant évident qu'il ne faille trouver que dans les ouvrages philosophiques les caractères essentiels et nécessairement philosophiques de la « théorie ». En fait, l'argument positif de Müller-Vollmer n'est pas convaincant, parce qu'il assume, sans preuve suffisante, que le caractère philosophique de la « théorie » se trouve surtout dans les ouvrages philosophiques.

Nous en revenons donc à l'argument négatif. Mais il n'est pas plus convaincant, parce qu'il assume que Misch et Landgrebe sont justes dans leur interprétation du développement philosophique de Dilthey et que cet éclair privilégie, pour la recherche de la « théorie », le champ des derniers écrits philosophiques. Pour la suite de l'argumentation, acceptons la première supposition. La seconde doit être démontrée, ce que l'auteur ne fait pas. Or le cinquième énoncé, la solution proposée par Müller-Vollmer aux difficultés des quatre premiers, est inadéquate, parce que l'hypothèse supposant que l'éclair philosophique du *Poetik* de 1887 élit cet ouvrage parmi d'autres comme une base suffisante pour interpréter la théorie littéraire de Dilthey, se montre à la fois insuffisante et non convaincante. Voici une difficulté plus importante de l'étude de Müller-Vollmer : il ne parvient pas à résoudre le problème extrêmement important qu'il a lui-même soulevé. Néanmoins, que son livre reste l'étude la plus

valable, en anglais,¹¹ fait honneur à la persistance de l'attention qu'il a portée aux ouvrages volumineux de Dilthey.

II — *Dilthey et la tradition esthétique*

Avant de scruter les éléments centraux de la théorie littéraire chez Dilthey, il serait utile de rappeler le but de la poétique de Dilthey, ses critiques des théories traditionnelles et les points essentiels de son propre point de vue.

Quel était le but de la poétique de Dilthey ? Du point de vue avantageux de ses larges intérêts personnels, Dilthey a constaté en 1880 qu'une rupture de communications se produisait entre le public et les artistes, les artistes et les critiques, les critiques et les philosophes. Il ne fallait pas ignorer cette rupture. Pour que le travail de l'artiste soit plus facilement compris par son auditoire, il devrait faire appel à l'aide de ses critiques. Et si les critiques, de leur côté, devaient empêcher leurs propres confusions conceptuelles d'alourdir leur tâche d'interprétation, ils devraient faire appel à l'aide des philosophes. En outre, cette rupture indiquait l'échec des anciennes théories esthétiques. Les canons esthétiques classiques et postclassiques n'étaient plus applicables à l'intérêt marqué des modèles pour les problèmes sociaux et politiques, pour la « vérité » et la sincérité, pour l'expérience fascinante et minutieuse de nouvelles techniques. La tâche de Dilthey a donc été d'élaborer une nouvelle esthétique pour les modernes. Sa première question était la suivante : « considérant la désuétude des théories traditionnelles d'esthétique et l'absence de principes d'évaluation universellement reconnus, comment le philosophe pourrait-il établir la « relation naturelle » entre la théorie esthétique et la création artistique ? » (p. 56). En effet, Dilthey devait élaborer sa réponse à cette question à l'intérieur d'un champ critique très précis des anciennes approches à l'esthétique, une critique que Gadamer devait utiliser plus tard dans sa *Wahrheit und Methode*.

11. Malgré quelques impertinences, l'article de R. WELLEK demeure le meilleur en anglais — « Wilhelm Dilthey's Poetics and Literary Theory, » *Wächter und Hüter*, New Haven, 1957, pp. 121-132. En ce qui concerne les livres, il faut ajouter le texte de R. MAKKEEL, *Dilthey: Philosopher of the Human Sciences*, qui est sous presse.

Quelles étaient ces critiques fondamentales des théories esthétiques précédentes ?

Pendant qu'il se confinait aux théories de la postRenaissance, Dilthey proposa de distinguer trois principaux types de théorie : une théorie rationaliste, une théorie psychologiste et la théorie idéaliste allemande.

La théorie rationaliste, d'abord introduite par les théories cartésiennes de Boileau et d'Aubignon, aboutit au système de Leibniz. Ce système devait compter des adeptes jusqu'à Mendelssohn et Lessing. Dilthey croyait que l'essentiel de cette théorie résidait dans l'utilisation leibnizienne des notions de force et d'instinct pour expliquer les représentations mentales, et dans la conception leibnizienne de l'harmonie cosmique. L'art était devenu une « présentification sensorielle de l'harmonie dans l'ordre du monde » (*sinnliche Vergegenwärtigung des harmonischen Weltzusammenhangs*). Le problème de cette théorie était qu'elle réduisait les impressions esthétiques à des corrélations rationnelles entre l'esprit et le cosmos. Toutefois, cet accent rationaliste mis sur des normes constitutives pour tout art a donné à Dilthey l'une des clés de son propre système.

Les théories psychologistes du siècle suivant ont été dérivées, d'après Dilthey, des méthodes empiriques. Cette approche aboutit à *Elements of criticism* (1762) de H. Home, la source de l'esthétique expérimentale moderne. Dilthey croyait que ce livre avait effectivement ouvert la voie aux théories de Kant en proposant l'identification des impressions esthétiques aux qualités objectives définies. Ici, deux idées fondamentales s'imposent. D'abord, puisqu'on peut distinguer le plaisir qu'une personne tire d'un certain objet et le désir qu'elle en éprouve, on peut identifier l'expérience esthétique au désintéressement. Deuxièmement, l'objet esthétique, en étant la « présence idéale » d'un objet, peut dissocier le plaisir et le désir. Dilthey a cru que l'ouvrage de Home sur l'analyse descriptive et la corrélation entre les impressions émotives et les qualités objectives particulières établissait un cadre méthodologique pour traiter de l'expérience esthétique. Néanmoins, Dilthey a soulevé un certain nombre de griefs contre la psychologie des impressions esthétiques. En voici quelques-uns : la circularité de l'interprétation psychologiste, la

distorsion sur laquelle opèrent les méthodes empiriques, les aspects du conditionnement historique des expériences esthétiques et, à travers l'analyse, la déviation nécessaire d'un phénomène sympathique en impressions diverses.

Dans le troisième et dernier groupe de théories, celui du classicisme et du romantisme allemands, Dilthey a pu mettre en jeu le savoir extraordinaire qu'il avait acquis pendant la période prolifique de son étude herméneutique sur Schleiermacher.¹² Il n'est donc pas surprenant que Dilthey ait vu l'échec définitif des théories objectivistes aristotéliennes de la mimesis dans l'apogée du tournant subjectiviste que l'esthétique rationaliste et analytique avait déjà pris dans le classicisme et le romantisme allemands.

Dilthey a vu l'effet du mouvement romantique à travers trois réalisations valables. D'abord, l'exposé descriptif de Schiller sur la créativité esthétique en tant que corrélation active et réciproque entre la vie et la forme, l'expérience vécue et la forme artistique. « La loi de Schiller », — c'est ainsi que Dilthey nomme cette réciprocité, — en vigueur à travers Schelling jusqu'au dernier système de Hegel, a cependant brouillé la distinction essentielle entre l'appréciation esthétique et la compréhension philosophique. La deuxième de ces réalisations a été l'analyse kantienne du plaisir esthétique, indépendant d'un intermédiaire conceptuel, dont il résultait que la beauté ne pourrait plus être considérée comme une incarnation du « vrai ». Kant a libéré la fonction de

12. Voir la nouvelle et troisième édition de cet ouvrage massif et complet : DILTHEY, W., *Das Leben Schleiermachers*, Berlin, éd. M. Redeker, 1966-1970, qui constitue les tomes XIII₁ (1970), XIII₂ (1970), XIV₁ (1966) et XIV₂ (1966) des *Oeuvres complètes* (GS). Gadamer a appelé cet ouvrage « le seul classique dans la pratique herméneutique » (communication privée, été 1970). Pour la poétique de Schleiermacher, voir *Werke*, Berlin, éd. Jonas et d'autres, 1835-1864, la troisième partie du tome VII (*Vorlesungen über die Aesthetik*, 1842, — ce sont des notes de lecture de 1832-1833), les tomes XIII et IX (*Literarische Nachlass*, 1845 et 1849), et les cours plus anciens de 1819 et 1825 qui peuvent être trouvés dans *Schleiermachers Aesthetic*, Berlin 1931, éd. R. Odebrecht. L'importance de l'œuvre de Schleiermacher pour la théorie de l'interprétation est indéniable, et l'absence d'une édition critique de ses œuvres aussi bien que d'une étude approfondie de son esthétique est regrettable. Néanmoins, voir WELLEK, R., « Schleiermacher », dans *A History of Modern Criticism : 1750-1950*, II, New Haven, 1955, pp. 303-308.

la sensation dans la théorie esthétique d'une surdépendance à des primautés conceptuelles erronées. La difficulté, ici, a été l'incomplétude de l'analyse kantienne. Dilthey a voulu explorer la fonction sensitive dans tout le champ de la vie affective. La troisième réalisation a été l'accent que Herder a mis sur l'historicité de l'expérience esthétique, en opposition à l'universalisme de Kant et de Schiller. L'idéal de beauté et le goût se modifient nécessairement avec le changement des conditions historiques. Le problème, ici, a été l'insensibilité de Herder à la possibilité de coexistence de certaines caractéristiques universelles et de telles normes d'un conditionnement historique nécessaire à l'esthétique.¹³

Derrière ces trois réalisations, que Dilthey a identifiées avec Schiller, Kant et Herder, on retrouve l'idée d'un contrôle méthodologique, «... l'intention d'établir une relation serrée entre la constitution intellectuelle et spirituelle de l'artiste et son travail, c'est-à-dire entre la faculté créatrice et son produit, l'œuvre créée » (p. 77). Toutefois, ces réalisations ont été obscurcies par l'orientation métaphysique qu'a prise l'idéalisme et qui aboutit aux confusions illuminantes de la théorie romantique. Dans sa propre analyse de la théorie littéraire, Dilthey a substitué à ces réalisations un exposé historique et phénoménologique de la vie humaine en tant que succession naturelle, tout en rétablissant la continuité de la théorie esthétique avec les thèmes interrompus de son passé.

III — *La thèse cardinale de la théorie diltheyenne*

Si tel est le dialogue que Dilthey entretient avec la tradition postRenaissance, quel est le caractère spécifique de l'approche de la théorie littéraire que Dilthey adopte lui-même ?

L'approche fondamentale de Dilthey vise à préciser la distinction traditionnelle entre les approches extrinsèques (biographiques, sociologiques, historiques) et les approches intrinsèques (l'œuvre elle-même considérée comme un univers autonome). Dilthey accepte l'argument de critiques formalistes contre les

13. Sur Kant et Schiller, voir Wellek, *ibid.*, I, 227-257 ; et sur Herder, voir Wellek, *ibid.*, I, 176-201, mais spécialement *Sprachphilosophische Schriften*, Hambourg, 1960, éd. Heintel.

approches extrinsèques, mais il rejette la position formaliste elle-même en faveur de sa propre thèse. Cette thèse s'énonce comme suit : « ... la nature de l'œuvre littéraire même ne peut pas être déterminée sans une recherche antérieure de sa position dans sa relation avec le monde de l'expérience humaine » (p. 81).

Comment Dilthey justifie-t-il cette thèse ? Voici l'exposé de Müller-Vollmer : « (A) Si le poète présente, dans son œuvre, un monde indépendant, ces énoncés ne peuvent être vrais qu'en relation avec le monde poétique. (B) Les énoncés poétiques participent donc à la notion générale de vérité ; en d'autres mots, ils ne peuvent pas signifier différemment des énoncés ordinaires. (C) S'il n'en était pas ainsi, les énoncés poétiques, à cause de leur manque d'un référent commun, ne pourraient pas être compris. (D) Ainsi donc, pour déterminer le caractère de vérité des énoncés poétiques, *i.e.* pour comprendre ce que signifie vraiment « la structure des signes » ou le *Bedeutungsgefüge*, nous devons mettre la vérité poétique en relation avec d'autres vérités que nous avons expérimentées. » (P. 81.)

Il me semble que cette argumentation n'établit pas ce qu'elle devrait établir, parce que si l'énoncé (A) est une prémisse indéniable, l'énoncé (B) est extrêmement confus. Le résultat, c'est que l'énoncé (C) est déplacé. Finalement, la conclusion ne suit pas.

La « notion générale de vérité » est tout simplement une caractérisation trop vague de la catégorie à laquelle la « vérité poétique est sensée appartenir ». En outre, la conjonction implicite (en B) de la vérité des énoncés poétiques et de la vérité des énoncés ordinaires, de leurs significations réciproques, est une double confusion. Premièrement, ces conjonctions rendent équivoques les termes « vérité » et « signification » ; deuxièmement, ces conjonctions posent (« en d'autres mots ») une équivalence entre la vérité de certains énoncés et la signification des mêmes énoncés. Mais il existe une distinction fort importante entre la vérité d'un énoncé et sa signification ; cette distinction est déjà clairement établie dans la première édition de *Logische Untersuchungen* (1901) de Husserl dont Dilthey s'est servi à plusieurs reprises dans ses séminaires.

Essayons donc de reconstruire cette argumentation. Voici une des possibilités de reconstruction.

(1) Pour déterminer la nature de tout système de signes, il faut faire appel à un référent extérieur à ce système, (2) parce que, si la nature d'un système de signes n'était qu'une fonction de son propre référent, elle serait indéterminable pour quiconque ne serait pas déjà familiarisé avec ce système. (3) Mais « l'œuvre littéraire même » est un système de signes. (4) Donc, pour déterminer la nature de « l'œuvre littéraire même », il faut faire appel à des facteurs extérieurs à l'œuvre d'art.

Cette argumentation, il me semble, est intéressante, mais, comme elle se présente ici, elle reste insatisfaisante. La raison en est que nous ne sommes pas certains de notre façon de comprendre le terme clé « système de signes ». Il est évident que nous pouvons appeler certaines choses des « systèmes de signes », parce qu'en effet nous le faisons. Par exemple : les signes routiers, le sémaphore, l'algèbre booléenne, « *The Solitary Reaper* » de Wordsworth, la langue française. Mais il est également évident que tous les termes de cette énumération ne sont pas tous dans le même sens des « systèmes de signes ». Nous ne savons donc pas clairement si la justification proposée pour (1), à savoir (2), est nécessaire et satisfaisante, parce que l'argumentation ne spécifie nulle part comment elle définit le « système de signes ». En fait, il se peut que certains systèmes de signes (par exemple, en phonologie, un ensemble particulier d'universels linguistiques) aient une telle portée que le besoin de recourir à un discours extérieur à ce système soit écarté. Dans tous les cas, l'argumentation que propose Müller-Vollmer pour supporter la thèse importante de Dilthey n'est pas pertinente. Ce que cette thèse demande vraiment, c'est que nous avancions plus loin dans la théorie de Dilthey.

IV — *La classification des énoncés*

Dans le cadre de son souci d'éviter les limitations d'un point de vue intrinsèque de l'œuvre d'art, Dilthey redéfinit sa tâche comme une double interrogation : les « principes de validité universelle » qui peuvent fonctionner normativement sont-ils valables pour les artistes et les critiques, et, s'ils le sont, quelles

sont les relations avec les différents styles, techniques, et formes dans l'histoire ? (p. 82). Ces deux interrogations se rapportent à un seul problème, la possibilité de faire des énoncés universellement valides. Pour résoudre ce problème, Dilthey entreprend une double démarche : il classe les énoncés critiques comme des énoncés normatifs ; ensuite il recherche des énoncés normatifs universels. Cette double démarche échoue. En fait, Dilthey ne réussit pas à résoudre le problème qu'il soulève.

Dans son *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), Dilthey distinguait trois types d'énoncés, chacun relié à un différent type de position noétique : 1) l'assertion, 2) l'énoncé théorique, 3) l'énoncé pratique. Le premier type a trait à la perception des faits, par exemple, les énoncés historiques. Le deuxième type a trait à l'énonciation d'une relation entre des faits, par exemple, les énoncés psychologiques ou sociologiques. Et le troisième type a trait aux jugements de valeur, par exemple, les énoncés moraux ou éducationnels. Dilthey affirme ensuite qu'il peut y avoir une telle séparation parmi les positions reliées à ces énoncés, même si les différentes disciplines doivent employer un de ces types d'énoncés de façon prédominante.

Or, la théorie de la littérature, selon Dilthey, favorise les énoncés normatifs tout en impliquant non seulement des positions normatives mais aussi des positions factuelles et théoriques. Ce point nous renvoie à la critique fréquente de la position « historisante » de Dilthey. En effet, selon lui, la critique favoriserait le type d'énoncé utilisé par les théories d'éducation et d'éthique, en même temps qu'elle maintiendrait des énoncés historiques ou sociologiques.

Évidemment la difficulté de ces trois distinctions, c'est qu'elles sont grossières. On remarque immédiatement que les énoncés critiques sont aussi différents des énoncés éthiques ou éducationnels qu'ils le sont des énoncés historiques ou sociologiques. Ici, un développement n'est pas nécessaire ; les revues philosophiques bouillonnent encore d'activités dans ce domaine de la philosophie du langage. Mais la faiblesse de la classification diltheyenne des énoncés souligne l'importance du fait que l'élaboration d'une théorie adéquate des énoncés critiques est une des tâches que la théorie esthétique contemporaine n'a pas encore entreprises avec succès.

Après avoir classifié les énoncés critiques comme des énoncés normatifs, Dilthey entreprend sa deuxième démarche, qui est la recherche d'énoncés normatifs universels «... sous un double aspect, à savoir la liaison des recherches concrètes dans les études culturelles et humanistes avec les analyses transcendentales des conditions qui ont rendu ces études possibles» (p. 87). Ce programme a été résumé dans l'expression «l'historicisme transcendantal de Dilthey», un mélange de la thèse de Vico sur l'intelligibilité intrinsèque de l'histoire humaine (l'homme peut comprendre l'histoire, parce que l'homme fait l'histoire) et de l'intérêt que Kant a porté à l'analyse des conditions qui rendent une expérience possible.¹⁴ La théorie poétique de Dilthey devait fournir les fondements des conditions transcendentales de l'histoire humaine. En ce sens, la théorie poétique devait faire partie de l'élaboration d'une «critique de la raison historique» que Dilthey avait projetée, mais qu'il n'a pas réalisée.

Ces deux démarches, une théorie des énoncés et le concept de l'historicisme transcendantal, sont le contexte de la méthodologie empirique que Dilthey a tenté de développer pour sa nouvelle théorie. La théorie était dans un état lamentable. L'herméneutique demeurait là où Schleiermacher l'avait laissée. Seule la linguistique comparative pouvait inspirer, parce que la linguistique était un domaine où Dilthey ne bénéficiait pas seulement d'amples connaissances, mais aussi de l'amitié de Lazarus et de Steinthal.

Toutefois, un des problèmes de l'utilisation de la linguistique dans la théorie littéraire était l'impossibilité, contrairement au domaine de la linguistique, d'élaborer une théorie générale de la littérature sur les bases d'un examen détaillé des aspects morphologiques et syntaxiques du langage. La critique doit pouvoir rendre compte de son expérience fréquente de la relation qui existe entre l'aspect intérieur d'un discours et sa forme linguisti-

14. Les théories de Kant sont célèbres, même si on en abuse. Pour une révision contemporaine, voir : *Gianbattista Vico : An International Symposium*, Baltimore, 1969, éd. G. Tagliacozzo, spécialement H. HODGES, «Vico and Dilthey» (pp. 439-447), H. READ, «Vico and the Genetic Theory of Poetry» (pp. 591-599), S. HAMPSHIRE, «Vico and the Contemporary Philosophy of Language» (pp. 483-497), et H.P. RICKMAN, «Vico and Dilthey's Methodology of Human Sciences» (pp. 447-457).

que extérieure, une relation inobservable en linguistique. Les linguistes comme les critiques s'intéressent au même type d'objets, mais leurs points de vue sont différents. Le linguiste n'a qu'un intérêt générique pour les qualités particulières d'un phénomène individuel, alors que le critique s'intéresse aux mêmes qualités dans la mesure où il a eu une expérience vécue de leur individualité. La méthode comparative avait donc besoin d'être complétée.

Dilthey s'est alors tourné vers la nouvelle psychologie empirique de son temps dans l'espoir d'adapter une deuxième méthode empirique à son analyse du processus de création. Sa stratégie première a été de viser une nouvelle poétique avec le secours à la fois de l'analyse linguistique, de la poésie et d'une analyse psychologique de la poétisation (*Dichten*, le « poétiser »). Pratiquement parlant, Dilthey devait oublier la première et transformer la seconde en ontologie, son *Lebensanalyse*. De cette dernière émergea sa poétique. Finalement, la transformation reste regrettable. Dilthey ne fit que se perdre dans la tâche de reconstruire la psychologie de son temps, une psychologie encore très jeune. Les résultats auraient peut-être été plus probants aujourd'hui, s'il avait consacré un tel effort à la première démarche, plus tard oubliée, de sa stratégie. Il est clair qu'après tant de travail dans la philosophie des sciences sociales et dans la philosophie de l'esprit, plusieurs des spéculations génétiques de Dilthey apparaissent aujourd'hui comme une simple confusion.¹⁵ Mais l'inspiration de la linguistique a été ravivée. Et la critique structuraliste française n'est pas le seul exemple qui puisse être cité.¹⁶

15. Par exemple, voir : TAYLOR, C., *The Explanation of Behavior*, Londres, 1964 ; ANSCOMBRE, E., *Intention*, Oxford, 1963 ; GEACH, P., *Mental Acts*, New York, 1964 ; FURLONG, E., *Imagination*, Londres, 1961. Cf. SARAWA, M., *L'imagination selon Husserl*, La Haye, 1970.

16. Sur le rôle de la linguistique dans la théorie littéraire contemporaine, voir : UITTIL, K., *Linguistics and Literary Theory*, Engelwood Cliffs, 1969 ; HAMMOND, M., « Poetic syntax » in *Poetics*, La Haye, 1961 ; HENDRICKS, W., « Three Models for the Description of Poetry », *Journal of Linguistics*, V. (1969), pp. 1-22 ; JACOBSON, R., « Linguistics and Poetics » in Sebeok, T. (éd.) *Style in Language*, Cambridge, Mass., 1960 ; LEVIN, S., *Linguistic Structures in Poetry*, La Haye, 1962 ; et THORNE, J.L., « Poetry, Stylistics and Imaginary Grammars », *Journal of Linguistics*, V. (1969), pp. 147-150. D'autres titres pourraient être ajoutés.

Quels sont donc les éléments de la réflexion de Dilthey sur la genèse de la poésie ?

V — *La genèse de la poésie*

Dilthey a d'abord essayé d'analyser les caractères distinctifs de l'imagination poétique en comparaison et en contradiction avec l'imagination commune. D'autre part, il a noté que, bien que l'imagination poétique soit foncièrement différente de l'imagination commune, elle était remarquablement semblable au type d'imagination que manifestent les rêveurs et les débiles mentaux. Pour pousser plus loin cette distinction, il a été forcé d'élaborer une théorie plus compréhensive que celles qu'avaient mises à sa disposition des théoriciens de la psychologie tel que Mundt. Cette tâche l'a amené à rejeter les hypothèses mécanistes de la psychologie behavioriste de son temps.

Sa théorie peut être comprise à travers trois éléments importants.

Dans son livre, une des réalisations particulières de Müller-Vollmer est sa présentation du premier de ces éléments, le concept central et souvent obscur de cette théorie de Dilthey, le *seelische Zusammenhang* ou le continuum psychique. Parfois, Dilthey parle de ce continuum naturalistement et biologiquement comme d'un « fait empiriquement vérifiable » sous-jacent à tout phénomène mental. D'autres fois, il en parle psychologiquement comme d'une présence dans tout « processus formatif » donné qui conditionne les perceptions, les représentations et les sensations, une *Gestalt* psychique. Ailleurs, Dilthey décrit encore ce continuum ontologiquement comme une « ... cristallisation de notre compréhension totale et de notre orientation dans le monde » (p. 110).

Se fondant sur ce concept, Dilthey veut insister sur le fait qu'un objet est toujours appréhendé dans une unité indifférenciée d'actes cognitifs, émotifs et volitifs, et non pas comme la perception d'un sujet connaissant particulier. L'unité de cette conscience multiple est une fonction de la *Gestalt* qui organise cette conscience. La *Gestalt* évalue le présent, interprète le passé, et annonce le futur. Cette unité organisatrice du continuum de la

conscience « ... est le produit de l'histoire et du développement personnel d'un individu, mais elle incorpore aussi, à un certain degré, les idées, les croyances, les façons de sentir et de penser qui prévalent à son temps et à sa place » (p. 113).

Le deuxième de ces éléments de la poétique de Dilthey est sa triple distinction des actes mentaux en représentations (*Vorstellungen*), en volitions (*Willensäußerungen*) et en affections (*Gefühle*). Chacun des actes mentaux, tout en étant dans une certaine mesure tous les trois, est néanmoins plutôt d'un type en particulier. Chacun de ces types d'actes mentaux démarque une sphère particulière et, à l'intérieur de chaque sphère, Dilthey voudrait pouvoir distinguer un type d'imagination particulier. Ainsi, l'imagination scientifique, par laquelle Dilthey caractérise la capacité mentale de produire les hypothèses, appartient à la sphère cognitive. L'imagination pratique, par laquelle il caractérise la capacité mentale de produire des fins, des buts et des idéaux, appartient à la sphère volitive. Et l'imagination poétique, par laquelle il caractérise la capacité mentale de produire des images et des représentations de la vie, appartient à la sphère affective. Un état d'esprit affectif n'est proprement esthétique que lorsqu'il est distinct de toute activité volitive. Donc, « un état d'esprit esthétique ... ne peut survenir que lorsque la projection de soi-même vers un but futur ou une fin a cessé » (p. 117). Dilthey a également utilisé le terme « état d'âme » (*Stimmung*) pour dénoter cette conscience (*awareness*) sentie qui domine à la fois les représentations et les volitions. Dilthey poursuit donc en maintenant que de tels états d'âme esthétiques peuvent souvent engendrer des images particulières qui en retour transmettent le contenu affectif de cet état d'âme esthétique à d'autres personnes. L'imagination poétique est le pouvoir de produire de telles images.

Puisque l'affectif était le domaine de l'imagination poétique, Dilthey a cru qu'une analyse plus poussée de ce domaine pourrait jeter plus de lumière sur la nature de l'imagination poétique. Voici donc un troisième élément dans sa division du domaine affectif en un système de six sphères de la vie affective. Elles peuvent être énumérées comme suit : 1) les sensations physiques de plaisir ou de douleur (la chaleur) ; 2) les sensations reliées à des qualités sensorielles simples et à leur intensité (le son) ; 3)

les sensations qui proviennent de perceptions sensorielles différentes en relation (l'harmonie) ; 4) les sensations reliées aux actes cognitifs par lesquels ces relations sont effectuées (l'esprit, *wit*) ; 5) les sensations reliées à des conduites instinctives (la faim) ; 6) les sensations reliées à la conscience individuelle de potentialités (le courage). C'est à partir de ces six sphères de la vie affective que le poète formule un idéal de vie qui devient le centre d'une œuvre poétique.

Dilthey croyait que ces théories lui permettaient de distinguer comment le poète crée des images à partir du processus de production des images chez le rêveur et le débile mental. Tous les trois produisent des images, mais la *Gestalt* psychique acquise qui organise cette production n'est active que dans l'instance de l'activité poétique. Le poète ne perd jamais sa capacité de distinguer les images qu'il produit du monde de la réalité, alors que les images du rêveur et les hallucinations du débile mental se fondent souvent à leur conception de la réalité. La *Gestalt* psychique a un effet sur la relation entre l'imaginé et la réalité. En outre, elle structure l'unité artistique qui organise l'imaginé.

Dilthey croyait qu'une explication de la genèse psychologique de l'imagerie poétique aurait pu clarifier la nature de l'imagination poétique. Une image poétique était « ... une représentation (verbale) d'une représentation (mentale) » (p. 133). Ces images étaient produites de la même manière que les images mémorielles l'étaient. Un état particulier de conscience contrôle l'expansion ou la réduction d'un état particulier de choses. Le même processus est mis en œuvre dans les anticipations du futur. Donc, la mémoire du passé et l'anticipation du futur dépendent, dans une certaine mesure, d'une transcendance du présent à travers la construction d'images mentales. Ce qui est distinctif de la construction poétique des images n'est pas le fait que les images verbales y soient substituées aux images mentales ; c'est plutôt que les représentations originales n'en soient pas seulement soulevées ou contractées, mais qu'elles y soient aussi ajoutées. Toutefois, « l'addition de nouveaux éléments à la composition originale n'est pas un processus d'accumulation ou d'association. Ce sont plutôt les images elles-mêmes, qui, lorsqu'elles émanent du noyau intérieur de l'acte créateur, transportent avec elles une énergie

transmutationnelle infusée en elles par le jet de vie du poète » (p. 125). Dilthey veut alors poser que le processus poétique est caractérisé par « ... le déploiement nucléaire des images sur le fond de la *Gestalt* psychique du poète, et sous l'impact d'un état affectif particulier ou 'état d'âme' » (p. 136).

VI — *L'expérience vécue et le concept du Type*

Dans une phrase célèbre, Dilthey supposait que l'art est « un organe pour la compréhension de la vie », si « la vie » est comprise comme le monde historique de l'homme. Le sens sous-jacent de cette phrase est que l'art peut représenter des aspects essentiels de la vie humaine et devenir ainsi un moyen de comprendre le monde. Le sens ouvert en est qu'un contact avec l'art, aussi bien que des pensées scientifiques et philosophiques, est une ressource indépendante dans l'intérêt que l'homme porte à la compréhension de soi-même et du monde. Cependant, l'art est encore plus important que la science de la philosophie, parce qu'un contact avec l'art et la littérature élargit notre horizon de l'existence d'une façon différente de tous les autres types d'expérience. Car le poète peut représenter ce qui est essentiel à l'homme. L'essentiel est ici compris comme les valeurs qui nous sont révélées à l'intérieur de la conscience sentie des objets. Et la valeur est toujours comprise comme une fonction de la signification d'un objet particulier pour une vie individuelle en existence. Dilthey veut affirmer que « l'essentiel » ne peut pas être formulé dans des énoncés assertifs, parce qu'aucune forme assertive ne peut traduire la signification qu'un individu, par la réflexion, en est venu à attacher à certaines qualités de ses expériences propres. Seule la production poétique peut présenter « l'essentiel », ce qui est individuellement signifiant, parce que seuls les énoncés poétiques peuvent éviter les formulations assertives. Mais « l'essentiel » est toujours l'essentiel d'une expérience particulière vécue (*das Erlebnis*). Qu'entend alors Dilthey par *Erlebnis* ?

Cinq sens de *Erlebnis* ont été distingués : 1) l'expérience personnelle de quelqu'un ; 2) l'expérience intérieure de quelqu'un ; 3) une catégorie interprétative qui dénote un type particulier d'expérience ; 4) dans le sens de *Erfahrung* comme une expé-

rience de tous les jours (*Lebenswelt*) ;¹⁷ 5) l'expérience immédiate par quelqu'un d'une signification générale.

C'est surtout le dernier de ces cinq sens qui prend ici de l'importance, parce que Dilthey maintient que la signification générale présentée dans une expérience immédiate ne peut pas être conceptualisée. L'œuvre d'art littéraire représente cette essence non conceptualisable de l'expérience vécue. La tâche du poète est de recréer un *Erlebnis* à travers l'imagination. Cet *Erlebnis* du poète ne peut cependant pas exister indépendamment de son expression artistique qui peut rester souvent incomplète. L'*Erlebnis* et l'œuvre d'art sont alors inséparables. « La nature de l'œuvre d'art littéraire, selon Dilthey, consiste dans l'articulation verbale expressive d'une expérience signifiante en un produit concret à travers lequel un aspect essentiel de la vie humaine est révélé » (p. 145).

Cette définition conduit au problème de l'universalité dans l'art. Comment l'expression d'une expérience particulière (*Erlebnis*) peut-elle exprimer en même temps quelque chose d'universel (*Wesen*) ? Dilthey essaie de répondre à cette question en analysant comment « l'essentiel » (*das Wesenhafte*) est perçu. « L'essentiel » signifie, ici, « tout ce que l'individu existant perçoit et accentue comme étant caractéristique et nécessaire dans une relation vécue particulière... » (p. 146-147). Percevoir l'essentiel signifie percevoir ce qui est typique. Là où le scientifique et le philosophe produisent des concepts, le poète produit des types. Comme le *Erlebnis*, le typique a plus d'un sens dans le cours du développement diltheyen. Dilthey en emploie trois : 1) le sens ordinaire, quelques caractéristiques d'une personne etc. ; 2) le sens scientifique, quelque chose appartenant à une classe définie ou à une espèce, etc. ; 3) le sens ontologique, quelque chose nécessairement relié à l'existence.

Le dernier sens est encore le sens pertinent. Dilthey veut poser que « tous nos actes d'appréhension et de compréhension sont des actes typologisants avant de devenir conceptuels » (p.

17. Pour un compte rendu précis du concept ci-mentionné de *Lebenswelt* voir : BRAND, G., *Die Lebenswelt: Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Berlin, 1971.

148). Dilthey parle alors d'un type de schématisation préconceptuel des impressions sensorielles. Cette relation nous amène à discerner deux nouveaux sens de « typique » : 4) un trait commun dans une variété de phénomènes ; 5) un cas idéal, un modèle ou une norme. Dilthey note maintenant que les types « idéels » sont spontanément produits par l'esprit. Il note encore que de tels types sont opératoires non seulement dans la perception mais aussi dans tout acte mental. En outre, ces types sont des représentations concrètes d'une signification essentielle d'un état particulier de choses. Ceci amène Dilthey à un nouveau et dernier sens de « type » : 6) une image concrète d'une représentation du général dans le particulier, — « l'essentiel dans le particulier ».

Mais comment percevoir l'essentiel dans le particulier ? Il faut comprendre que les « types » ne sont pas seulement des images préconceptionnelles internes d'un monde extérieur.

Dilthey ne maintient que la dichotomie interne, — l'externe est inadéquate, — parce qu'un type émerge du contact entre un phénomène et la totalité de la conscience. Une représentation typique est l'unité entre le phénomène et la totalité vécue. L'artiste ne représente donc pas l'objectif ; il représente le typique comme une convergence entre le phénomène et la conscience. Finalement, la solution diltheyenne au problème de la généralité et de l'universalité dans l'art fait appel à la présentation non discursive du sens par le symbole.

Comment Dilthey entend-il « le symbole » ? Fondamentalement, de la même manière que Cassirer et Langer¹⁸, c'est-à-

18. CASSIRER, E., *The Problem of Knowledge*, New Haven, 1950, et *The Philosophy of Symbolic Forms* (3 volumes), New Haven, 1953-1957. LANGER, S., *Philosophy in a New Key*, New York, 1958 ; et *Mind : An Essay on Human Feeling*, Baltimore, 1969.

19. Voir l'édition et les notes de Steinthal de von HUMBOLDT, W., *Die Sprachphilosophischen Werke*, Berlin, 1884. L'influence centrale de von Humboldt sur les théories du langage de Heidegger peut être trouvée dans le dernier et le plus important chapitre du *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen 1959) de Heidegger. À ma connaissance, la meilleure présentation des théories de Humboldt est : BROWN, R., *W. Von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, La Haye, 1967. Pour une présentation des théories complémentaires de B.L. Whorf, voir BLACK, M., « Linguistic relativity : the view of D.L. Whorf » *Phil. Rev.*, LXVIII (1959), pp. 228-238. Sur deux

dire, à toutes fins pratiques, comme Wilhelm Von Humboldt¹⁹. La liaison historique de Dilthey et de Humboldt provient des professeurs berlinois de Dilthey, l'historien Droysen et le linguiste Steinthal. Du point de vue de Humboldt, la médiation entre l'intérieur et l'extérieur est réalisée par le langage. Le langage n'est donc pas simplement objectivement orienté comme un moyen de transmettre l'information. Le langage est aussi subjectivement orienté comme un moyen de symboliser la réalité. Le langage se réfère à ces deux objets et exprime la pensée de celui qui parle.

Donc, pour Dilthey, le symbole est la fusion sensorielle de l'intérieur et de l'extérieur. Les symboles sont alors ambigus selon qu'on accentue leurs aspects référentiels ou leur aspect expressif. Et, indépendamment de notre façon d'interpréter un symbole, certains symboles sont basés sur la corrélation conventionnelle qui existe entre l'intérieur et l'extérieur. Ces conventions sont historiques. L'ambiguïté essentielle du symbole est donc d'être compris dans une double dimension : celle du présent intemporel (la corrélation conventionnelle) et celle du passé et du futur (l'histoire des corrélations conventionnelles). L'art peut alors être universel, parce que l'art « ...est essentiellement symbolique, une excroissance de la faculté de production symbolique, qui est une partie intégrale de sa nature et fonde ainsi les racines du langage, de la mythologie et de tous les arts » (p. 165). Cela signifie que l'art est universel d'une façon complexe, puisque son caractère symbolique peut fonctionner à la fois historiquement (en utilisant les symboles antérieurs) et créativement (en façonnant de nouveaux symboles). Il y a donc, pour Dilthey, deux sphères corrélatives de l'universalité : l'universalité du cosmos historico-culturel et l'universalité de la nature humaine.

Qu'est-ce qui distingue la symbolique littéraire ? Dilthey répond. La symbolique poétique est nécessairement verbale. Cependant, la cohérence de cette symbolique verbale requiert à la

concepts centraux de la théorie de von Humboldt, voir : STOLTE, E., « W. von Humboldt's Begriff der Inneren Sprachform, » *Zeits für Phon. und allg. Sprachwiss.*, II, (1948) 205-207 ; et WEISGERBER, L., « Zum Energiea Begriff in Humboldt's Sprachbetrachtung », *Wirkendes Wort*, IV, (1954), 374-377.

fois une organisation temporelle et un ordre perceptible dans les diverses images employées. En outre, l'emploi du temps, de l'espace et de la causalité dans la symbolique poétique est distinctif, parce que la complétion est toujours réservée au travail de l'imagination des lecteurs. Le temps, l'espace et la causalité dans l'œuvre d'art littéraire ne peuvent pas exister indépendamment des interrelations entre des personnages et des événements fictifs. « L'œuvre littéraire... prend son origine dans l'articulation d'un *Erlebnis* que le poète réalise au moyen des mots ; il transforme alors cet *Erlebnis* en une cohérence totale d'images qui n'existe que dans son esprit et ceux du lecteur et de l'auditeur. » (P. 171.)²⁰

Si tels sont les éléments importants de la poétique de Dilthey, est-ce qu'il y a des conclusions à tirer ? Voici le témoignage de Müller-Vollmer. « Quoiqu'il en soit, Dilthey a montré de façon convaincante la nature historique de toute forme et technique littéraire et a ainsi démontré l'impossibilité de construire dorénavant une esthétique normative basée sur des lois intemporelles de la technique. » (P. 193.) Cette réalisation n'était pas le but original de Dilthey. Au départ, rappelons-nous, Dilthey avait espéré combler l'écart entre l'artiste et la critique en développant une théorie compréhensive qui aurait unifié à la fois l'art et l'esthétique. Ce but n'a jamais été atteint. Au contraire, les recherches auxquelles ce but a conduit Dilthey ont engendré un certain nombre de concepts qui ont renversé la prédominance de la théorie esthétique du XIX^e siècle. Une question demeure cependant. Quels ont été les points valides de l'attaque diltheyenne de la théorie esthétique normative ? En d'autres mots, quel argument, s'il en est un, Müller-Vollmer offre-t-il comme justification pour sa conclusion ?

Le seul argument de Müller-Vollmer est le suivant : « Un symbole, selon Dilthey, incarne simultanément un type absolu

20. Pour un compte rendu philosophique récent de certains des problèmes que cette théorie de la symbolique littéraire ignore complètement, voir : M. BEARDSLEY, « Metaphor, » *Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967), V. pp. 284-288. Sur la théorie diltheyenne des éléments constitutifs des œuvres littéraires, il est intéressant de revoir les théories classiques. Par exemple : McCALL, M., *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*, Cambridge, Mass., 1969.

et un type relatif d'universalité. Étant l'expression d'une disposition fondamentalement humaine, un symbole est, dans un sens, méta-historique. Toutefois, cette disposition doit se réaliser dans des créations symboliques définies pour ne pas rester simplement potentielles. Par conséquent, le méta-historique existe pour nous dans ces diverses manifestations historiques et par elles. C'est pour cette raison qu'il ne peut y avoir des règles intemporelles régulatrices des formes et des techniques littéraires et artistiques. » (P. 195.)

Le noyau de cette argumentation est l'axiome qui, après Sartre, est pratiquement disparu de la littérature. Cet axiome est le suivant : il y a une nature humaine commune. Müller-Vollmer rapporte que cet axiome parcourt tous les écrits de Dilthey et qu'une partie de ses aspirations méthodologiques dans l'élaboration d'un historicisme transcendantal était de le rétablir (pp. 165-166). Mais un tel axiome ne peut être ni accepté ni refusé, parce que, tel qu'il se présente, il est notoirement ambigu. Nietzsche a attiré l'attention sur cette ambiguïté, bien avant Sartre, et les derniers écrits de Heidegger sont remplis de références à cette difficulté de définir cette ambiguïté plus clairement. En fait, la conclusion de Müller-Vollmer ne peut commander l'assentiment, parce que, comme la formulation de son problème, la conclusion reste trop vague.

Une partie de la tâche que Dilthey a laissée à la théorie littéraire contemporaine est le travail conceptuel de clarifier dans quel sens une œuvre littéraire réussie peut être à la fois historique et universelle et, plus fondamentalement, dans quel sens l'historicité textuelle fait-elle une élaboration « des normes objectives d'interprétation » nécessairement futile. C'est plus spécialement le deuxième de ces problèmes, « l'objectivité » des normes d'interprétation, qui est soulevé, dans sa totalité, par Müller-Vollmer, mais à la fin seulement de son enquête non critique sur la théorie littéraire de Dilthey. Au centre de ce problème réside la notion de « type », particulièrement dans ses relations avec la théorie, non satisfaisante, des énoncés. Ce qu'il reste à établir, en étendue et par plus d'un chercheur, c'est une théorie générale des énoncés normatifs qui couvrira non seulement les énoncés de la théorie littéraire, mais aussi l'énoncé des textes poétiques, et qui le fera

précisément dans le contexte d'un emploi perspicace du concept diltheyen du « type ».

Université d'Ottawa

Philosophiques

philosophiques

Paquet, L. *Platon. La Médiation du Regard*. Leyden, Brill, 1973, VI, 484 p.

Georges Leroux

Volume 2, numéro 2, octobre 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203033ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203033ar>

[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, G. (1975). Paquet, L. *Platon. La Médiation du Regard*. Leyden, Brill, 1973, VI, 484 p. *Philosophiques*, 2 (2), 253–285. <https://doi.org/10.7202/203033ar>

ÉTUDES CRITIQUES

PAQUET, L. *Platon. La Médiation du Regard*. Leyden, Brill, 1973, VI, 484 p.

par Georges Leroux

La philosophie de Platon se caractérise par la position des formes intelligibles. Cette thèse reçoit dans les dialogues des démonstrations diverses, tant par la variété des procédures utilisées pour légitimer l'existence d'un registre de réalité contraire au sens commun que par la pluralité des faits, des observations empiriques et des situations de discours d'où procédures et arguments sont repris. En ce qui concerne les procédures, Richard Robinson¹ a clairement démontré qu'un double conflit embrouille la méthodologie platonicienne ; il y a en effet une incohérence, dont il est difficile de disposer, entre l'épistémologie de Platon, marquée par la thèse d'un savoir catégoriquement certain, et la méthodologie de l'hypothèse. Celle-ci, d'autre part, entre en conflit avec l'usage fréquent de l'analogie et des images, à l'endroit desquelles, paradoxalement, Platon exprime souvent un jugement négatif. Cette deuxième incohérence est particulièrement notable dans les dialogues de la période centrale (*Gorgias*, *Phédon*, *République* etc...), où se rencontrent les grandes analogies platoniciennes : Cité/âme, santé/justice, Soleil/Bien. De ces analogies, Platon paraît tirer plus qu'il n'a obtenu ailleurs de méthodes déductives, notamment en ce qui a trait à la distinction du sensible et de l'intelligible.

Quant aux faits, observations et discours dont proviennent les analogies et les arguments susceptibles de confirmer la thèse

1. Voir R. ROBINSON, *Plato's earlier Dialectic*. Oxford, 1953 (2e édition), en particulier le chapitre XII : « Analogy ».

des formes intelligibles, on a souvent noté, outre le fait qu'ils ne constituaient pas des démonstrations véritables, qu'ils n'étaient pas de nature exclusivement épistémologique. Le platonisme n'est pas construit uniquement sur la requête de fonder un savoir certain, stable, immobile. Les critères moraux, les normes esthétiques, les idéaux politiques, les nombres, associés à la thèse des formes, ont contribué à obscurcir un discours qui, s'il s'était limité à son versant épistémologique, aurait eu, sinon la plausibilité, du moins la netteté du réalisme. En effet, l'utilisation des notions de paradigme, de modèle dans des contextes autres qu'épistémologiques a contraint, au prix d'un forçement notoire, la thèse des formes à une interprétation en termes de « valeurs », qui a pour conséquence de gonfler le réalisme en un idéalisme. Celui-ci engendre autant de propositions qu'il se trouve de contextes pour lui en fournir le motif. La difficulté de faire coïncider chez Platon des propositions provenant de domaines aussi divers que l'art, la politique et les mathématiques ne laisse pas de solliciter les interprètes.

De ces difficultés relatives aux procédures et aux contextes de la philosophie platonicienne, L. Paquet a fait le fonds de son entreprise. Le principe déterminant de son étude est le suivant : une analogie est tout autant un système proportionné de rapports entre des termes que l'action et le mouvement reliant ces termes. En effet, par exemple, si la connaissance véritable est à l'intelligible ce que l'opinion est au sensible, cette formulation du système n'épuise pas la manière d'exploiter l'analogie. Elle cache même à vrai dire son support et son mouvement, qui sont pré-supposés, c'est-à-dire le sujet du rapport, son action. Cette première observation sur les présuppositions de l'analogie en appelle une seconde. Dans plusieurs cas, le système des rapports peut varier et subir des transformations sémantiques importantes sans altérer ce qui paraît être une constante de la philosophie platonicienne, la médiation du regard, action propre de l'analogie, attribuée à plusieurs sujets. Cette action peut être représentée comme le regard vers le paradigme ou le modèle, regard constitutif de l'analogie dans des systèmes ou domaines de « transposition » tels que la démiurgie, la mystique, etc... Du point de vue des questions que j'ai mentionnées au début, ce principe a des conséquences importantes qu'il importe d'énumérer avant de

procéder à la lecture du livre de L. Paquet. Premièrement, de l'analogie le discours philosophique tire des propositions autant au niveau des termes ou entités mis en rapport que des « médiations » constitutives de ces rapports. En soi, cette conséquence est déjà une pièce de plus au dossier de l'analogie. Le rôle des médiations, pour obscur qu'il paraisse, peut en effet, si on parvient à le dégager suffisamment et à en montrer la constance, contribuer à aplanir les contradictions issues de la diversité des contextes de provenance des analogies et dont une lecture littérale fait l'embarras de l'interprétation. Dit autrement, dans les analogies constitutives du platonisme, il faudrait plutôt accentuer ce qui en elles est médiation et présupposition que ce qui en constitue les termes ; plutôt le mouvement de la philosophie que sa structure ontologique. En second lieu, si ce point de départ est conduit jusqu'à ses conséquences méthodologiques, le conflit entre la méthode de l'hypothèse et la thèse du savoir certain s'amoindrit puisqu'elles n'ont pas la même portée et l'utilisation de l'analogie devient moins problématique, puisque les procédures analogiques ne sont pas véritablement heuristiques, mais tout simplement illustratives.

L'ouvrage de L. Paquet ne correspond guère par le style aux remarques générales que j'ai cru utile de formuler aux fins de le présenter correctement. Il ne s'agit ici nullement d'un essai d'allure spéculative. L'enquête qu'on nous présente est divisée en deux parties, très différentes d'inspiration et de méthode, mais toutes deux marquées plutôt par un souci philologique que par la discussion des méthodes du platonisme. Je présenterai ces deux parties dans l'ordre, en m'efforçant de souligner le lien des résultats philologiques aux questions sur l'analogie et la méthode que j'ai rappelées. Peu explicitées dans un livre surtout riche en inventaires de textes, ces questions en constituent néanmoins la direction. Je consacrerai ensuite une deuxième partie de cette étude à discuter brièvement la pertinence de ces questions sur l'analogie et des concepts qui servent dans le livre à les aborder. En troisième lieu, je voudrais soulever certains problèmes posés par les méthodes philologiques des analyses qui nous sont proposées. Ces méthodes ne peuvent éviter de ramener des questions d'ordre sémantique, qu'il est essentiel d'examiner pour faire

évoluer maintenant la philologie par la sémantique, là où, à une période encore récente, une telle influence était encore inversée.²

I

La première partie de l'ouvrage est essentiellement une enquête philologique sur le verbe βλέπειν. Cette enquête est jointe à deux chapitres sur l'artisan des temps homériques à Platon (Chap. I) et sur l'ouvrier, l'artisan et le démiurge chez Platon (Chap. II). Inspiré par un article classique de A. Diès sur la transposition des doctrines préplatoniciennes dans le platonisme, dont le sujet était surtout l'orphisme et la rhétorique, L. Paquet veut d'abord effectuer dans cette perspective une analyse de la démiurgie. Le résultat de ces deux premiers chapitres, qui débouchent sur l'importance du regard vers le « modèle » est d'entraîner les six chapitres suivants (III-VIII) qui constituent une sémantique du verbe βλέπειν. Cette enquête littéraire doit venir corroborer les approches des premiers chapitres, en détaillant l'importance de la formule « *porter son regard sur* » pour l'interprétation de l'analogie du démiurge.

Le commencement de toute enquête philologique est Homère. L. Paquet lui consacre quelques développements, où sont repris les travaux de W. Theiler et de P. Chantraine. De la conception homérique, foncièrement positive, on passe à la dévalorisation de l'artisan caractéristique des VI^e et Ve siècles. Δημιουργός tombe en désuétude et pourra être repris par Platon pour nommer le Démiurge, alors que l'usage courant lui substitue les termes de βάνυσσος et de χειρῶναξ. L'un et l'autre véhiculent, en particulier chez les Tragiques, un mépris affiché du travail artisanal. Il est remarquable que la reviviscence du δημιουργός soit due à la tradition hippocratique et à la terminologie des opérateurs, du travail des « *plasticiens* ». Le travail manuel est en effet d'abord, étymologiquement, chirurgie, χειρουργία (p. 37). Chez Platon, cette « *chirurgie* » sera fréquemment liée à l'emploi de βάνυσσος, comme, par exemple, dans *Banquet*

2. Il est difficile de séparer tout à fait le livre de L. PAQUET de celui de son maître Paul GRENET, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*. Paris, Boivin, 1948.

(203a6), *Gorgias* (450b9) et *Politique* (258d8 & 259e11). C'est dans les *Mémorables* de Xénophon (I, 4, 2-9) que, à la suite de W. THEILER³, L. Paquet voit la première ré-utilisation, sans doute d'origine platonicienne, du démiurge dans un contexte cosmologique, c'est-à-dire comme artisan de l'Univers.

On trouve dans ce premier chapitre l'hésitation qui caractérise l'ensemble de l'étude de L. Paquet et sur laquelle je reviendrai plus loin ; l'approche qui se présente comme lexicale, c'est-à-dire concentrée sur l'analyse de certains termes chez différents auteurs, donne lieu à des répertoires de textes très fouillés, mais cette approche hésite à se rigoriser dans le sens, selon moi souhaitable, d'une analyse sémantique pour toujours se disperser dans des considérations sur l'analogie.

Le second chapitre est consacré au démiurge platonicien. L. Paquet s'applique d'abord à discuter l'attitude paradoxale de Platon à l'endroit de la démiurgie : le mépris de l'artisan et des classes inférieures cohabite chez lui avec une utilisation analogique appuyée des métaphores techniques. Les contextes où se marque le mépris emploient *βάναντος* et *χειροτέκνης*, de préférence à *δημιουργός* (p. 46). Ce terme paraît réservé à des spécialistes, connaisseurs de leur art et estimés par Platon à proportion du savoir requis pour l'exercice de leur *τέχνη*. Dès lors, le sens profond de la démiurgie, c'est l'action finalisée, postulat fondamental du platonisme, dont le sujet peut être le nomothète, le Démiurge créateur, et tous les autres rôles associés à la production (p. 52). La transposition du contenu préplatonicien atteint son achèvement dans le cas de l'attribution des prédicats de la démiurgie à la divinité. C'est ainsi que L. Paquet interprète *Cratyle* (425d5), *République* (415a, 507c, 596c5, 597b6), puis dans la foulée de ces textes, ceux plus problématiques de *Sophiste* (266b-d), où les trois paliers *φντουργός* / *δημιουργός* / *μιμητής* sont expliqués par l'analogie de l'art humain et de l'art divin. Dans ce processus de transposition de la figure du démiurge, les textes du *Timée* représentent la limite de la sublimation (p. 62). La production finalisée a cessé d'être le thème dominant de la transposition ; elle laisse la place à

3. Cf. W. THEILER, Art. « Demiurgos », *Reallexikon für Antike und Christentum*, col. 696.

l'abstraction des concepts d'intelligence et d'art, dont le monde se révèle pénétré de par sa fabrication divine. Ce chapitre se termine par la mention des textes des Livres X et XII des *Lois*, où les concepts du *Timée* se dépassent dans une véritable théodicée.

Je reviendrai plus loin sur le sens qu'il y a à parler de l'analogie du Démon, dont je serais porté à faire valoir le caractère fonctionnel et philosophique plutôt que littéraire et analogique. La lecture de Paquet me semble trop marquée par une interprétation littéraire de la tradition de la figure démoniaque, alors que cette histoire littéraire ne prend son sens que si on la reporte sur l'histoire réelle, socio-économique, de la démonologie ancienne et en général des fonctions.⁴ Ce report est, en effet, la seule garantie d'objectivité dans l'interprétation de textes qu'il est risqué de faire glisser trop rapidement vers une interprétation de type analogique, guidée par une théodicée postérieure. Celle-ci n'est toujours que le résultat déformé de la philosophie platonicienne, à travers des siècles d'exégèse chrétienne, plutôt que son sens ou sa règle d'interprétation. Je ne m'arrêterai pas cependant à critiquer les interprétations de détail de ce chapitre, qui n'est dans l'esprit de l'auteur que le préliminaire de son sujet. De ce démon, en effet, L. Paquet veut d'abord retenir le regard.

Les chapitres III à VIII forment à eux seuls une recherche autonome sur le verbe *βλέπειν*. Ce travail minutieux est un inventaire de tous les textes antérieurs à Platon où figure ce verbe. Il est important de noter ici que L. Paquet tient à présenter cette recherche comme une recherche sur une image (p. 70). C'est d'abord la forme verbale simple qui fait l'objet de l'analyse (Chap. III), avec ses nuances de regard témoin, de spectacle douloureux, de voyance, d'examen et de considération.

4. Pour le complément historique voir K. MURAKAWA, « Demiurgos », *Historia* VII (1957) 383-415 ; pour une interprétation fonctionnelle, voir Luc BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Un commentaire systématique du *Timée* de Platon. Paris, Klincksieck, 1974 ; Chapitre I, pp. 27-106.

Ex. 1: ὦ κτανόντας τε καὶ / θανόντας βλέποντες
ἐμφυλίους

SOPHOCLE *Antigone*, 1263-64

Ah ! la raison qui déraisonne, erreurs obstinées
semeuse de mort, vous le savez du moins, vous qui
voyez
ici des meurtriers, des morts issus d'un même sang !
[Trad. P. Mazon]

À ces multiples significations du regard physique, il faut ajouter la signification intellectuelle. L. Paquet cite le texte suivant, où il reconnaît un regard non-physique, mais aussi des « attaches sensibles » (p. 82) :

Ex. 2: ὦ νοξ ἐκνῆι ἐύχομαι νόῳ
κατὰ τιν' ἁρμονίαν βλέπειν
ἀμρ' ἑκάστων ὅτα νέομαι

PINDARE, *Pyth* VIII, 67-68

Ô Souverain je souhaite que tu jettes un regard favorable sur tout ce qu'en tout temps je chante sur des modes divers.

[Trad. A. PUECH]

Plusieurs exemples extraits des Tragiques sont témoins d'une évolution vers une signification abstraite. Ce sont ensuite des locutions telles que « voir le jour » et diverses utilisations du verbe avec des accusatifs de qualité. Le chapitre IV analyse les formes à préverbe (ἀνα, ἀντι, εἰς, ἐμ-, ἐπι, παρα, περι, πρὸς, ὑπο) ; de celles-ci, προσβλέπειν est la forme la plus généralisée et son objet est invariablement un être vivant. L'emploi du verbe avec préposition fait l'objet des chapitres V et VI (βλέπειν εἰς, βλέ'εν πρὸς) ; comme dans les chapitres précédents, ce sont surtout les textes des Tragiques qui sont mis à contribution, où se donne à voir clairement l'alliance du regard et du jugement. Par rapport à ces emplois, les textes de Xénophon constituent une exception (p. 127), alors que ceux des orateurs accentuent l'intellectualisation du « regard ». Une remarque sur Aristote (p. 132-33) confirme la tendance de cette évolution : on ne

trouve chez lui aucune trace d'un emploi de βλέπειν au sens de regard physique. L'insertion de la préposition πρὸς introduit, par la direction qu'elle impose au regard, la notion de distance et de prestige : regard vers un être supérieur.

Ex. 3 : ὦ Ζεῦ, πατήρ γὰρ καὶ σοφὸς κλήζῃ θεός,
βλέψον πρὸς ἡμᾶς καὶ μετὰστησον κακῶν

EURIPIDE, *Hélène*, 1441

Ô Zeus, Dieu paternel et sage tout ensemble,
abaisse tes regards vers nous, délivre-nous de nos
maux.

[Trad. L. Méridier]

Ce thème est de tous le plus fréquent (p. 150) et il se prolonge dans celui de l'enquête, c'est-à-dire du regard porté vers l'inconnu prestigieux et attirant, mais aussi dans la direction de l'objet de valeur, du critère, du modèle normatif.

À ces résultats, les deux chapitres suivants (VII et VIII), consacrés à l'examen des formes ἀποβλέπειν εἰς et ἀτοβλέπειν πρὸς apporteront une confirmation détaillée. Ce dernier verbe en effet réfère rarement à la seule vision corporelle et sa signification paraît déterminée par l'objet visé, en général une valeur importante, vénérable (tombeaux des pères, actions héroïques etc...). Dans la panoplie des textes invoqués, Aristote et Xénophon demeurent des exceptions, autant pour la forme simple que pour les formes à préverbe et avec prépositions. Ce fait important, rapidement évacué par l'auteur, doit retenir notre attention. Nous y reviendrons plus loin.

Héritier de cette longue tradition littéraire, Platon n'a pu éviter d'en incorporer les nuances. La deuxième partie de l'ouvrage (IX-XIV) est composée de six chapitres très différents par l'objet et la méthode ; tous ont néanmoins pour but de faire voir la manière dont le discours platonicien transpose l'image et l'analogie du regard et intègre les significations du verbe βλέπειν. L'enquête littéraire laisse ici la place à une analyse stylistique (IX), à des remarques d'ordre sémantique (X), puis à des discussions des contextes de la transposition philosophique : la visée de l'artisan (XI), la vision de l'initié (XII) et la vision de l'ar-

tiste (XIII). Un chapitre final fait le point sur cette médiation du regard, thème commun des analyses précédentes (XIV).

De tous ces chapitres, le chapitre IX (une formule de récurrence) m'a paru le plus riche, bien que souvent susceptible d'objections. L'inspirateur ici n'est plus A. Diès, mais E. Desplaces⁵, qui avait remarqué comment, dans le texte de *Lois* XII, 962-965 la formule *εἰς ἐν βλέπειν* représente une sorte de leitmotiv, de thème dominant, selon l'expression de H. Cherniss⁶. Mettant à profit les travaux de René Schaerer et ceux plus discutables de V. Goldschmidt⁷, L. Paquet tente de reporter sur la structure formelle des dialogues un schème stylistique d'emploi des verbes du regard. Schaerer, de façon tempérée, et Goldschmidt, de manière plus triomphante, ont en effet dégagé un modèle de la progression dialectique des dialogues, marqué par des temps forts et des articulations repérables dans le texte. Il est du plus haut intérêt d'apprécier de ce point de vue le résultat de la recherche de L. Paquet, intéressé à retrouver des marques textuelles de ce modèle. Cette contribution pourra se joindre aux travaux de H. Thesleff⁸ sur les marqueurs stylistiques chez Platon. L. Paquet soutient que la récurrence des verbes à l'étude se caractérise par leur insertion dans les passages charnières du dialogue platonicien, où l'enquête empirique et linguistique tourne à l'aporie et où le discours est contraint de « se tourner » vers l'Idée, vers l'Essence. En *Ménon* (96d5-e1), dialogue caractérisé par une articulation particulièrement nette, le verbe *βλέπειν* marque la

5. E. DESPLACES, *Une formule platonicienne de récurrence*. Paris, 1929. Voir pp. 3-4.
6. In *Gnomon* (1953) 376, n. 3.
7. Cf. René SCHAEERER, *La question platonicienne*. Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues. Deuxième édition revue et augmentée d'une postface. Paris, Vrin, 1969. Ce livre est présenté dans la bibliographie de CHERNISS comme le meilleur sur l'écriture de Platon. Cf. « *Lustrum* », *Internationale Forschungsberichte aus dem Bereich des klassischen Altertums* 4 (1959) 228. L. Paquet suit plutôt V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon*. Structure et méthode dialectique, Paris, PUF, 1963 (2e édition). Voir le compte rendu de R. Robinson, dans *Mind* 58 (1949) 246-49.
8. THESLEFF, H., *Studies in the style of Plato*. Helsinki, 1967 (*Acta philosophica fennica*, Fasc. XX). Ce livre constitue une recherche rigoureuse et originale, sans exemple dans l'érudition platonicienne. On ne peut en attendre ni une théorie brillante sur la dialectique, ni des schémas généraux, mais on y trouvera des analyses stylistiques précises et quelques remarques suggestives.

reprise du discours valide, bien orienté. Il en est de même dans *Polit.* (264a8-b6). Ailleurs par exemple dans *Banquet* (198a4), le regard vers Eryximaque indique le centre de l'œuvre, tout comme en *Phédon* (117b). Dans le *Parménide*, (130e-135b), la construction se révèle être un enchâssement signalé par les formes verbales ἀποβλέπεις πρὸς et ἀποβλέψας εἰς (p. 218). Il y a là donc comme une ponctuation du texte, tout à fait remarquable, et il est regrettable que cette partie du chapitre n'ait pas donné lieu à une démonstration plus étendue, c'est-à-dire indépendante du modèle de Goldschmidt dont la validité me paraît très problématique. L'appel de l'Essence, le moment définitionnel et tous ces concepts interprétatifs se révèlent assez vides quand il s'agit de passer à une analyse rigoureuse des marques dans les textes. Malgré ses limites, le travail de Thesleff paraît plus assuré de ses procédures.

Les développements suivants de ce chapitre laissent ce sujet pour se concentrer sur les objets compléments du verbe, dans le parcours des dialogues. Moins soucieux d'une analyse stylistique détaillée, ils sont à proportion moins riches de résultats. On y voit que βλέπειν commande des objets de valeur, tels la vertu, les nombres, la philosophie ou encore l'objet même du dialogue, comme par exemple, la Justice dans la *République*, l'argument important et enfin l'Essence, l'Idée. Les textes de la *République*, en particulier l'allégorie du livre VII, donnent lieu à des analyses de l'analogie du regard, de la lumière et de la vision où l'accent est mis sur la place qu'y tient le verbe βλέπειν, en comparaison avec les verbes ὁρᾶν, καθορᾶν et θεωρεῖσθαι. (p. 243) Par rapport à ces derniers, il ne comporte aucune nuance concrète ; le verbe βλέπειν est tout entier absorbé par le haut, par la conversion à l'intelligible. Les trois exemples suivants illustrent cette thèse ; il est intéressant de noter que dans l'exemple 4, deux verbes figurent avec des compléments de registre différent.

Ex. 4: ὁπότε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζεται ἐξαίφνης
ἀνίστασθαι τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ
βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέτειν, πάντα
δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς
ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκὰς ἑώρα,

Rép. 515c6-9

[La caverne] Qu'on détache un de ces prisonniers, qu'on le force à se dresser soudain, à tourner le cou, à marcher, à *lever les yeux vers* la lumière, tous ces mouvements le feront souffrir, et l'éblouissement l'empêchera de *regarder* les objets dont il *voyait* les ombres tout à l'heure.
[Trad. E. Chambry]

Ex. 5 : Ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον βλέπων αἰεί, τοιούτῳ τινὶ προσχωρῶμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζεται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν

Timée 28a6-9

Toutes les fois donc que l'ouvrier, les *yeux sans cesse fixés* sur ce qui est identique, se sert d'un tel modèle, toutes les fois qu'il s'efforce d'en réaliser dans son œuvre la forme et les propriétés, tout ce qu'il produit de cette façon est nécessairement beau.

[Trad. A. Rivaud]

Ex. 6 : Εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὅς ἐστι ὁ κόσμος, ὃς τε δημιουργὸς ἀγαθός, ἐῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίου ἐβλεπεν-

Timée 29a2-4

Or si ce monde est beau et si l'ouvrier est bon, il est clair qu'il *fixe son regard* sur le modèle éternel.

[Trad. A. Rivaud]

Ex. 7 : πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων
 δυνατόν εἶναι βλέπειν.

Lois, XII, 965c1-3

[Y aurait-il donc, pour qui que ce soit et à propos
 de quoi

que ce soit, une méthode plus exacte de recherche et
 d'observation, que de savoir] *porter son regard* de
 la diversité

du multiple sur l'unité de la forme ?

[Trad. A. Diès]

Ces exemples diffèrent sensiblement de l'entrée lexicographique de *βλέπειν* dans Liddell, Scott & Jones et ce problème relève de la méthode de L. Paquet, dont je discuterai plus avant. Comment se présente l'ensemble des emplois platoniciens quand on les compare aux emplois de ses prédécesseurs (p. 250ss) ? La fréquence en est d'abord beaucoup plus grande ; ensuite, Platon utilise surtout les formes avec préposition (*πρὸς* ou *εἰς*) et la forme *ἀποβλέπειν*. L'inventaire a recensé 29 auteurs, de Homère à la période hellénistique ; Platon emploie 89 fois *βλέπειν* *πρὸς* contre 23 fois chez Aristote et 39 fois dans les autres textes. Un intéressant tableau fournit d'autres chiffres (p. 250, note 3), et il faut déplorer que L. Paquet ne les exploite pas. Il se concentre plutôt sur l'importance de l'analogie du regard, fixé dans la direction d'une valeur. Cette analogie va de pair, au niveau de l'écriture, avec une transposition lexicale : les significations concrètes du verbe sont disparues chez Platon, où tout est regard de l'esprit, prise en considération, référence, attente. Cela tient selon L. Paquet aux contextes de la double image de l'artiste et de l'initié qui, comme celle du démiurge, est l'objet d'une transposition idéalisante dans le platonisme.

Je reviendrai, dans une partie plus critique, sur les problèmes posés par ce type d'analyse lexicale, construite selon moi à partir d'une distinction des « significations » qui risque d'égarer. Il me paraît important cependant de noter immédiatement que les exceptions dans ce partage des significations, c'est-à-dire Aristote et Xénophon, représentent comme Platon des auteurs de textes philosophiques. Si donc la notion d'une évolution de

significations plus matérielles vers des significations plus abstraites recouvre en gros l'histoire littéraire qui conduit au discours philosophique, on ne peut attribuer au seul Platon le génie de la transposition du regard. Par ailleurs, des significations multiples cohabitent chez les uns et chez les autres. L'explication, linguistique et simple, de cet état de choses réside dans le fait que la *signification* est toujours tributaire de contextes et n'existe pas à l'état lexical séparé, c'est-à-dire attachée à des formes lexicales hors discours. Je m'en voudrais d'insister davantage sur ce point.

Plus intéressante est la notion de transposition, lorsqu'elle concerne tout un ensemble, tout un système de rapports analogiques entre deux discours et non plus seulement une seule forme verbale. Faute d'avoir toujours distingué ces deux aspects, le travail de L. Paquet rencontre des obstacles sérieux. À partir du chapitre X, l'analyse lexicale est laissée de côté au profit de considérations sur le contenu philosophique des images et des contextes. À partir d'un texte, tel que *Alcibiade* (133 a-c), l'auteur s'efforce d'abord de montrer la polyvalence du regard qui est à la fois vision et visée (Chap. X), contemplation et orientation. Regard porté sur la forme unique à partir de la diversité du multiple (*Lois* 965c2 ; voir ex. 7), βλέπειν porte à la fois le but de l'activité de l'art et la vision synoptique, terme de l'ascension mystique. Dans le discours philosophique, le terme paraît donc retenir des significations attachées à ses contextes d'origine ; en vérité, plus que le terme, ce sont ces contextes eux-mêmes qui sont en totalité transposés, comme s'appliquent à le montrer les chapitres suivants. Les deux méthodes sont donc ici fusionnées.

Le premier de ces contextes est le plus connu ; c'est celui de la Démonstrative, auquel L. Paquet a déjà consacré un chapitre. Reprenant (Chap. XI) l'interprétation dans le sens plus précis du lien qui unit l'activité du démonstrateur à son regard, L. Paquet isole dans les traits de l'analogie du démonstrateur ceux de la finalité de la production, dans sa double dimension de τέχνη et de qualité. Comme l'artisan, l'homme de bien, (homme d'État idéal, législateur, etc...) vise l'excellence (ἀρετή), et c'est sur le modèle de l'intelligence technique et démonstrative que le « poli-

tique » doit exercer sa « visée ». Dans les textes des *Lois*, qui dépassent sur ce point ceux de la *République*, cette visée est d'abord ordonnatrice ; elle a pour objet une *συνοχὴ*, qui répond bien au contexte cosmologique où s'opère depuis le *Timée* la transposition de la démiurgie. Cette visée cosmologique accueille à la fois le souci platonicien de la rationalité et son expression dans les termes de la visée technique du démiurge.

Il s'en faut cependant que l'utilisation de l'analogie du démiurge dans le sens de la visée soit constituée comme une philosophie de la raison. C'est l'Introduction du Modèle, c'est-à-dire de la forme, qui distingue le discours philosophique. Dans un chapitre remarquablement articulé (XII : La vision de l'Initié), L. Paquet reprend le travail de A. Diès et de Paul Grenet, et s'applique à démontrer comment Platon charge « d'un contenu proprement philosophique les valeurs latentes de l'orphisme et des Mystères ». Ce sujet rebattu était difficile à aborder. Le mérite du travail de L. Paquet est ici de procéder synthétiquement. Il fait d'abord voir comment Platon rejette une religiosité excessive, faite de charlatanerie et de pratiques à tendance théurgique, pour n'accepter qu'une mystique purificatrice. Je crois que Paquet a tort de minimiser autant qu'il le fait l'importance du corybantisme et du bachisme chez Platon⁹, et je pense qu'en général il adopte une attitude rationaliste où perce un mépris irritant des religions antiques ; cette attitude me paraît impropre autant à l'histoire de la philosophie qu'à l'histoire des religions. On se trouve en effet ici devant le paradoxe suscité par toute interprétation d'une philosophie en termes de transposition à partir d'autres sphères du discours. Le présupposé est celui de la purification. Je m'attarderai à discuter ce problème plus loin, mais il me paraît important d'en signaler l'incidence en faisant cet exposé du livre. L. Paquet n'estime guère les contenus transposés dans le platonisme ; il n'est pas du tout assuré que Platon en ait jugé ainsi (p. 298). La divination, le délire, le rêve sont des composants du platonisme qui ne sont pas seulement transposés, ils sont constituants ; il n'y a pas d'au-delà ou de revers de l'irra-

9. Cf. I.M. LINFORTH, « The corybantic rites in Plato ». *University of California Publications in Classical Philology* 13, 5 (1946) 121-162. On trouvera dans ce livre une attitude plus ouverte.

tionnel chez Platon¹⁰. La philosophie n'est pas comme la version rationnelle de ces discours. Je citerai ici un seul texte, qui confirme une interprétation, — plutôt traditionnelle d'ailleurs, — du *Banquet* et du *Phèdre* ; il s'agit du chœur des vieillards dans le livre II des *Lois*, qui, bien qu'étant le chœur de la raison, est néanmoins le chœur de Dionysos¹¹. Je ne crois donc pas que le texte de l'*Ion* sur la poésie soit une satire qui emprunte le détour de l'image bachique pour tourner en dérision l'exaltation poétique ; ce serait priver le *Phèdre* de tout son sens que de suivre ici L. Paquet (p. 316). Je ne crois pas non plus que Platon ait considéré comme une pathologie (p. 318) le dionysisme ou l'orphisme. On s'en tire vraiment un peu facilement en parlant d'un paradoxe de plus à mettre au compte de « ce génie si complexe » (p. 319).

Cette remarque critique, prématurée, m'a paru nécessaire au moment d'exposer cette partie du livre où l'auteur montre comment Platon, malgré l'attitude réservée sinon méprisante qu'il entretient à l'endroit des artisans, des mystères et des artistes, va néanmoins couler dans ce moule ses intuitions les plus chères (p. 320). La divination, pour prendre un premier exemple, constitue pour L. Paquet un tel moule pour l'idée du commerce avec le divin et fondamentalement pour la communication avec le monde intelligible. Les Mystères sont un second exemple. Contrairement à L. Paquet, je crois ces exemples constitutifs du platonisme ; ce ne sont pas des conques vides où le bernard-l'ermite de l'idée vient faire son nid. On peut en donner une démonstration a priori : sans la divination, sans les Mystères, la mystique platonicienne s'évanouit puisqu'elle ne les transcende pas. Il faut toujours garder en vue que la *République* s'ouvre et

10. Cf. I.M. LINFORTH, «Telestic Madness in Plato». *University of California Publications in Classical Philology* 13 (1946) 163-172. Et aussi, bien entendu, le livre de E.R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Aubier, 1965. Trad. Gibson (1959). On trouvera dans le recueil *Divination et Rationalité*, édité par Jean-Pierre Vernant (Paris, Seuil, 1974), un article de Luc Brisson, « Du bon usage du dérèglement », pp. 220-248, qui aborde ces questions, surtout dans le *Timée*.

11. Ce texte sur les trois chœurs se trouve au livre II, 664b-667b ; voir l'édition commentée de E.B. ENGLAND, *The Laws of Plato*. Manchester, The University Press, 1921 ; Vol. I, en particulier les notes de la p. 313 sur l'ivresse et l'initiation religieuse.

se referme sur des considérations des Mystères qui sont objet de foi, qui sont vérité pour Platon. Les interprétations qui dévalorisent dans le platonisme les sphères du discours autres que celles de la métaphysique spéculative vont en général de pair, d'un point de vue formel, avec une attitude méfiante à l'endroit du discours mythique. Nous verrons plus bas qu'il en est ainsi chez L. Paquet. Ce double dualisme de l'intuition philosophique et de son expression discursive, de la métaphysique et du discours mythique caractérise toute son approche. Mais revenons à l'exposé proprement dit.

Dans la transposition des Mystères, Paquet soutient que Platon a retenu surtout l'aspect visuel, spectaculaire (p. 327). Ni les jeûnes, ni les manipulations, mais l'*ἐποπτεία*, les *δεικνύμενα*. Le *Banquet*, le *Phèdre*, et la *République* (VII) sont remplis de ces visions soudaines de l'Idée, identiques à l'*époptie* des Mystères. Ces rapprochements remontent au livre de Léon Robin, qui mettait en rapport érotique et dialectique, en faisant voir le lien étroit de l'Amour et de la connaissance¹². Ce qui intéresse ici Paquet, c'est la présence au cœur de ce schème analogique de l'union mystique de l'image du regard (p. 333), dans laquelle il retrouve « le mouvement complet du myste se soumettant à l'impératif de la conversion et du regard en direction de l'Objet révélé ». Se tourner, regarder et voir, voilà les trois moments de la philosophie dans *Rép.* (514a-520c), dans le troisième discours du *Phèdre* et dans le discours de Diotime dans le *Banquet*, où les Mystères sont transposés dans une philosophie de l'ascension dialectique (p. 354). Que ce parallèle existe et qu'il s'agisse plus encore que d'une transposition, d'une véritable intégration de la mystique, nul ne le contestera. Il serait cependant intéressant d'apprendre ce qu'on peut en tirer, en particulier de la prédominance de la VUE, pour arriver à mieux déterminer la nature des objets derniers du platonisme, le Bien, le Beau, l'UN.

Le lien de l'intelligible et du lumineux, explicite dans toute la tradition platonicienne, n'est-il en effet qu'une métaphore? Vision et connaissance, clarté et vérité sont des paradigmes constants du discours philosophique et il n'est pas clair qu'il ne

12. ROBIN, L., *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 3e éd., PUF, 1964.

s'agit là que d'analogies. À cette étape de son enquête, L. Paquet se tourne cependant vers une image susceptible de synthétiser celles du démiurge et du myste et de recevoir les traits des personnages platoniciens, l'amant, le philosophe, le gouvernement : l'image de l'artiste (Chap. XIII).

Comme dans le cas de la démiurgie et des mystères, Paquet voit dans l'attitude de Platon un paradoxe : un rejet de l'art comme copie et une intégration de la théorie de la *mimesis*. Le chapitre est remarquablement documenté en ce qui a trait aux connaissances techniques de Platon concernant la peinture et les canons de la sculpture. La censure de Platon paraît s'exercer à l'endroit des innovations de la *σχιαγράφια*, c'est-à-dire de l'art du faux semblant (p. 369) et du simulacre. À vrai dire, la théorie de l'imitation en elle-même (mais comment distinguer l'imitation de l'*imitation* ?) est essentielle à la structure hiérarchique de la philosophie de Platon, où les choses copient les Formes. Paquet montre que la copie artistique n'est pas « copie de la copie », mais bien, à travers la chose représentée, copie du seul Modèle intelligible. Cet obstacle mis de côté, la voie est libre pour l'utilisation de l'analogie de l'artiste en tant que telle. Elle introduit en effet un système de rapports structurés : artiste/œuvre, démiurge/cosmos, artisan/produit, gouvernant/cité, etc. . . , qui sont tous dans la dépendance de la médiation du regard dans la direction du Modèle (par ex. *Rép.* 500cd). On notera de manière particulière les rapprochements entre le Législateur et le peintre (500e ζωγράφοι), l'utilisation de la notion d'esquisse, etc. . . (Lois, 770b περιγραφή). C'est cependant la clarté avec laquelle cette analogie intègre le monde des Formes qui fait son privilège. Puisqu'elle le présuppose à titre de Modèle, elle nous instruit sur les axiomes réels du platonisme : les Formes ne sont en effet, jamais l'objet de démonstrations véritables (p. 389) mais plutôt toujours partie prenante dans des rapports analogiques, susceptibles de nous enseigner la manière dont on les découvre. De cela suit l'importance dans tous ces contextes analogiques de la direction du regard plus encore que de l'homologie modèle/Formes. Dans le débat que nous avons mentionné au début sur la valeur heuristique de l'analogie, L. Paquet semble donc pencher pour une valeur uniquement illustrative. Le reste, la thèse, est un donné apodictique. Ceci limite singulièrement la portée de

la transposition, comme j'ai déjà commencé à le souligner plus haut. Dans cette perspective, Platon ne transpose que pour illustrer, que pour couler dans un moule, etc. . . Je crois cette perspective erronée. J'y reviendrai.

Une chose importante intervient ici dans l'exposé : la présentation du Modèle comme « *module de rapports* », comme ordre, arrangement, proportion. Assurément, tous ces prédicats s'appliquent de manière inégale aux formes intelligibles. Il serait intéressant d'analyser, à la lumière du travail de K. Gaiser et H.-J. Krämer en particulier,¹³ ce qui dans l'analogie du canon artistique facilite pour ainsi dire une intégration du pythagorisme. Ce sujet est effleuré par Paquet (p. 400) et il est certain, on en tombera d'accord avec lui, que la notion de Modèle ne se réduit pas à celle de but mais qu'elle implique, d'une part, une mathématique de la proportion et de la symétrie et, d'autre part, une hiérarchie de niveaux non dualiste (p. 405). L'artisan qui fabrique un objet comme l'artiste qui le représente ont un unique modèle, et leur regard répète la « création » du modèle divin, la forme intelligible. On ne peut que déplorer à ce stade du travail que L. Paquet n'accorde guère de crédit aux textes fondamentaux du *Timée* (p. 408), car ces textes représentent le fondement du concept de production selon un Modèle chez Platon. Le mythe n'est pas un « jeu d'esprit » et la figure du Démonstrateur est plus qu'une figure « mythique ». C'est en effet dans ce texte que le Modèle se trouve expliqué avec netteté, suivant les genres du Sophiste, et qu'il devient possible de saisir clairement ce que le regard regarde quand il voit. L. Paquet s'attache à faire remarquer dans la figure du démonstrateur les traits du peintre/artiste dégagés plus haut.

Mais qu'en est-il de ces proportions du Modèle (p. 411) ? Ils sont désignés comme une « chaîne de proportions analogues

13. En plus du livre de K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963, dont on pourra consulter toute la première partie sur le rapport des mathématiques et de l'ontologie, il faut mentionner son article, « Platons Menon und die Akademie », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 46 (1964) 241-292, où se trouve étudiée la notion de « schema ». Voir aussi le dernier livre de H.J. KRÄMER, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, de Gruyter, 1971, pour l'histoire hellénistique de la thèse platonicienne des principes.

qui descend des Intelligibles jusqu'au dernier des visibles ». Cette manière de représenter la structure ontologique ne tient pas suffisamment compte de la figure même du Démon, qui est ici laissée pour compte, puisqu'on l'interprète abstraitement comme une sorte de mythe du principe de causalité, qu'il est impossible de comprendre hors du mécanisme de l'analogie (p. 414). Cette interprétation est insatisfaisante et écarte sans les discuter d'une part les hypothèses de nature théologique ou cosmologique, tout en reléguant d'autre part le mythe au statut d'un discours illégitime.

Dans un chapitre final qui donne son titre à l'ouvrage, l'auteur rassemble les résultats de chapitres aussi divers (Chap. XIV : La médiation du regard). De quelle médiation s'agit-il ? Le regard fait d'abord passer de l'image au Modèle, du simulacre à la Réalité ; il est donc conçu comme mouvement, progression d'un sujet (p. 419) selon de nombreuses étapes, de conversion en retournement, jusqu'à la vue qui est vision. Aux divers niveaux de l'ascension, même aux plus spéculatifs (*Sophiste*, *Parménide*) le regard semble privilégié, capable de « discerner le jeu de proportions qui régit une pluralité de données mises en présence ». Le chapitre passe en revue plusieurs textes où le regard est indépendant de ses contextes analogiques d'origine. Les exemples des deux *Hippias* sont très forcés ; ceux de l'*Eutyphron* et du *Ménon* le sont moins, mais la formule de L. Paquet est très exagérée : « avant tout le regard qui sait lire le rapport ou la disparité entre l'Idée et les objets qui lui sont comparés. » Car il ne s'agit pas en *Ménon* (72c) de « lire », mais bien simplement de garder en vue, de considérer à travers toute opacité l'idée. La notion d'un rapport, par laquelle s'introduit subrepticement l'analogie, est absente. L'examen de ces textes sur le « regard de l'esprit » (*Rép* 618c-e, *Philebe* 44e-45a & 65c, *Lois* 757bc) révèle « la hantise singulière d'arracher aux moindres réalités, et a fortiori aux plus imposantes, le secret des systèmes de proportions qui les rapprochent à divers égards. » (p. 437). Par rapport à ces textes, les passages qui font partie de contextes analogiques ont une signification encore plus précise : ils cherchent « avant tout les proportions de la copie au modèle idéal » (p. 441) ; ce regard est nommé « synoptique » (par ex *Lois* 965bc). On aura reconnu ici le souci de faire déboucher l'analyse des images platoniciennes

sur la théorie scolastique de l'analogie ; d'un usage de l'analogie désignant les contextes d'origine de certains concepts transposés dans le platonisme, on passe, par l'intermédiaire du regard et de manière non explicite, à une analogie générale des êtres à la réalité fondamentale. Je crois que cette interprétation ne s'applique pas au discours de Platon. En conséquence, tout le monde en conviendra, « c'est une misère que d'avoir la vue faible » (p. 444), texte de l'*Hippias* qui s'apitoye sur le sort de ceux à qui le regard de l'analogie n'est pas donné.

II

Où donc travaille-t-on en fixant les yeux sur les Idées ?

ARISTOTE, *Metaph.* (A 9,991a23).

Après avoir exposé le parcours du travail de L. Paquet, il est temps de passer à un examen plus serré de certaines des affirmations qui le structurent. Je ferai d'abord des remarques sur la pertinence des thèses sur l'analogie pour passer ensuite, dans un dernier moment, à une discussion de méthode concernant les rapports de la philologie et de la sémantique.

Un des problèmes majeurs du livre me paraît résulter d'une définition confuse des concepts d'analogie et de transposition, dont l'auteur ne nous instruit jamais en quels points ils se recourent et quels sont précisément leurs objets. Il se trouve que ces deux concepts sont importés de travaux qui se sont succédé dans l'histoire de l'interprétation¹⁴. Auguste Diès a d'abord donné une définition approximative de sa notion de « transposition » :

14. DIÈS, A., *Autour de Platon*, Paris, 1929, 2 volumes. Cf. pp. 16ss et l'article « La transposition platonicienne », vol. II, pp. 200-449, spécialement p. 444. On doit aussi mentionner les nombreux travaux de Vincenzo CILENTO, dont un recueil d'essais vient d'être publié à Milan. Déjà en 1961 il avait centré autour de ce concept plusieurs de ses recherches dans le recueil *Trasposizioni dell'Antico. Saggi su le forme della Grecità al suo Tramonto*. Milano, R. Ricciardi, 1961. L'introduction propose une utilisation méthodique de la transposition.

« ... il y a au fond de toutes ces théories platoniciennes, à propos desquelles on nous parle si souvent d'emprunts, de survivances, de contaminations orphiques ou autres, une transposition très sûre et très consciente d'elle-même ». Il explique ailleurs qu'il s'agit non seulement de l'ornement littéraire et des métaphores, mais bien de la doctrine. Il n'est nulle part question d'analogie dans le travail de Diès, du moins pas au niveau méthodologique. C'est Paul Grenet, son disciple, qui introduit ce concept pour tenter de pousser plus avant celui de transposition¹⁵. Il s'agit chez lui, cette fois, de « transposition de l'analogie » religieuse et mythique, mathématique et artistique. Pour lui, Platon reprend à des discours antérieurs la méthode analogique, à la fois comme heuristique et comme illustration du savoir philosophique. L. Paquet situe son travail dans la foulée des deux premiers, mais l'ensemble ne marque pas un progrès dans la définition des concepts de transposition et d'analogie.

Parlons d'abord du concept de « transposition ». Je crois ce concept important et utile. Il me paraît judicieux cependant de le distinguer du concept d'analogie en ce qu'il constitue un procédé discursif et textuel, alors que l'analogie est conceptuelle, thématique et abstraite. Cette distinction est grossière et je ne la propose que pour excuser aussitôt le caractère inachevé des remarques que je veux faire sur les termes à distinguer. Dans la pratique de Diès, la transposition était destinée à séparer clairement dans le discours platonicien le bon grain de l'ivraie, c'est-à-dire parvenir à réconcilier en les discernant la pureté des intuitions platoniciennes et la grossièreté des éléments discursifs que la philosophie employait pour se définir et/ou s'exprimer. Diès y arrive en montrant que ces éléments ont été transposés, qu'ils sont purifiés par l'Idée plus qu'ils ne la contaminent. Par ailleurs, il fait voir clairement, — et en cela L. Paquet le suit toujours, — que ce qui n'a pas été transposé n'en était pas digne. En bref, le pire fut laissé de côté et l'acceptable fut transposé. On peut refuser le principe de cette lecture, on doit néanmoins en respecter les conséquences ; il est sûr en effet que dans l'histoire des discours, leur succession et leurs emprunts font spécialement problème dans le cas de discours hétérogènes. Il est certes plus aisé de voir ce qu'Aristote prend à Platon que de mettre au clair

15. GRENET, P., *op. cit.*, p. 16s.

ce que celui-ci reprend à l'orphisme. Il est impérieux, que ce soit par le moyen de ce concept de transposition ou par quelque autre, de s'attacher à l'étude des moyens par lesquels une philosophie se construit sur et par la non-philosophie. D'aucuns croient que le langage ordinaire y tient une grande place ; à ce niveau du travail sur la langue, à n'en pas douter, ils ont raison. Mais le platonisme a intégré bien davantage, à partir de discours très différents. La transposition des discours n'est pas uniquement le travail du langage.

L. Paquet souligne que la transposition n'est pas « l'utilisation simplement poétique ou littéraire de certaines données de l'expérience, mais bien l'assomption globale de ces données... » (p. 296s). Il faut constater qu'il ne s'agit précisément pas de données, mais de thèses, de propositions, de concepts, que la recherche doit s'attacher à repérer textuellement. L'école de la « *Quellengeschichte* » a beaucoup fait en ce sens pour raffiner les méthodes ; il reste néanmoins beaucoup à faire. Dans cette perspective, il serait utile de réserver le nom d'analogie à ce qui concerne précisément l'expérience, c'est-à-dire à la constitution de rapports inédits pour ce qui n'est pas encore discours identifié et de parler de transposition pour étudier les mécanismes d'emprunts, les transformations, les procédés exégétiques qui ont cours entre les éléments identifiables des discours. Cette étude est très éloignée des procédures de l'analogie et il me paraît essentiel que cette distance soit maintenue. Par là, on convient de distinguer le concept *méthodologique* de transposition, appliqué à la pratique des textes, du concept *métaphysique* ou *heuristique* d'analogie par lequel des rapports sont pensés. C'est ce que ne fait pas L. Paquet ; ce qui le requiert dans les textes qu'il étudie n'est jamais clair : procédures analogiques, emprunts textuels, exégèses, changements lexicaux, mais aussi, comme en surplomb, thèses, doctrines, métaphysique. Soucieux par ailleurs d'assurer la grandeur du discours platonicien, il introduit entre philosophie et non-philosophie un fossé qui ne se trouve pas chez Platon. La transposition est marquée dans son livre d'un signe positif qui en dit la valeur ; non seulement insiste-t-il sur le « travail de purification auquel doit se livrer le penseur qui prétend construire une authentique analogie philosophique à même les matériaux parfois grossiers de l'expérience humaine concrète » (p. 298) ;

mais encore met-il partout l'accent sur cette sorte d'existence séparée du discours philosophique, en tous points semblable à celle de ses objets dans le platonisme. Tout discours ne saurait en être que la copie, l'épure. Il se pourrait néanmoins que cette proposition soit contrainte de se renverser et qu'une étude véritable de la transposition nous enseigne à voir dans le discours philosophique la copie de tout discours.

Il se trouve donc derrière la méthode de l'étude de la transposition une confusion regrettable avec le concept d'analogie, qui prive d'une utilisation positive de la transposition en dénaturant d'emblée la nature des « matières » transposées. Déjà pour Diès, il n'était guère « possible de remuer sans dégoût le terrain de fange d'où Platon transplante la rose pourpre de l'Éros philosophique ». Après les travaux de Dodds, on sera moins affirmatif sur la rose et plus clair sur la fange¹⁶. En clair, on acceptera que des contenus et des propositions d'origine identifiable du discours philosophique soient d'abord interrogés littéralement et on ne présupposera pas qu'ils ne peuvent avoir de signification qu'analogique ou transposée dès le point de départ de la lecture.

Ceci me semble en tout cas possible quand il s'agit des contenus étudiés par L. Paquet, en particulier le démiurge et, en général, le regard. S'il se trouve en effet, en deça du regard du Démiurge fixé sur le Modèle, quelque autre regard dont le premier n'est que le support analogique transposé, alors il doit pouvoir s'en séparer. Or tel n'est pas le cas ; hors du support du démiurge, il n'existe que la fiction des interprètes : le principe de causalité. Cette fiction ne correspond pas à la philosophie platonicienne, et celle-ci n'est pas primitive pour autant. Il faut en dire davantage, à la suite de Beierwaltes, de la lumière, du regard, etc. . . : il n'y a rien derrière ces éléments et ils ne sont pas des images¹⁷. Il ne

16. DIÈS, A., *op. cit.*, p. 432.

17. Voir W. BEIERWALTES, *Lux Intelligibilis*. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen. München, 1957 ; Beierwaltes a donné un exemple de cette pratique de l'interprétation dans un magnifique article sur Plotin, Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15 (1961) 334-362. On consultera également Hans BLUMENBERG, Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit. Ein Beitrag zur Erforschung des Zusammenhangs von Sprache und philosophischen Denken. *Archiv für Begriffsgeschichte* X (1966), avec le compte rendu critique de W. Beierwaltes, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* (1968) 1-13.

faut donc pas étendre indûment l'usage de l'analogie et en tirer une pratique de l'histoire de la philosophie qu'on pourrait qualifier de fictive, en particulier quand il ne s'agit pas de thèses mais de procédures. Nos remarques veulent en effet faire voir que la procédure de transposition d'un texte ou d'un contexte dans une philosophie ne suffit pas à constituer une thèse par analogie. Cette dernière n'est toujours que la conceptualisation, à partir d'un rapport, d'entités métaphysiques inédites. Leur caractéristique est d'être absolument indépendantes du rapport par lesquelles elles ont été conçues et on peut dire que dans plusieurs cas, ce rapport ne sert qu'à les illustrer. L'analogie constitue thèses et concepts, la transposition les reprend dans un discours différent, telles quelles, de telle façon que le transposé n'est jamais indépendant de son origine.

Il me semble important enfin, à ce chapitre de l'analogie, de faire une remarque. Peter Geach a distingué les analogies occasionnelles et les analogies systématiques¹⁸. Les unes concernent le rapport de termes particuliers, les autres de systèmes entiers de descriptions. En ce qui concerne le regard du monde intelligible, il n'est pas clair s'il s'agit d'une analogie occasionnelle ou systématique. Cela vient en particulier d'une question de méthode, où sont mêlées l'analyse lexicale et la transposition de contextes entiers. L'analogie du regard en effet n'opère-t-elle que dans le cas de βλέπειν, ou en est-il ainsi également des verbes dont Paquet ne dit rien : ὁρᾶν, θεᾶσθαι, θεωρεῖν etc...? Une analyse de nos huit exemples, que j'ai extraits du livre pour leur représentativité, nous montrerait que plusieurs emplois sont souvent indifférents. Je crois donc qu'il y aurait avantage à étudier non seulement l'ensemble du champ sémantique du regard, mais encore tout le système des contextes qui sont avec lui transposés. Autrement on n'a affaire qu'à des parallèles lexicaux, intéressants d'un point de vue philologique, mais sans grande portée philosophique. En effet on ne peut rejoindre au niveau lexical que des analogies tout à fait occasionnelles. En suivant Peter Geach, on accordera que l'analyse d'un terme particulier peut être suggestive ou même son emploi métaphorique inévitable, mais ceci ne nous instruit pas sur l'usage transposé

18. GEACH, P., *Mental Acts*. London, 1957 ; pp. 75ss. Il s'agit ici de l'analogie susceptible de faire connaître les actes mentaux.

d'un autre terme de la même famille. Si l'on dit que « regarder (βλέπειν) les idées » est clair, cela ne nous dit pas en quel sens on devrait comprendre, par exemple, « regarder (ὁρᾶν) les idées ».

Il faut, pour terminer ce développement, insister sur une ligne de direction importante du travail de L. Paquet. Puisqu'il privilégie dans l'analogie l'activité plutôt que les termes, c'est-à-dire qu'il établit des rapports entre divers termes et l'activité qui y préside, il n'échappera à personne que cette recherche est importante du point de vue des « personnages » du platonisme. On parlerait ici volontiers, d'un point de vue sémiotique, d'une typologie des emplois et des rôles, partie importante dans l'élaboration d'un modèle actantiel du discours platonicien. L'artisan, l'ouvrier, le démiurge, le myste, l'artiste, le roi, le philosophe, le législateur, l'amant sont les principaux rôles sur cette scène : le travail de Paquet nous conduit à remarquer comment chacun dans son activité propre est contraint de « regarder »¹⁹. Mais qui donc est le premier sujet dont les autres ne sont que des analogues ? On se rendrait compte, je crois, que c'est le philosophe. Il est piquant d'avoir à constater, après l'avoir souligné au niveau des discours, qu'encore au niveau des rôles le philosophe est présenté comme le sujet regardant où sont transposés tous les autres rôles sociaux, dans leur pureté. Encore ici cependant, on sera tenté de renverser ce mouvement de l'analogie et de considérer le philosophe, autant au niveau de la production qu'au niveau de ce qu'il voit, comme le rôle dernier, le personnage de la reprise, la transposition de la chouette. Il faut savoir gré à Paquet d'avoir, en choisissant ce terme du regard, décentré quelque peu le foyer du discours platonicien et de l'avoir porté sur les fonctions et les rôles plutôt que sur les Idées. Ce déplacement est instructif, car ce que sont l'Idée et le Modèle sans le regard

19. Il me paraît utile de mentionner ici un travail qui n'est jamais cité par les historiens de la philosophie ; son obscurité est certes légendaire, même pour les spécialistes de la rhétorique dont il émane, mais il s'agit d'un ouvrage qui a des affinités certaines avec le travail de la sémiologie et, en particulier, avec la recherche de structures narratives dans d'autres discours que les récits. Il s'agit de Kenneth BURKE, *A Grammar of Motives*. Berkeley, University of California, 1969 (1ère édition, 1945). Son étude du discours philosophique (pp. 127-320) utilise les catégories suivantes : scène, agent en général, acte, action et but.

porté sur elles, il est difficile de le savoir ; mais ce qu'est le regard sans les sujets qui regardent, nous le savons : il n'est rien. Il y a donc ici un contenu irréductible, intransposable du platonisme : il s'agit des personnages. Il est notoire que celui du philosophe veut transposer tous les autres ; cette velléité correspond à la pente naturelle de l'analogie. Ce que le peintre est à l'esquisse, le philosophe l'est à la législation, et ainsi de suite. Le bénéfice d'une recherche sur l'activité et les rôles et, en particulier, sur le regard est de nous montrer que le rôle de philosophe s'évanouit si on le prive des prédicats repris de tous les autres rôles. Il ne reste plus de verbes, mais que l'adverbe « *eminenter* » (*κρυπτός*).²⁰

J'en viens finalement aux questions qui me sollicitent le plus dans ce livre. Elles concernent le rapport de la philologie, comme discipline des textes, à la sémantique, comme théorie linguistique. Il est notoire que nous nous trouvons ici en face d'un renversement de situation tout à fait intéressant : en effet, après avoir fourni autant les exemples que la théorie de l'étude des textes, — et ce en particulier dans la philologie allemande du début du siècle, — la philologie se trouve en situation de recevoir de la linguistique ses consignes et ses méthodes. C'est en Allemagne que ce problème est le plus débattu actuellement, et on m'excusera d'avoir à faire référence si souvent à des débats auxquels nous aurions tort de ne pas nous intéresser. Une chose est certaine : il est désormais impossible de ne pas tenir compte dans les recherches philologiques des procédures de la sémantique et en particulier de l'état des recherches sur l'analyse des discours.

À ce chapitre, le livre de L. Paquet est contemporain des *Leçons sur le langage* de Max Müller. Il ne tient compte en effet ni des champs sémantiques, ni de l'analyse syntaxique, ni de la rhétorique. Pour le mieux faire voir, je retiendrai de son travail trois problèmes de méthode reliés à des questions d'ordre sémantique : d'abord brièvement la définition de la signification, ensuite le problème des « images » et des métaphores et enfin la question de l'étymologisme.

20. Sur l'analogie, voir pour Platon, outre le livre déjà cité de R. Robinson, celui de D.B. BURRELL, *Analogy and philosophical Language*, Yale University Press, 1973. Il faut aussi citer, M. MacDONALD, « The philosophical use of Analogy », dans *Logic and Language*. Éd. A. FLEW, New-York, 1965 (Anchor Books), pp. 80-100, et D. EMMETT. *The Nature of Metaphysical Thinking*, London, 1949.

Il n'est que de relever d'abord le vocabulaire de sa démarche pour saisir le degré de précision de la notion de signification chez L. Paquet. On y parle beaucoup « d'aire notionnelle », des « attaches sensibles » d'un terme, de sa « charge », et surtout de ses « nuances », qui sont « senties », « perçues », « intuitionnées », « vécues ». Je résumerai mon propre sentiment en disant que nous avons affaire à une analyse intuitive. J'en illustrerai la difficulté de la manière suivante : L. Paquet s'étonne de ce que Xénophon et Aristote ne donnant pas à βλέπειν la même signification que les auteurs littéraires dont il a fait largement l'analyse. Cette constatation est de sens commun, car elle concerne la diversité des objets des discours. Il ne découle pas de cette constatation que la *signification* du terme diffère : « regarder » y veut toujours dire « regarder », mais, au lieu de Zeus ou d'Alceste, on regarde devant soi ou encore un problème. βλέπειν admet un grand régime de compléments, tout comme voir en français, et il n'y a pas, entre « voir une chose ou une personne » et « voir un problème », une différence de « nuance » mais une différence de contexte : la signification, pour autant qu'on la puisse définir ainsi, ne change pas, pour la bonne raison qu'elle n'appartient pas à voir, mais à toute la phrase. Ceci est assez clair en linguistique depuis longtemps. Il y a donc quelque difficulté à lire toutes ces pages appliquées à retrouver nuances et significations dans autant de textes qu'il s'en trouve pour avoir de significations différentes. Il faut laisser de côté en philologie ce lexicalisme ruineux et inutile et adopter des méthodes plus précises. Je noterai en passant, une raison souvent mentionnée pour la persistance en philologie de cette attitude vis-à-vis des lexèmes isolés. Cette méthode a été nourrie pendant longtemps par un double besoin : premièrement l'activité lexicographique ; on peut dire sans ambages que les dictionnaires des langues anciennes comptent parmi les plus parfaits qui soient, les langues étant mortes. Ce sont des dictionnaires de textes. Secondement, la recherche des sources, dont la grille de mots est l'outil le plus commun ; c'est ainsi que toute une période n'a connu que des enquêtes diachroniques où un mot est étudié chez une brochette d'auteurs, aux fins de déterminer l'originalité des uns et des autres, mais aussi de repérer à travers lui les états d'évolution d'une doctrine.

Dans le cas du verbe βλέπειν, le choix qu'on en fait peut être double : ou bien on étudie ce mot pour voir les contextes qu'il admet, ou bien on étudie tous les mots qui comme lui sont admis dans tel et tel contexte. L. Paquet ne fait ni l'une ni l'autre de ces démarches. S'il se rapproche de la première il n'étudie pas systématiquement les divers contextes admis par le verbe, autant littéraires que philosophiques. Ce type d'analyse requiert une considération détaillée de la syntaxe, c'est-à-dire des constructions précises où le verbe se trouve pris (compléments, prépositions, etc...) ²¹. Paquet n'a retenu que les prépositions et il s'étend parfois à discuter les compléments. Par ailleurs, aucun des autres verbes susceptibles d'exprimer l'idée de regard ou d'être insérés dans des contextes de cette nature n'est vraiment examiné. En particulier, les exemples de *Timée* (47bc) et de *Lois* (904b) confirment l'emploi du verbe ὁρᾶν dans des contextes philosophiques, avec l'intelligible pour complément.

Ex. 8 : ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες
περιόδους χρησάμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς
τὰς τῆς ταύτης ἡμῶν διανήσεως

Ayant contemplé les mouvements périodiques de l'Intelligence dans le Ciel, nous les utiliserons, en les transportant aux mouvements de notre propre pensée, [lesquels sont de même nature, mais troublés, alors que les mouvements célestes ne connaissent pas de troubles.]

Timée 47b6-7 [Trad. A. Rivaud]

21. Jean DUBOIS, dans son travail sur *Le vocabulaire social et politique en France, 1880-1890*, Paris, 1958, donne les consignes générales suivantes du travail lexicographique : définir le champ lexical et prendre position par rapport à l'idée de système ; se situer par rapport à la synchronie et à la diachronie ; déterminer le moment historique et inventorier les sources et les documents qui sont synchroniques. Ensuite, faire l'enquête de la manière suivante : au sujet de toute unité soumise à l'analyse, demander 1. la signification du singulier et du pluriel ; 2. les valeurs d'emploi opposées ; 3. le rapport entre le nombre du mot et les qualificatifs ; 4. les substituts et les variantes ; 5. antonymes ; 6. zone d'appartenance du discours : lexique moral, politique, etc... ; 7. niveaux de langue : usuel, technique ; 8. système des préfixes et des suffixes ; 9. procédés de dérivation et de composition ; 10. étude des unités sémantiques complexes : expressions dont le sens varie tout en demeurant quantitativement constantes (lexies).

Cet exemple est clair, puisque discutant les raisons de la vision chez l'homme, il ne distingue pas la vision des mouvements du ciel de celle de la pensée, toutes deux introduites par *ôpān*. L'exemple des *Lois* est du même registre. Les considérations de méthode (pp. 66-70) confinent donc au vœu de la rigueur plutôt qu'aux conditions de son exercice.

Cela dit, je m'en voudrais de laisser entendre que la philologie n'a qu'à se tourner vers la linguistique pour apprendre comment procéder. Il s'en faut que la sémantique soit elle-même correctement constituée ; la théorie des champs a été bien critiquée et il faut tenir compte de ces critiques. On peut et on doit néanmoins en principe retenir que le lexique d'un texte laisse percevoir des systèmes d'oppositions. Sans doute variables et non exhaustives, ces oppositions arrivent à mieux structurer l'analyse de vocables que la seule considération de termes isolés. On peut en voir l'exemple dans plusieurs travaux, et principalement dans l'étude de John Lyons sur Platon²². Celui-ci définit la signification en termes de relations antérieures : incompatibilité, antonymie, hyponymie et il représente ces relations comme des relations sémantiquement primaires, exprimables selon la négation, l'implication et l'équivalence. On s'intéressera surtout à l'application très stimulante de ses principes de sémantique structurale aux vocables philosophiques de Platon (*ἐπιστήμη, τέχνη*). Je crois qu'il s'agit là d'une philologie renouvelée qui peut contribuer de manière originale à l'histoire de la philosophie, en plus de fournir à la théorie linguistique une certaine épreuve de ses hypothèses.

22. Voir, outre les travaux généraux de Jost Trier, ceux de A. JOLLES, « Antike Bedeutungsfelder. Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur », *PBB* 58 (1934) 97-109, accessible facilement dans le recueil *Wortfeldforschung*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973 ; pp. 104-115. Pour une analyse complète d'un lexème, cf. L. GRAZ, *Le feu dans l'Iliade et l'Odyssée*. NYP, champ d'emploi et signification, Paris, Klincksieck, 1965 (Études et commentaires), avec les remarques de Y.M. Charue, « Notes de sémantique homérique. Constitution du champ sémantique et analyse des unités », *Recherches en philologie et en linguistique* (1968) 95-108. Voir aussi C. DE HEER, *Μάχαρ — εὐδαίμων — ὄλβος εὐτυχής* A Study of the semantic field denoting happiness in ancient Greek to the End of the Fifth Century. Amsterdam, Hakkert, 1969, qui utilise les principes de la sémantique de Ullman. Enfin, John LYONS, *Structural Semantics*. An analysis of part of the Vocabulary of Plato. Oxford, Blackwells, 1963 (Publications of the Philological Society, XX).

Je passe maintenant au fait que L. Paquet considère la famille verbale à l'étude comme une image (p. 70) et souvent comme une métaphore. L'existence présumée d'un registre d'application littérale du verbe, c'est-à-dire le regard physique, concret gauchit notoirement l'ensemble des analyses. Outre le fait que le passage de significations concrètes à des significations plus abstraites constitue une thèse depuis longtemps périmée, — puisqu'elle est historiquement indémontrable, — elle véhicule une définition incorrecte de la métaphore. Cette définition suppose un en-deça de l'expression métaphorique lexicale, un au-delà qui se révèle toujours inexistant. La métaphore se présente ici au niveau lexical comme l'équivalent de la transposition : la métaphore supplée à l'expression de l'abstrait les moyens qui lui manquent pour se dire. Pas plus que « comprendre » n'est une métaphore parce qu'on peut y voir une sorte de « prendre ensemble » d'abord concret, regarder n'est pas une image. Il n'y a pas d'en deça, pas de substitut concret ou abstrait qui en serait la littéralité. Le regard des idées est un regard. Cette proposition n'est pas équivoque. Ceci n'est pas le cas, par exemple du « voile de la Nature » que la science tente de soulever (Héraclite) ou encore du « cours de la Nature »,²³.

Les métaphores et les images sont des objets fuyants, qui se laissent mieux manipuler si on les considère lorsqu'elles forment système que lorsqu'on tente de les considérer isolément. Seul un syntagme peut être métaphorique relativement à ses composants et encore à ce niveau les métaphores ont-elles tendance à se lexicaliser rapidement. Dans le cas du discours philosophique, il est intéressant de les étudier selon des ensembles tels que celui de la lumière, etc... L'œil de l'âme, la clarté des idées, le soleil du Bien s'analysent selon des rapports précis ; mais même intégré dans ce système, de quoi le regard est-il l'image ou la métaphore ? C'est cela qu'il conviendrait ici de se demander. Il convient également d'accorder à ces questions toute l'importance que leur donne Hans Blumenberg dans son travail sur la

23. Voir H. GALINSKY, « *Cursus Naturae. Der Weg einer antiken kosmologischen Metapher von der alten in die neue Welt. Ein Beitrag zu einer historischen Metaphorik der Weltliteratur* », *Arcadia* I (1966), 277-311.

« métaphorologie »²⁴. La philologie a donc ici à reprendre à la rhétorique ce qu'elle peut en tirer pour se rigorer. Depuis Eucken, beaucoup de chemin a été parcouru.

Dans l'histoire des concepts, la considération des vocables a toujours tenu une place d'importance. L'ajout d'un déterminant suffit en général à transformer n'importe lequel des mots du vocabulaire en « concept ». Cette inflation me paraît à l'œuvre dans la notion du « concept de βλέπειν » Cette inflation se double d'un étymologisme inutile ; non qu'il s'agisse de la recherche de l'*etymon*, du sens originel du signifiant, mais d'une remontée temporelle vers les origines des significations transposées. Dans un livre assez récent pour qu'on le cite comme une pièce nouvelle à ce dossier, F. Kainz a voulu soutenir que l'étymologie philosophique est non pas linguistique mais « sémantique »²⁵. Il ne s'agit plus de rechercher, comme l'a dénoncé Buyssens, le rapport intrinsèque entre un signifiant et son signifié, mais néanmoins d'établir une chaîne des signifiés jusqu'aux signifiés premiers, originaires, véritables bases des concepts. Suivant Buyssens donc pour la question de l'étymologie, Kainz s'en sépare sur la question de l'élaboration d'une sémantique ; en effet pour Buyssens, la sémantique est linguistique et se limite aux signifiants. Pour Kainz, la sémantique philosophique intègre les signifiés. Il étudie par exemple les processus de différenciation des catégories axiologiques : *κρίσις*, d'abord séparation, tri, puis jugement, discernement. L'entreprise de L. Paquet réunit ce double motif

24. Hans BLUMENBERG, « Paradigmen zu einer Metaphorologie », *Archiv für Begriffsgeschichte*, VI (1960). Rudolf Eucken a consacré un mémoire à ce sujet, *Über Bilder und Gleichnisse in der Philosophie*, Leipzig, 1880, en plus de sa *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Hildesheim, Olms, 1964 (1879). Voir les développements sur Platon, p. 16s, où il donne une liste des termes dont Platon a consacré l'usage technique et philosophique. Voir aussi W.K. Wimsatt, *Philosophic Words*, New Haven, 1948. Dans leur bibliographie du langage métaphorique dans l'Antiquité, Pöschl, Gartner et Heyke ont accordé une grande place à Platon, mais le terme ne fait l'objet d'aucune référence. Voir, pour Platon, pp. 303-320, dans *Bibliographie zur Antiken Bildersprache*, Heidelberg, Carl Winter, 1964 (Heidelberger Akademie der Wissenschaften). Cette bibliographie est indispensable pour l'étude des figures du discours dans l'Antiquité.

25. KAINZ, F., *Philosophische Etymologie und historische Semantik*, Wien, 1969 (Öster. Akad. der Wiss. Phil.-hist. Klasse, Sitzungsber. 262 Band, 4. Abh.)

de l'hypostasiation d'un terme en concept et d'un étymologisme criticable. Il suffit de citer à la suite la somme de nos exemples pour voir qu'il est impossible de trouver chez Homère un sens originaire dont le sens platonicien serait un développement. À cette thèse, Liddell-Scott-Jones apportent une confirmation. Pour le verbe βλέπω, qu'ils opposent à ὁρῶ, comme voir s'oppose à percevoir-être conscient, ils citent autant d'emplois anciens que classiques dans des contextes concrets et abstraits. Il n'y a donc pas de concept originaire du regard, mais des discours porteurs de significations diverses où ce verbe figure. Que je sache, Platon n'a pas fait du regard un « concept » déterminant et technique de sa philosophie, dont il y aurait lieu de confronter les définitions et les applications. Il s'agit plutôt d'un fait de discours, comme mille autres, dont le privilège est de se déplacer entre des concepts qui eux sont techniques et définis. De tels déplacements peuvent faire l'objet d'études littéraires et linguistiques, mais il y a quelque difficulté à les traiter « conceptuellement ».

Il faut donc revenir à ce que nous disions plus haut et faire le vœu d'une philologie pour laquelle les changements sémantiques seront d'abord des modifications de contextes : réduction, expansion, altération. Opérant de manière rigoureuse sur des textes et sur des langues « finies », cette philologie pourra cette fois contribuer aux progrès de la sémantique linguistique, toujours en quête d'exemples et de démonstrations précises.

J'arrête ici ces quelques remarques critiques. Mon désaccord avec la méthode du livre est profond. Je dois cependant dire mon admiration pour la qualité de sa facture. Les exigences de la philologie sont considérables ; en plus d'une connaissance des textes et des langues, celui qui veut la pratiquer doit toujours retraverser, comme allant contre un vent adverse, l'épaisseur toujours plus grande des commentaires qui s'interposent entre le texte et lui. Il se produit une sorte de calcification du discours philologique, toujours plus lourd, plus chargé d'appareils complexes, de systèmes de renvois dont on est en droit de se demander s'ils trouveront un jour leur limite. Le télescopage des sources, la terrible *Quellengeschichte*, sont souvent des obstacles massifs à une analyse nette des discours. Si on peut regretter chez L. Paquet certaines notes (p. 234, p. 67) qui n'ont que peu de rapport avec

la progression de l'étude, on s'accordera à reconnaître dans son livre un travail articulé et magnifiquement documenté. Une bibliographie par rubriques, des index faciliteront la lecture de cet ouvrage stimulant dont il faut être reconnaissant au Conseil des Arts d'avoir facilité la publication. Il n'est pas si fréquent qu'une philologie d'aussi bonne qualité trouve chez nous à se rendre publique, et l'on mesurera l'estime que je porte à ce livre à la longueur des remarques critiques qu'il a provoquées chez moi et dont je veux en terminant m'excuser.

Université du Québec à Montréal

Brisson, L., *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du « Timée » de Platon. Un commentaire systématique du « Timée » de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974, 590 p.

Jean Trouillard

Volume 2, numéro 2, octobre 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203034ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203034ar>

[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

Trouillard, J. (1975). Brisson, L., *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du « Timée » de Platon. Un commentaire systématique du « Timée » de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974, 590 p. *Philosophiques*, 2 (2), 287–299. <https://doi.org/10.7202/203034ar>

BRISSON, L., *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du « Timée » de Platon. Un commentaire systématique du « Timée » de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974, 590 p.

par Jean Trouillard

I

Le sous-titre de cet imposant ouvrage en révèle la nature et la méthode. L'auteur restaure avec bonheur et non sans courage un genre un peu négligé (le commentaire) à une époque où il est de bon ton de se dire créateur et révolutionnaire. Mais il n'emploie pas le procédé analytique qui explique phrase par phrase, ainsi que le fait Proclus dans son commentaire du *Timée* ou, de nos jours, E. R. Dodds dans son commentaire du *Gorgias*. En qualifiant son commentaire de « systématique », Luc Brisson exprime sa préférence pour la démarche synthétique qui concentre la réflexion autour des grands thèmes du dialogue. Ce qui n'exclut nullement une exégèse souvent minutieuse des principaux textes platoniciens. C'est ainsi que nous sommes invités à étudier successivement : le démiurge, le monde des formes intelligibles, le milieu spatial, l'âme du monde, le corps du monde, l'homme et la nécessité. L'ouvrage s'achève par de vigoureuses conclusions, par une ample bibliographie, enfin par des index (des textes anciens, des auteurs modernes, des concepts fondamentaux, des termes grecs importants).

On a parfois reproché au genre « commentaire » de stériliser la pensée en la détournant des choses mêmes pour l'appliquer à des notions ou à des formules substituées à la réalité et indéfiniment reprises. On aboutirait ainsi à une philosophie de professeur. « Le philosophe parle des choses, disait jadis Étienne Gilson, tandis que le professeur de philosophie parle de philosophie. » On s'enfermerait dans un cercle de plus en plus artificiel au fur

et à mesure que s'allonge la succession des interprètes d'interprètes.

Cette objection est injustifiée en droit. Car le commentaire permet un travail d'équipe et d'école où les efforts individuels se corrigent et se renforcent, alors que des penseurs œuvrant dans l'isolement perdent beaucoup de temps à reprendre des recherches déjà dépassées. En outre, si le commentaire est conforme aux lois du genre, il a pour effet de rendre le système pleinement conscient et donc d'en manifester les limites et l'inadéquation. Quand on s'est exercé à démonter et à remonter une doctrine, quand on a mis au jour ses postulats, on peut certes continuer à la préférer à tout autre (comme présentant le minimum d'inconvénients). Mais on ne peut plus s'y enfermer. Tandis que le penseur qui n'aura pas fait ce détour par l'histoire de la philosophie sera d'autant plus confisqué par son système qu'il aura moins tiré au clair les lois de toute construction et les dessous de toute évidence.

Par ailleurs, il n'existe pas de regard entièrement naïf sur la réalité. On ne comprendrait rien si on n'avait aucun problème. Et ceux-ci sont toujours relatifs à une optique et à une culture particulière. Or le meilleur moyen de compenser cette partialité est de s'attacher aux plus grands penseurs. Car leur démarche a une valeur d'universalité et de réflexion radicale qui compense, autant qu'il est possible, la relativité de leur perspective. Platon est justement l'éducateur par excellence, parce qu'il enseigne mieux que quiconque à traverser la positivité de ses propres thèses.

La documentation de Luc Brisson est considérable. Il est difficile de le prendre en défaut. Partant du texte platonicien pour y revenir, sa compétence s'étend à l'histoire entière du platonisme, de l'Ancienne Académie aux interprètes récents comme H. Cherniss, le P. Festugière ou Joseph Moreau, en passant par le moyen et le néo-platonisme. Et il use de cette longue tradition pour tracer une esquisse générale du platonisme qui éclaire efficacement son étude du *Timée*.

Bien entendu, devant une postérité aussi ample et diverse que celle de Platon, des choix sont inévitables. Et c'est ici que l'érudition la plus scrupuleuse se trouve orientée par des options conscientes ou implicites. « Il n'y a pas de grâce chez Platon, écrivait Alain, si ce n'est la rencontre d'un sage. » Quels sages a

rencontrés Luc Brisson et quelles normes il se donne, nous le devinons au long de ses chapitres.

Il accorde, par exemple, une large place aux interprétations néo-platoniciennes, qu'il accepte dans des secteurs limités. Mais il ne semble pas avoir accordé grande attention aux racines religieuses et mystiques de l'itinéraire spirituel, qui, dans cette école, commandent tout le reste, y compris l'exégèse du *Timée*. La hiérarchie néo-platonicienne des vertus, qui place les vertus hiératiques et théurgiques au-delà des contemplatives, est ici significative. Par cette exaltation du signe opératoire (qui est le mythe en acte) dont on aperçoit l'amorce dans les *Lois*, cette école reconnaît au mythe, dans certaines conditions, une portée supérieure à celle de la plus pure pensée. On pressent les conséquences de cette position quand on songe à la place considérable que tient le mythe dans l'œuvre de Platon. Nous y reviendrons.

Quand les néo-platoniciens s'attardent sur la purification, la conversion de l'âme et son assimilation à la divinité, ils reprennent des enseignements du *Phédon*, du *Phèdre*, du *Banquet* et de la *République*. Et si le projet fondamental de Platon reste la formation du sage pour le bon gouvernement de la cité, si le *Timée*, le *Critias* et les *Lois* sont une reprise mieux informée et fondée de la *République*, ce point de vue de la conversion de l'âme n'est plus un simple corollaire, mais peut-être la clef du platonisme. Dans ce cas, il ne peut se réduire ni à une ontologie ni à la morale intellectualiste que Platon n'a jamais cessé de professer et de dépasser.

Il n'est pas sans inconvénient d'oublier la postérité théologique et spirituelle de Platon, que celle-ci soit chrétienne, musulmane ou d'autre sorte. Un théologien comme Jean Scot Erigène, qui a inspiré les mystiques rhénans et fécondé la pensée allemande, doit beaucoup à Platon, quels que soient les intermédiaires. Il est plus platonicien que Saint Augustin. Ses théories des causes primordiales, des trois mouvements de l'âme et de la démarche analytique nous découvrent un aspect authentique du platonisme.

II

C'est avec une grande rigueur que Luc Brisson restitue, traduit et analyse les textes majeurs du *Timée*. Sur bien des points, il apporte de précieuses contributions à l'intelligence d'énoncés denses et allusifs. Citons seulement la figure du démiurge (à la fois artisan et magistrat), le milieu spatial à la fois récepteur et constitutif (ce en quoi et ce de quoi sont faites les choses sensibles), la composition de l'âme du monde par double mélange, le rapport entre mouvement et connaissance (la connaissance est un avatar du mouvement), l'origine de l'erreur et du mal dans la disproportion interne de l'homme. Notre commentateur montre clairement que Platon n'a jamais identifié ni le mal au corps, ni le mal à l'autre, ni l'autre au corps. Notons le rapprochement intéressant entre la théorie des idées et la découverte de l'irrationalité mathématique par les Pythagoriciens (p. 374). Enfin la mise en regard du *Politique* et du *Timée* est très heureuse.

« ... Alors que le *Timée* décrit l'univers passant du désordre à l'ordre, le *Politique* décrit l'univers passant de l'ordre au désordre. La démarche est inverse, mais les éléments et le résultat identiques. Voilà la vérité fondamentale de ces deux dialogues ; voilà leur union véritable » (p. 488).

Il y a pourtant des cas où, sur le plan même de la lecture des textes, Luc Brisson semble embarrassé et peu convaincant.

Aux pages 75 et 133, il rencontre les célèbres textes de la *République* VI et VII concernant le Bien (ou le bien : mieux vaut en effet écrire le bien et l'un sans majuscule, mais il faut en faire autant pour toutes les idées.)

Qu'il soit impossible d'identifier le démiurge et le bien, c'est assez clair. Le démiurge forme tout ce qui est immortel dans notre monde. Il ne produit pas son modèle intelligible, qui d'ailleurs n'est qu'une partie de l'univers des idées. Nous serions plutôt tentés d'imaginer un démiurge issu de l'intelligible, ou mieux d'y voir l'hypostase mythique d'une fonction de l'intelligible dans son développement processif. Ainsi fait Proclus en débordant évidemment l'exégèse littérale.

Cela dit, il est difficile de ne pas discerner un essai de fonder

l'intelligible lui-même sur le bien dans les lignes où Platon déclare que « les objets connaissables tiennent du bien non seulement la faculté d'être connus, mais lui doivent par surcroît l'existence et l'essence, quoique le bien ne soit point essence, mais quelque chose qui dépasse de loin l'essence... » (*Rép.* VI 509 b, traduction Chambry). Un peu plus loin, nous lisons que le bien est « la cause universelle de tout ce qu'il y a de bien et de beau » dans l'intelligible et dans le sensible (*Rép.* VII 517 c).

Luc Brisson comprend ces déclarations dans le sens d'une simple finalité dialectique du bien, mais non d'une procession quelconque.

« Jamais, en effet, écrit-il, le bien n'est vraiment décrit comme la source de l'être » (p. 133).

Cela est exact si on entend par *être* le milieu spatial, mais non l'intelligible et la participation à l'intelligible. Autrement, des mots aussi lourds que τὸ εἶναι, τὴν οὐσία αἰτία, τεκόνσα seraient ici déplacés. Car ils disent beaucoup plus que le κινεῖ ὡς ἐκώμενον d'Aristote.

Quant à l'ἐπέκεινα τῆς οὐρίας, notre commentateur l'entend de la façon suivante :

« On ne peut l'interpréter que comme une expression poétique teintée de mysticisme, de l'importance du bien qui fonde et oriente la connaissance de toutes les formes intelligibles, dont cependant il peut très bien partager le mode d'existence. Cette phrase est ambiguë certes, mais faute de développements précis qui en éclaireraient le sens, on ne peut, en toute honnêteté, aller plus loin » (p. 133).

Il n'est pas de bonne méthode de retirer à un texte son mordant. Le sens ne serait-il pas plutôt qu'une fin est à ses médiations ce qu'un principe est à ses expressions, et dès lors que le point ultime de la conversion est nécessairement le point de départ de la procession, sous peine de perdre tout caractère « anhypothétique » ?

Les néo-platoniciens ajouteraient que ces déclarations de la *République* ne sont pas isolées dans l'œuvre de Platon. Elles ressemblent étrangement à la formule si dense du *Phédon* 99 c,

qui évoque le bien comme l'Atlas qui porte le monde, parce qu'en obligeant il donne à tous les êtres connexion et cohésion. Platon fait un jeu de mots plein de signification en rapprochant *δίου* et *ξυνδέειν*. La fin obligatoire (le bien) n'est-elle pas la cause unifiante (l'un) ? L'identification du bien et de l'un peut difficilement être refusée.

Luc Brisson objecte que ce texte est ironique. Mais cela ne lui enlève rien. S'il ne faut jamais oublier le sourire de Platon dans les moments les plus graves, il faut bien se garder de laisser échapper la leçon qui se cache dans le jeu et l'allusion. Platon n'est pas Kant.

On ne peut donner tort à Proclus de retrouver cette causalité souveraine du bien dans le mot du *Timée* 29e appliqué au démiurge : « Il était bon... » Sans cette exigence du bien qui l'oblige à réaliser le meilleur par générosité, non seulement le démiurge ne ferait rien, mais il n'y aurait ni démiurge ni modèle, parce qu'il n'existerait ni norme ni valeur.

D'après les néo-platoniciens, c'est encore à ce principe ineffable que fait allusion la VIIe *Lettre* 341 c-e, que Luc Brisson écarte un peu rapidement. Enfin et surtout, ils interprètent dans le même sens hyperontologique ou méontologique la 2e partie du *Parménide*. Les négations y deviennent la source des affirmations. Cette exégèse trouve sa perfection chez Damascios. Elle a été récemment exposée dans un article de Joseph Combès (« Damascios lecteur du Parménide ») publié dans les *Archives de philosophie* de janvier-mars 1975, p. 33-60. L'interprétation qu'en esquisse Luc Brisson (p. 116-117) appauvrit le *Parménide* et ne lui reconnaît guère d'originalité par rapport au *Sophiste*.

S'il n'y a pas de procession des idées, il ne doit pas y avoir en elles ce que Plotin appellera « la matière intelligible » et Proclus « l'infinité intelligible » (*ἀπειρία νοητή*). Luc Brisson souligne très justement que les deux thèses se tiennent. Car la matière intelligible est une puissance d'expansion qui introduit dans les idées un processus formateur, qu'il soit ou non dialectique (toute procession n'est pas dialectique). Érigène croyait que les causes primordiales, c'est-à-dire les intelligibles, étaient à la fois créées et créatrices. Notre auteur refuse l'un et l'autre. Pour lui, semble-t-il, les intelligibles sont autant de simples et d'absolus

au-delà desquels on ne peut remonter. Leur système (si système il y a) n'est pas le déploiement d'une unité originelle. De plus, ce sont de pures causes formelles sans efficience. Ce qui leur impose une distinction aristotélicienne qu'Aristote lui-même sait dépasser quand il en a besoin et que Proclus repoussera. Il y a, dit-il, de l'efficience dans le paradigme et du paradigme dans l'efficience (*In Parmenidem* IV, Cousin, 1864, 911, 4-7).

Ce refus de la matière intelligible est-il conforme à l'intuition du *Sophiste* 256 e : « Dans chacune des idées il y a certes beaucoup d'être, mais aussi infinie abondance de non-être (ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν) » ?

Platon a entrevu, semble-t-il, que chaque idée établit son identité par un infini de négation. Car pour être elle-même elle inclut ses exclusions, elle se définit en refusant ce qui la refuse et en se limitant sur un fond d'illimitation. Tout objet identique et différent se résout dans une activité constituante.

Si maintenant nous ouvrons le *Philebe*, nous voyons apparaître sous un autre aspect à l'intérieur de l'intelligible cette puissance d'infinie diversité : c'est l' ἄπειρον. Il est bien difficile de soutenir que l'idée est uniquement πέρας et que son ἄπειρον n'est que l'infinité de ses participations.

« ... Tout ce dont on affirme en chaque occasion l'existence, écrit Platon, se compose d'un et de multiple et contient à titre congénital déterminant (πέρας) et infinité (ἀπειρίαν) » (16 c).

Ce que Platon appelle ici « exister » (εἶναι), ce ne sont pas les mélanges d'aventure que nous offre l'expérience, mais les connexions nécessaires des intelligibles en tant que tels, les liaisons de droit et non celles de fait. Seuls ces rapports intrinsèques peuvent être nommés « nombres » (16 d). Les mêmes termes « infini » et « nombre » sont d'ailleurs attribués à l'un dans la 2^e hypothèse du *Parménide*. Et nous savons qu'il y est uniquement question des intelligibles.

Bien que ces oppositions même — autre et déterminant — infini désignent toutes les deux des fonctions constituantes des idées, il est très vrai qu'elles ne coïncident pas. Elles relèvent d'analyses faites à des niveaux différents. L'autre oppose chaque

détermination à toutes les autres. L'infini s'oppose au système total des déterminations ou plutôt à la fonction « détermination » en tant que telle. Il approfondit donc la négation. Un troisième degré est atteint dans la négation déployée par la 1^{ère} hypothèse du *Parménide*, puisque la négation elle-même est née en même temps que l'affirmation corrélatrice. Nous accédons ici au point le plus radical. Il y aurait donc chez Platon trois sortes de négation que l'on confond souvent, mais grâce auxquelles le *Sophiste*, le *Philèbe* et le *Parménide* se complètent sans se répéter.

Dans ce contexte, l'opposition mouvement-repos introduite par le *Sophiste* dans l'intelligible apparaît primordiale. Elle exprime la genèse de toutes les autres oppositions. C'est pourquoi, selon Proclus, ce couple est antérieur à celui du même et de l'autre. Car le repos se résout dans la *μονή* ou « manence », qui est la racine de toute procession, le mouvement dans la procession elle-même. La manence porte à l'identité, la procession à la différence. Même et autre se suspendent donc au repos et au mouvement.

« La procession, écrit Proclus, est un mouvement substantiel (*κίνησις οὐσιώδης*), et le repos est l'établissement dans les causes. Car tout être procède en demeurant, et, en tant que causes substantielles, le mouvement et le repos sont antérieurs à l'identité et à l'altérité. Les êtres, en effet, se font identiques et se font autres (*ταυτοῦται καὶ ἑτεροιοῦται*) en procédant de leurs causes tout en demeurant en elles. Ils se font autres parce qu'ils procèdent, et ils se font identiques parce qu'ils se convertissent vers ce qui demeure dans leurs causes. Et c'est pourquoi le mouvement et le repos se rangent avant l'identité et l'altérité... » (*In Parmenid.* VII, 1154, 22-32).

On voit que, pour Proclus, le monde intelligible n'est pas originellement un ensemble de déterminations distinctes, difficiles à justifier, mais une puissance unique qui se détermine en se déployant. Ce processus de division peut être saisi dans la constitution de tout être véritable.

« Puisque l'être est le tout premier intelligible, les causes de l'être détiennent le rang le plus universel parmi les genres. Or celles-ci sont au nombre de cinq : substance, même, autre, mouvement et repos. Car chacun des êtres se réalise, se fait un avec

lui-même, se distingue de lui-même et des autres, procède de lui-même et de son propre principe et participe à quelque manence (*μονῆς*) ou permanence (*διαμονῆς*), en tant qu'il sauvegarde sa propre forme. Qu'il s'agisse donc du genre intelligible, sensible ou moyen, il est formé de ces genres. Car tous les êtres en sont formés » (*In Himaenum*, Diehl II 133, 10-18).

La division des intelligibles s'effectuerait ainsi au cours d'une analyse qui coïnciderait avec une procession. Et on restaurerait deux caractères qu'on ne peut éliminer de l'univers platonicien, malgré son inachèvement : la continuité et le dynamisme.

Sur ces deux points, Luc Brisson repousse l'achèvement néo-platonicien. Il n'admet ni qu'il y ait du mouvement dans l'intelligible (mais seulement la forme du mouvement), ni même que l'intelligible soit cause du mouvement dans le sensible. Cela appelle deux remarques.

D'une part, comme le remarque Proclus (*In Parmenid.* VII 1172, 21-23), Platon ne définit pas le terme *κίνησις* de façon aussi stricte qu'Aristote. Il l'étend à toute activité, toute vie, même aux processus supérieurs au devenir. C'est pourquoi le mouvement immanent à l'idée n'est pas incompatible avec son caractère immuable et éternel. Il y a là un « mouvement immobile », pour reprendre le titre d'un ouvrage récent consacré à Proclus (S.E. Gersh, *κίνησις ἀκίνητος . A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, London 1973).

D'autre part, rien n'empêche qu'un principe immobile soit source de mouvement. Car cette interdiction s'appuierait encore sur une division aristotélicienne de la forme et de l'agent qui n'est pas de mise ici. La forme du mouvement peut être une loi efficace de mouvement. Car l'immobilité d'un intelligible n'est pas celle d'un modèle inerte, mais celle d'une *δύναμις* supérieure au mouvement.

Quand on refuse un attribut à un sujet, ce peut être ou bien parce que le sujet en est privé et se trouve incapable de le communiquer à quiconque (Socrate n'est pas musicien), ou bien parce que le sujet transcende la possession et la privation de ce caractère (l'âme n'est pas colorée). Dans ce cas, c'est parce qu'il ne possède pas ce caractère, parce qu'il en est en quelque sorte libéré,

que le sujet peut le produire. En ce sens l'idée donne toujours ce qu'elle n'est pas, et c'est par son immobilité qu'elle est la cause la plus efficace du mouvement. C'est en tant qu'elle n'est pas temporelle que l'éternité donne naissance au temps. N'oublions pas que dans le contexte éducatif platonicien l'idée n'est pas seulement une fonction spéculative, mais un *devoir* et un *pouvoir*. Elle est une *exigence* de transformation qui nous saisit plus que nous ne la saisissons. Nous ne thématisons que son reflet dans une notion. C'est ce qui empêche toute assimilation des idées platoniciennes aux catégories aristotéliennes ou kantienne.

Maintenant on peut soutenir avec les néo-platoniciens que l'immobile doit produire le mouvement en formant d'abord un principe automoteur (l'âme) qui communiquera le mouvement aux corps hétéromobiles. On peut encore insérer l'activité du démiurge entre l'immobile et l'automoteur. L'immuable produit alors le mouvement corporel à travers des médiations.

De toutes façons il y a bien une procession des idées vers le milieu spatial, puisque celui-ci en reçoit des déterminations élémentaires avant l'action du démiurge et à travers elle. Participation et illustration sont des processions, même si elles sont seulement partielles.

IV

Le platonisme de Luc Brisson est aussi rationnel que possible, nous dirions même : très raisonnable. D'après notre interprète, quand Platon emploie des termes ou des thèmes religieux, c'est avec le dessein de les transposer et d'en tirer une signification purement rationnelle.

On concèdera aisément qu'il n'y a aucune opposition positive à la clarté dans l'univers platonicien, qu'il n'y a en lui ni divinité ni âme mauvaise. On accordera également que les influences orientales qu'on a cru y découvrir demeurent problématiques et imprécises. Mais le milieu hellénique lui-même faisait sa part à la nuit, et une part souvent bienfaisante. On risque d'appauvrir le platonisme et de détruire son équilibre en y cherchant une simple morale et en lui prêtant une idée de la raison

empruntée à des écoles contemporaines. Songeons seulement à la folie divine du *Phèdre* et à l'ἐξαιρῶνς du *Banquet* 210 e.

Platon ne croyait pas qu'une âme pût s'assimiler à la divinité sans passer par la rigueur du savoir. Mais il ne limitait pas la sagesse à une licence objective. Il invitait à la traverser pour atteindre ce par quoi nous la constituons.

« ... À celui-là seulement qui voit ce par quoi le beau est visible, il sera donné d'enfanter non des reflets de vertu, mais la vertu réelle ... » (*Banquet* 212 a).

Cette génération sera pour l'initié une régénération. Ce n'est donc pas seulement la vérité dans une structure que cherche Platon, mais plutôt une coïncidence avec la genèse de la vérité. Telle est l'initiation qui divinise, ou plutôt qui fait lever le germe de divinité qui est en nous. Ainsi orienté, Platon devait tenter de faire la genèse de ces principes d'objectivation que sont les intelligibles. De même que la nature n'est telle que par les opérations grâce auxquelles nous l'élaborons (comme le suggère très heureusement la page 98), ainsi les modèles qui règlent ces opérations ne sont intelligibles qu'à partir de leurs processus constitutants.

Platon n'aimait pas les écrits. Il le répète dans le *Phèdre*, le *Politique* ; la VIIe *Lettre*. Il n'a pas composé de traité philosophique. Il estimait que la tâche du maître était plutôt d'amener le disciple à réveiller en lui-même le foyer d'où jailliront, selon les occasions, les discours efficaces (*Phèdre* 276 e - 277 a). C'est pourquoi sans doute il a publié des dialogues, qui sont des sortes d'exercices ou de méditations et qui fournissent beaucoup plus une méthode qu'une doctrine.

Comme l'a montré René Schaerer dans *La question platonicienne* (Paris 1938), on ne peut totalement dissocier chez Platon le message de son expression, le fond de la forme. Le cheminement est lui-même un enseignement. C'est que celui-ci appartient pour une grande part à l'expression poétique, qui procède non par notions immédiatement communicables, mais par suggestion et incantation.

« L'œuvre de Platon pose avec netteté, écrit Schaerer, la

question des rapports de l'intuition esthétique, de la découverte scientifique et de l'extase religieuse » (p. 260).

Toute traduction du langage poétique en discours purement rationnel, du *μῦθος* en *λόγος*, sera donc inadéquate.

« Deux ordres de discours se font face, écrit Luc Brisson, le discours mythique et le discours ontologique. Mais le discours mythique n'a de sens que par rapport au discours ontologique qu'il relaie au niveau du sensible » (p. 339).

Cette assertion est juste dans les cas où le mythe est une approche figurée et pédagogique de l'ordre rationnel. Mais le mythe proprement dit veut suggérer non le rationnel, mais le supra-rationnel par l'infra-rationnel. Il est alors plus riche que la raison parce qu'il manifeste une coïncidence que la raison dissout. La clarté se paie par une absence, comme le soulignera Plotin (*Ennéades* V. 8. 11). Proclus distinguera l'usage pédagogique du mythe et son emploi initiatique ou inspiré.

« De même que l'harmonie est de deux sortes, l'une appropriée aux disciplines éducatives, l'autre étrangère à ces disciplines, de même aussi la mythologie comporte deux branches ; l'une visant à la droite formation des jeunes, l'autre à l'évocation hiératique et symbolique du divin » (*In Rempublicam*, Kroll I. 84, 22-26, traduction Festugière).

Aucune de ces remarques ne surprendra un historien aussi averti que Luc Brisson. Il sait assurément qu'une synthèse du platonisme autour du *Timée* soulèvera toujours une multitude de difficultés et qu'aucune interprétation de ce genre ne pourra être rigoureusement démontrée. Ici plus qu'ailleurs encore, toute érudition dépend d'implicites indémontrables, ce qui ne signifie pas : arbitraires. Notre savant platonisant ne peut établir sa solution sans minimiser certains textes et sans passer sous silence des aspects importants du platonisme.

Il n'est pas douteux que la tradition néo-platonicienne s'est appuyée parfois sur des contresens et des erreurs. Mais il ne suffit pas de les dénoncer. Il faut chercher pourquoi ces erreurs ont été commises, se sont maintenues et ont proliféré. Elles n'ont pas toujours été des hasards, mais plutôt des occasions de développer une certaine logique du platonisme. Et sans elles les plus auda-

cieux disciples de Platon auraient probablement exprimé son enseignement sous une optique peu différente.

Car l'historien le plus scrupuleux ne peut, sans trahir son auteur, se contenter de le recopier. Dire la même chose, c'est inévitablement dire autre chose, simplement parce que c'est redire. Exprimer, c'est toujours déployer, déterminer, réinventer. Au cours d'un tel travail, on ne tiendra pas compte seulement de ce que Platon a énoncé, mais aussi de ce qu'il a supposé et impliqué, et on sait combien il est malaisé de discerner le point où s'arrête l'implicite formel et où commence le virtuel, de distinguer le prolongement du sous-entendu. Platon certes est loin d'avoir dit tout ce que ses disciples lui ont prêté. Mais il faut bien avouer qu'en certains cas il a tout disposé pour que ses disciples le disent en son nom.

Est-il si téméraire de penser que ce que le platonisme nous enseigne de plus précieux, c'est, par delà sa vision du monde, de mettre à distance toute structure, de creuser les contradictions que recèle tout immédiatisme et toute évidence, même intelligible ? Les vérités positives que contient l'œuvre de Platon sont partielles et révisibles. Ce qui ne passe point, c'est l'approfondissement de la négativité, la convergence de la critique du savoir et de la nuit des spirituels. En ce sens, Platon professe une philosophie qui ne se donne pas pour une science supérieure (perpétuellement mise en échec), mais pour la conscience critique dont toute science a besoin afin de ne pas s'abîmer dans ses certitudes.

Il reste que, si la synthèse des pages 517 à 525 nous laisse un peu sur notre faim, ce travail considérable a le mérite de soulever les questions les plus décisives et d'assumer jusqu'au bout la responsabilité de ses options. Il ne pourra être ignoré d'aucun platonisant et il rendra grand service aux néo-platonisants. Car il faut avoir une rare puissance intellectuelle pour restaurer aussi vigoureusement la grande tradition des commentateurs.

Institut Catholique de Paris

La philosophie analytique de la religion : contribution canadienne 1970-1975

Benoît Garceau

Volume 2, numéro 2, octobre 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203035ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203035ar>

[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

Garceau, B. (1975). La philosophie analytique de la religion : contribution canadienne 1970-1975. *Philosophiques*, 2 (2), 301–339.
<https://doi.org/10.7202/203035ar>

BULLETIN

LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE DE LA RELIGION : CONTRIBUTION CANADIENNE 1970-1975

par Benoît Garceau

L'un des domaines où la production a été le plus abondant chez les philosophes canadiens d'expression anglaise, au cours des cinq dernières années, est celui de la philosophie de la religion. Il m'a semblé pouvoir rendre service au lecteur de *Philosophiques* en tentant de lui présenter un bilan critique de cette production. Je limiterai mon analyse aux ouvrages des philosophes qui exercent présentement leur activité dans une université canadienne et qui, de façon plus ou moins directe, s'inscrivent dans la tradition analytique.

L'examen de ces ouvrages appelle quelques remarques préliminaires. Depuis un quart de siècle, la philosophie analytique de la religion est aux prises avec deux problèmes principaux : celui du rapport entre la philosophie et la religion et celui du statut logique des énoncés de foi. Ces problèmes ne sont pas nouveaux, mais dans la philosophie analytique une façon nouvelle de les poser et de les discuter a pris forme. Pour la comprendre, il me paraît indispensable de rappeler deux événements qui l'ont profondément déterminée : la révolution opérée à l'intérieur de la philosophie analytique par l'œuvre du second Wittgenstein et le débat introduit par A. Flew sur la falsifiabilité des énoncés de foi.¹

On reconnaît généralement à Wittgenstein d'avoir inspiré les deux périodes de la philosophie analytique : l'empirisme (ou positivisme) logique, par son *Tractatus* et l'analyse conceptuelle,

1. On trouvera une bonne introduction à ces problèmes dans N. O. SCHEDLER, *Philosophy of Religion. Contemporary Perspectives*, New York, Macmillan, 1974, pp. 219-250.

par ses *Philosophical Investigations*. Remarquons tout de suite que la coupure entre les deux périodes n'a pas été totale ; une même conception de la philosophie, comme clarification du discours plutôt qu'ensemble de thèses rivalisant avec celles de la science, comme activité plutôt que théorie, comme analyse du sens plutôt que synthèse métaphysique, en a assuré la continuité. Ce qui a changé, à l'intérieur de la philosophie analytique, c'est la théorie du langage et le critère du sens à partir desquels on a pratiqué l'analyse du discours.

Le positivisme logique se servait d'une théorie atomistique du langage, selon laquelle celui-ci est fait de propositions décomposables en propositions élémentaires dont les termes ne font que rapporter des données de l'expérience sensible. S'appuyant sur cette théorie réductionniste, il se donnait un critère fort simple permettant de filtrer les propositions-dotées de sens. C'est le célèbre critère de vérifiabilité, dont on s'est servi, surtout chez les disciples d'A. J. Ayer, comme d'un bulldozer pour déraciner toute irruption de la métaphysique dans le langage. Une proposition n'a de sens, selon ce principe, que si elle est empiriquement vérifiable, à moins qu'elle ne soit analytique. Hors les propositions analytiques, qui ne disent rien du monde et ne font que préciser l'usage à faire de certains termes, et les propositions empiriques, que l'on peut vérifier en se rapportant aux faits d'expérience, il n'y a que des pseudo-propositions, « insensées », « émotives », « non-sens ». C'est notamment le cas des énoncés métaphysiques et religieux. Le positivisme logique ne les accusait pas d'erreur ; il les excluait simplement de l'ordre des propositions sensées, seules susceptibles d'être vraies.

Le second Wittgenstein² a introduit une autre théorie du

2. Puisque le présent bulletin a pour objet la contribution canadienne à la philosophie analytique de la religion, je me permets de mentionner ici l'excellente étude de Jacques POULAIN, de l'Université de Montréal, *Le mysticisme du Tractatus Logico-Philosophicus et la situation paradoxale des propositions religieuses*, dans *La recherche en philosophie et en théologie*, ouvrage collectif édité par D. Dubarle, Paris, Cerf, 1970, pp. 75-155, de même que son ouvrage important *Logique et Religion*. L'atomisme logique de Wittgenstein et la possibilité des propositions religieuses ; Paris, La Haye, Mouton, 1973. La philosophie analytique de la religion a également fait l'objet de la thèse de Pierre Lucier, *Empirisme logique et langage religieux*. Trois approches anglo-saxonnes contemporaines : R.B. Braithwaite, R.M. Hare, I.T. Ramsey, Lille, 1975, 2 vol. 828 p. en voie d'édition chez Desclée-Bellarmin.

langage, appelée *contextuelle*, qui a paru à plusieurs analystes réhabiliter le langage religieux et rendre possible, pour la première fois, une véritable philosophie de la religion. Aux yeux de ces analystes de la deuxième génération, l'erreur du positivisme logique a été de s'intéresser à la seule fonction déclarative du langage, celle qui caractérise le discours scientifique, et de prescrire à partir de ce modèle les règles auxquelles toute proposition doit se plier pour avoir un sens. Il a oublié que le langage a d'autres fonctions, outre celle de constater un fait. Le commandement, la prière, le souhait, la promesse, sont des formes linguistiques et on ne peut nier qu'elles soient intelligibles. Ce qui fait le sens d'un mot ou d'un énoncé, c'est donc l'*emploi* qu'on en fait et chercher à comprendre ce sens c'est s'obliger à dévoiler les règles qui régissent leur emploi dans tel ou tel contexte de l'activité humaine.

À partir de cette théorie du langage, plusieurs analystes ont cru que la philosophie de la religion était enfin devenue possible, à condition de la limiter à la pure description des façons diverses de se servir du langage dans le contexte religieux, et à condition également que celui qui entreprend cette description connaisse par expérience le jeu du langage de la religion. L'adoption de ce point de vue n'était pas sans soulever un problème grave : celui du rapport entre la philosophie et la foi. La pure description du langage religieux n'oblige-t-elle pas le philosophe à renoncer à sa neutralité ? S'il doit en effet s'interdire de juger à partir de critères universels de la validité des expressions et des énoncés de la foi, pour limiter son travail à clarifier le sens de ces expressions et de ces énoncés dans la vie du croyant, n'adopte-t-il pas une position irrémédiablement fidéiste ? Ne se condamne-t-il pas à entretenir une philosophie marquée par une sorte de provincialisme rationnel, qu'il pourra bien continuer d'appeler une philosophie de la religion, qui ne sera rien d'autre cependant qu'une philosophie religieuse ou une théologie, partie de la foi et visant à en élucider le sens ?

Pour assurer la neutralité et l'autonomie de la raison dans l'analyse de la religion, la stratégie de plusieurs analystes a consisté à montrer que l'abandon du positivisme logique n'impliquait pas le rejet du principe de vérifiabilité. Tout en reconnaissant qu'il ne vaut plus comme règle universelle de sens, du

fait que le langage sert à autre chose qu'à constater des faits, ils ont soutenu qu'il demeure le principe auquel on ne peut se soustraire pour juger si une phrase a une valeur cognitive, c'est-à-dire si elle traduit une prétention au savoir et non un pur état affectif, et si elle peut dès lors être légitimement considérée comme candidate à la vérité ou à l'erreur.³

Le problème du statut logique des énoncés de foi, deuxième problème capital dans la philosophie analytique de la religion, vient en grande partie de l'adoption de cette stratégie. Il reçut sa première formulation lors d'une discussion entre chrétiens et agnostiques, à l'*Oxford University Socratic Club*, en 1952.⁴ Dans un court exposé, A. Flew mettait les théologiens au défi de montrer qu'un énoncé sur Dieu puisse réellement affirmer quelque chose. Il n'y réussira pas, prescrivait Flew, tant qu'il n'aura pas défini de quelle manière cet énoncé pourrait être falsifié. Car un énoncé qui ne nie rien, écrivait-il, n'affirme rien, et si l'on ne peut rien concevoir qui réfute cet énoncé, il faut reconnaître qu'il ne constitue pas, malgré ses apparences, une véritable proposition. Bref, un énoncé théologique, s'il ne passe pas le test de la *falsifiabilité*, ne peut pas être tenu pour une proposition ayant une valeur cognitive, et par conséquent ne peut être admis comme candidat à la vérité.⁵

3. Voir BLACKSTONE, W. T. *The Problem of Religious Knowledge. The Impact of Philosophical Analysis and the Question of Religious Knowledge*, Prentice-Hall, Englewood-Cliffs, N.J., 1963, surtout c. 8.

4. D'abord publiée dans *The Socratic*, V, Oxford, Basil Blackwell, 1952, cette discussion fut ensuite éditée avec d'autres études dans A. FLEW et A. MACINTYRE, *New Essays in Philosophical Theology*, London, SCM Press, 1955, sous le titre « Theology and Falsification », pp. 96-130.

5. *Essays in Theological Philosophy*, p. 98. À noter que le critère de falsifiabilité fut d'abord proposé en 1934 par Karl POPPER, *Logik der Forschung*, comme critère de démarcation entre ce qui est *scientifique* et ce qui ne l'est pas. Popper s'est toujours élevé contre l'emploi par les analystes du critère de falsifiabilité comme critère de sens. Voir sa réponse récente à ses critiques, dans *The Philosophy of Karl Popper*, ed. by P. A. Schilpp, The Library of Living Philosophers, Vol. XIV, Open Court Publishing Co., La Salle, Ill., 1974, Book II, pp. 965 ss. Chez Flew, le critère de falsifiabilité n'est ni un critère de sens, ni le critère de démarcation entre la science et la pseudoscience, mais le critère des énoncés ayant une valeur cognitive. Ce qui, à mon avis, constitue une manœuvre habile pour retenir l'essentiel de l'empirisme logique dans la pratique de l'analyse conceptuelle.

Le défi de Flew a suscité chez les analystes une activité fébrile, un véritable « *theological flu* » impossible à enrayer.⁶ Pour défendre la validité des énoncés de foi, les théologiens et les philosophes ont eu recours à trois stratégies différentes, qu'il est bon de se rappeler en lisant les travaux de nos analystes canadiens, qui se définissent à peu près tous par rapport à ce défi. Une première stratégie consistait à refuser le critère de falsifiabilité, en disant qu'on ne peut l'appliquer aux énoncés théologiques qu'en violant leur intégrité, en les forçant à être jugés d'après un critère qui ne vaut que pour les énoncés de sciences empiriques. Une deuxième stratégie fut celle des théologiens de gauche (R. M. Hare, J.J.C. Smart, R. F. Holland, T. McPherson, R. B. Braithwaite, R. Hepburn, A. MacIntyre), ceux que Blackstone qualifie de *positivistes chrétiens*,⁷ qui admettent le critère de falsifiabilité et reconnaissent que les énoncés théologiques ne répondent pas à ses exigences et doivent être tenus pour l'expression non pas d'un savoir, mais d'une attitude, d'un engagement, d'un point de vue. La troisième stratégie, celle des théologiens de droite (J. M. Crombie, B. Mitchell, J. Hick), a consisté à admettre le critère de falsifiabilité et à soutenir que les énoncés théologiques sont en principe falsifiables et qu'il faut par conséquent leur reconnaître une valeur cognitive et un contenu empirique.

Les travaux que nous allons analyser développent l'une ou l'autre de ces positions. Ceux de K. Nielsen reprennent et précisent la stratégie d'A. Flew : celle du pratiquant de l'analyse conceptuelle qui ne renonce pas tout à fait à l'empirisme logique et à son critère de vérifiabilité et qui à sa lumière s'applique à montrer l'inintelligibilité du langage religieux. Les travaux de T. Penelhum exposent ensuite un point de vue assez voisin de celui des théologiens de la droite, celui de J. Hick notamment, avec un effort tout à fait nouveau cependant pour préserver jusqu'au bout la neutralité de la raison philosophique dans l'analyse de la religion. Disons tout de suite que dans la production canadienne analytique de la religion, on ne trouve aucun représentant de la théologie de gauche, probablement parce que la fragilité

6. Voir N. O. SCHEDLER, *loc. cit.*, p. 230.

7. Voir W. T. BLACKSTONE, *loc. cit.*, p. 66.

de cette position en a bientôt fait une thèse indéfendable. L'ouvrage d'A. McKinnon développe de façon originale le point de vue du philosophe qui refuse de soumettre le langage de la foi à la critériologie falsificationiste et cherche à comprendre le sens de ce langage à partir de son propre contexte.⁸ Nous mentionnons enfin l'étude de J. King-Farlow qui, bien qu'elle ne constitue pas une contribution à la philosophie proprement analytique de la religion, indique cependant une nouvelle attitude, suggérée par le fallibilisme popperien, devant le débat sur le statut logique des énoncés de foi.

1. K. Nielsen et la défense de l'athéisme

Les nombreux travaux de K. Nielsen en philosophie de la religion⁹ sont l'œuvre d'un philosophe engagé. Démontrer par les ressources de l'analyse conceptuelle l'absurdité de la religion,

8. Il m'a fallu à regret omettre la contribution de D. EVANS à la philosophie analytique de la religion. Son ouvrage *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Reference to the Christian use of Language about God as Creator*, London, SCM Press, 1963, 293 pp., déborde les cadres de ce bulletin. Jean LADRIÈRE en a donné un excellent résumé dans « Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans », dans *Tijdschrift van Filosofie* (Leuven), 28 (1966), reproduit dans *L'Articulation du Sens. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Aubier — Cerf — Delachaux et Nestlé — Desclée de B., 1970, pp. 91-139. Par ailleurs, l'ouvrage d'Evans, *Religion and Morality*, annoncé par la collection *Philosophy of Religion Series*, éditée par J. Hick chez Macmillan de Londres, n'était pas sorti des presses au moment de la rédaction de ce bulletin. L'œuvre d'Evans consiste à explorer dans l'esprit de la théorie contextuelle du sens et surtout de la théorie du langage performatif d'Austin les différents aspects du langage religieux. Parmi ses contributions récentes : « Faith and Belief », in *Religious Studies*, 10 (1974), 1-19, 199-212 ; « Preller's Analogy of Being », in *New Scholasticism*, 45 (1971), 1-37 ; *A Reply to Flew's 'The Presumption of Atheism'*, in *Can. J. of Phil.*, 2 (1972), 47-50 ; « Differences between Scientific and Religious Assertions », in N. O. Schedler, *Philosophy of Religion. Contemporary Perspectives*, N.Y., Macmillan, 1974, 305-327.

9. Outre les trois volumes analysés ici, *Contemporary Critiques of Religion*, London, Macmillan, « Philosophy of Religion Series », ed. by J. Hick, 1971, 163 p. ; *Ethics without God*, London, Pemberton Books, 1972, 103 p. ; *Scepticism*, « New Studies in the Philosophy of Religion », ed. by W. D. Hudson, London, Macmillan, 1973, NIELSEN a publié une quarantaine d'articles en philosophie de la religion. On trouvera la mention des plus importants dans *Contemporary Critiques*, pp. 157-158. Notons son premier ouvrage, *Reason and Practice. A Modern Introduction to Philosophy*, N.Y., Harper and Row, 1971, 534 p. La troisième partie est consacrée à l'analyse du discours de la religion, pp. 135-227.

expliquer ensuite le fait de la persistance chez l'homme de la croyance en Dieu, travailler enfin à l'affranchir de son besoin de religion, voilà le programme dans lequel s'inscrivent ses critiques répétées du langage de la foi.¹⁰ Est-ce à dire que la philosophie analytique se transforme chez lui en outil logique au service d'une idéologie ? Certains aveux de Nielsen peuvent donner à le penser, par exemple lorsqu'il confesse que l'athéisme a été chez lui une conviction très ancienne qui a survécu aux changements d'orientation de sa philosophie.¹¹ C'est cependant à sa thèse souvent formulée sur le rapport entre l'analyse conceptuelle et l'idéologie qu'il faut se reporter pour voir comment il espère assurer à la philosophie le pouvoir de critiquer la religion sans s'asservir à la justification rationnelle d'une autre idéologie.¹² Pour Nielsen, en effet, l'analyse conceptuelle est idéologiquement neutre et elle ne l'est pas. Elle est idéologiquement neutre, en ce sens qu'elle trouve en elle seule la norme de sa réussite, indépendamment de tout présupposé idéologique, de toute conception métaphysique préalable du monde. Elle n'est cependant pas idéologiquement neutre si l'on entend par là qu'elle doit limiter sa tâche à la pure description des jeux du langage, comme le réclament certains disciples du second Wittgenstein. À l'analyse conceptuelle il revient également, pour Nielsen, de juger de la rationalité de telle ou telle croyance, de déterminer par conséquent la légitimité de telle ou telle idéologie. La philosophie consent à se faire servante de l'idéologie, pourrions-nous dire en paraphrasant Kant, dans la mesure où elle consent à précéder la gracieuse dame avec sa torche et non à marcher à sa suite en portant sa traîne.

On comprend dès lors qu'il ne faille pas chercher dans *Contemporary Critiques of Religion* un examen détaché des

10. Voir le texte où cet engagement se trouve défini de la façon la plus claire, *Religion and Commitment*, d'abord publié dans *Religious Language and Knowledge*, ed. R. H. Ayers and W. T. Blackstone, Athens, Ga., University of Georgia Press, 1971, et reproduit dans N. O. Schedler, *Philosophy of Religion. Contemporary Perspectives*, N.Y., Macmillan, 1974, pp. 387-407.

11. *Religion and Commitment*, p. 389.

12. Nielsen s'applique à plusieurs reprises à préciser le sens de cette neutralité de la philosophie. Par exemple, *Contemporary Critiques*, p. 10 ; « In Defense of Atheism », in N. O. Schedler, *Philosophy of Religion*, pp. 274-275 ; *Reason and Practice*, p. 397.

principales critiques récentes de la religion. D'abord le but de Nielsen n'est pas de décrire, mais d'arbitrer, de juger si la religion — c'est-à-dire le christianisme, le judaïsme et l'islamisme, qu'il ne tient pas pour des religions supérieures mais pour les seules devant lesquelles il y ait concrètement une décision à prendre — est encore viable après les critiques contemporaines auxquelles elle a été soumise ou si plutôt ses droits n'ont pas été par elles totalement ruinés (p. 11). Puis il a seulement en vue ce que j'appellerais les critiques de la *validité* de la religion, mettant entre parenthèses les critiques de sa *genèse*. Je m'explique. Nielsen partage la conviction de tous ceux qui, à la suite de Feuerbach, Marx et Freud, croient que les sceptiques du temps des lumières ont définitivement montré la fausseté de la religion et se donnent pour tâche d'expliquer la persistance de la foi religieuse par les besoins psychiques et sociaux inconscients. C'est la conviction des critiques de la *genèse* de la religion. Mais Nielsen refuse à bon droit de fonder sur cette conviction sa critique radicale de la religion. Ce serait ignorer qu'il y a des intellectuels pour qui la religion est intelligible et vraie et à qui les critiques de l'*Aufklärung* paraissent lestées de préjugés injustifiables (p. 1). Il importe donc, selon Nielsen, de mettre entre parenthèses pour un moment la critique de la genèse de la religion et de prendre en mains la critique de sa validité. Ce qui veut dire, puisque c'est un analyste qui ramasse ses outils et s'apprête à se mettre au travail, prélever sur la religion concrète le concept de « Dieu », mettre au jour les principaux arguments développés dans la philosophie analytique pour l'inintelligibilité et l'incohérence de ce concept, puis, en tenant compte des répliques qu'ils ont suscitées, raffiner ces arguments et en arriver à montrer la rationalité — et par conséquent le triomphe — de certaines critiques cruciales de la religion.¹³ Il s'agit donc d'une stratégie qui vise à immuniser la critique de la religion contre toute critique, et si l'on ne craignait pas de compliquer une expression lancée jadis par Guittou, on pourrait lui donner le titre de critique de la critique de la critique de la religion.

Cette stratégie se déploie en trois étapes. La première (chapitres 2, 3, 4) consiste à examiner la critique empiriste de la

13. « I shall try to show that there are crucial contemporary critiques of religion which rest on no mythology » (p. 6).

religion, telle qu'elle fut formulée par l'empirisme logique, à regarder ensuite les attaques auxquelles elle a été soumise, afin de déterminer ce qui de cette critique empiriste résiste à la critique et demeure valable. La thèse de Nielsen est assez claire : l'empirisme logique est mort, il n'est plus possible de professer raisonnablement son dogme fondamental, le célèbre critère de sens suivant lequel, outre les propositions analytiques, seules les propositions vérifiables en principe ont un sens ; mais la critique de la religion issue de l'empirisme logique demeure vivante et conserve sa force corrosive. Pourquoi le critère de sens de l'empirisme logique est-il intenable ? Avec beaucoup de finesse à mon avis, Nielsen expose les raisons de ce verdict (pp. 32-37). Je retiens les trois principales : d'abord le sens est logiquement préalable à la vérification, car comment peut-on vérifier un énoncé dont on ignore le sens ; en outre, ce qui est sensé ou insensé c'est la phrase (*sentence*), tandis que ce qui est vrai ou faux c'est la proposition (*statement*), de sorte qu'il peut y avoir sens sans vérification ; enfin tout empiriste reconnaît que le critère de vérifiabilité est trop étroit, qu'il y a une foule d'énoncés non vérifiables (ex. : tout livre contient des fautes d'impression) qui sont pourtant dotés de sens (pp. 32-33). Que reste-t-il alors de la critique empiriste de la religion lorsqu'on la dépouille ainsi de son dogme fondamental ? Il lui reste, d'après Nielsen, de montrer, indépendamment de tout dogme préalable, le défaut inhérent à tout énoncé sur Dieu : celui de ne se prêter à aucune vérification empirique (*experiential confirmation or disconfirmation*) (p. 40). Un énoncé sur Dieu, si évocateur soit-il, ne constitue jamais une affirmation authentique et on ne peut jamais lui reconnaître un droit à la vérité parce qu'il n'est jamais possible d'indiquer quels faits ou quels événements pourraient le confirmer ou le réfuter (pp. 39-40).

Ce verdict de Nielsen sur la critique empiriste de la religion, et en particulier sur le triomphe décisif de l'attaque de Flew, aucune des objections dont elle a été l'objet, ni celle d'E. L. Mascall (pp. 40-54), ni celles d'A. Platinga (55-71 et de J. Hick (71-74), ne réussissent à l'ébranler. Il faut dire que Nielsen exécute parfois sommairement ses adversaires. La critique empiriste de la religion passe, selon lui, avec succès le test de ses examinateurs. On peut la revendiquer sans crainte des objections

qu'elle provoque (p. 92), en étant certain qu'elle ne s'appuie pas nécessairement à une théorie métaphysique du langage et de son rapport au réel (p. 82), et renforcé dans la conviction que le sécularisme n'est pas une conception du monde moins profonde que celle offerte par la religion ou la métaphysique, qu'il a même l'avantage de libérer du besoin de répondre à des questions qui pour le moins semblent absolument insolubles (p. 45).

La deuxième étape de la stratégie (chapitre 5) consiste pour Nielsen à retirer aux analystes croyants leur dernier recours : celui de se réclamer du second Wittgenstein pour soutenir que le langage de la foi est autonome, qu'il doit être compris seulement à partir de ses propres règles et de ses propres mouvements, et qu'il doit par conséquent être soustrait à la critique empiriste de la religion. Ce geste de ceux que Nielsen appelle les « fidéistes Wittgensteiniens » en fait à ses yeux une victime facile et il faut dire qu'il a très bien vu la vulnérabilité de cette forme d'apologie de la religion. C'est peut-être sa contribution la plus importante à la philosophie analytique d'avoir mis au jour les implications du relativisme conceptuel des *Philosophical Investigations*. L'apologète qui s'en sert pour immuniser le jeu du langage propre à la religion contre toute critique empiriste ne se rend pas compte qu'il prépare en fait la destruction définitive du discours religieux (p. 103). Car si le relativisme conceptuel est vrai, s'il est vrai que l'on est toujours conceptuellement pré-déterminé par son contexte linguistique, il faut alors refuser à toute affirmation de la foi un droit quelconque à l'universel. Admettre en même temps le relativisme conceptuel et la vérité des énoncés de la foi (comme le font Holland, Malcolm, Phillips) c'est embrasser l'irrationnel, car c'est prétendre qu'une croyance est vraie sans être plus vraie qu'une autre (p. 109). Nielsen n'a pas de difficulté à montrer que l'acceptation lucide du relativisme conceptuel ne peut qu'impliquer la critique la plus corrosive de la foi et conduire au scepticisme religieux.

Dans la troisième et dernière étape (chapitre 6), la critique de Nielsen se fait plus agressive. Il ne s'agit plus de soumettre les énoncés de la foi aux règles imposées par une philosophie toute faite, ni par conséquent de les juger inintelligibles à partir d'un critère général de sens, mais de montrer au théologien, à l'aide de la seule analyse logique, l'incohérence de ses concepts

(p. 114). Cette forme de critique de la religion, pratiquée avec brio par plusieurs analystes récents (J. N. Findlay, P. Edwards, B. A. Farrell, R. Hepburn, C. B. Martin, A. Flew), Nielsen cherche à montrer, dans ce chapitre intitulé « *On dining with theologians* », qu'elle résiste à la contre-critique. C'est dans ce chapitre, à mon avis, que l'analyse conceptuelle opérée par une raison qui se pense mesurée par rien, trahit le plus nettement son attache à une métaphysique, mieux à une ontologie.¹⁴ Nielsen redoute tant l'infiltration d'une ontologie dans son œuvre, qu'il ne peut admettre le besoin de clarifier et de critiquer celle dont il ne peut se passer. Quelle est cette ontologie ? Il l'a lui-même, dans un autre ouvrage, qualifiée de *reductive materialism* ; elle affirme que tout ce qui existe est corporel.¹⁵ Doublée d'une

-
14. Nielsen a exposé ses vues sur la métaphysique dans *Reason and Practice*, pp. 393-522. Il en distingue trois formes : a) la métaphysique comme effort systématique de connaissance *a priori* du monde (*ibid.*, p. 438). Cette métaphysique constitue pour Nielsen une ontologie, définitivement ruinée par l'empirisme logique (« Such ontologizing... is out. It is neither a reasonable nor even a coherent activity. I have argued for such dethronement of ontology. » *Ibid.*, p. 470). b) La métaphysique comme description de la structure actuelle de notre pensée du monde, remise en faveur parmi les analystes par Strawson. Cette métaphysique, souligne Nielsen (*ibid.*, p. 486), n'implique aucune ontologie ; c'est pour cela qu'elle ne met aucunement celui qui la pratique en conflit avec la critique empiriste. c) Enfin la métaphysique comme lecture unifiée de l'expérience (p. 487), comme spéculation contrôlée par la critique rationnelle (p. 517), comme idéologie (p. 521). Nielsen soutient que cette métaphysique est possible et désirable (p. 487), et il en développe une qu'il qualifie de *matérialiste* (p. 521). Je n'arrive pas à voir comment il puisse méconnaître que sa métaphysique implique une ontologie (« il n'y a d'être que l'être matériel »), une transgression du pur logique, pourtant combattue sans cesse par lui. C'est ce qui fait pour moi l'irrationnel de sa philosophie. — Notons en passant que Nielsen n'est pas à son meilleur lorsqu'il rapporte le langage des métaphysiciens. Ainsi dans *Contemporary Critiques*, il fait dire à Thomas d'Aquin que Dieu est « being as being entity itself » (p. 130). J'ignore si cette expression a un sens, mais je sais qu'elle se trouve nulle part chez Saint Thomas. Peut-être aurait-il fallu avouer, comme Teilhard le faisait avec bonhomie, que dans la plate-bande de la métaphysique, il se meut comme un éléphant, ou, comme disent les Anglais, « like a bull in a china shop ».
15. Cette métaphysique matérialiste se trouve développée au chapitre 29 de *Reason and Practice*, pp. 351-376. Voir également p. 521 : « How then should I characterize my ideology ? I would describe it as a form of socialist humanism with a materialist metaphysic as its metaphysical backdrop. It is materialist because it rejects all conceptions of deity, Nirvana, of spiritual or mental realities that are not characterizable in purely physical terms, including behavioral terms. »

noétique radicalement empiriste, qui ne reconnaît à la raison d'autre fonction que celle d'organiser les données de l'expérience en une langue bien faite, cette ontologie suffit déjà à imposer au croyant un défi qu'il ne pourra jamais relever et dont il est facile, sans même invoquer l'arsenal d'arguments invoqués en sa faveur, de proclamer le triomphe décisif. C'est seulement à partir de cette ontologie et de cette noétique, me semble-t-il, que Nielsen peut juger irréfutables les principaux arguments des analystes en faveur de l'incohérence du concept de « Dieu ». Ancrée à de tels présupposés, la critique n'a pas de peine à entériner l'athéisme, voire à l'armer de raisons, à lui apprendre par exemple que l'affirmation chrétienne « Dieu est amour » est insensée, puisque le mot « amour » attribué à une réalité incorporelle perd tout son sens (p. 128), et que le concept de « Dieu » est incohérent puisqu'il désigne un référent qu'il est impossible d'identifier empiriquement » (p. 134).¹⁶

En présentant ce livre, Nielsen disait avoir pour but, entre autres, de créer un dialogue entre croyants et sceptiques.¹⁷ Peut-on appeler dialogue ce réquisitoire contre la rationalité de la foi, où le fardeau de la preuve repose constamment sur le croyant et où les règles du jeu lui interdisent *a priori* la possibilité de toute preuve ? Le dialogue entre le croyant et l'incroyant ne doit-il pas confronter deux certitudes : celle de l'absurdité de l'existence sans Dieu, celle de l'absurdité de la croyance en Dieu ? Dans cette confrontation, admettons que le fardeau de la preuve incombe toujours au croyant, puisqu'il semble bien que l'on puisse s'habituer à vivre sans Dieu et trouver cela parfaitement raisonnable, tandis qu'on ne peut pas s'habituer à croire en Dieu. Pour écouter la preuve du croyant, l'incroyant ne doit-il pas consentir à douter un moment, non pas de la raison, mais du modèle de rationalité qu'il est tenté d'imposer à son partenaire ? Ne doit-il pas consentir à renoncer, pour un certain moment, non pas à être raisonnable, mais à vouloir à tout prix avoir raison ?

16. Nielsen revient souvent sur l'impossibilité de détecter ou d'identifier Dieu. Voir, entre autres, son article récent, « God and Postulated Entities », in *Southern Journal of Philosophy*, XII (1974), 225-230.

17. « It will be my aim, by taking certain responses of belief to unbelief, to create what in effect is a dialogue between believers and sceptics. » (*Ibid.*, p. 4).

Dans son deuxième ouvrage, *Scepticism*, Nielsen s'applique à définir l'attitude à laquelle conduit la critique contemporaine de la religion (c. 1) et à montrer qu'elle résiste aux essais d'analystes récents pour la surmonter (cc. 2-5). Qu'est-ce que le scepticisme en matière de religion ? C'est, soutient Nielsen (p. 4), l'attitude commune à l'athéisme et à l'agnosticisme. L'athée est celui qui rejette la croyance en Dieu parce qu'il croit qu'il est faux ou probablement faux qu'une telle réalité existe, ou parce qu'il croit que le concept de Dieu est si incohérent et si problématique qu'il est impossible d'affirmer de façon intelligible et justifiable qu'il soit vrai ou faux qu'une telle réalité existe, ou enfin parce qu'il croit que le mot « Dieu » désigne seulement une réalité mondaine. L'agnostique est porté à croire ce que croit l'athée, mais il est également enclin à croire le contraire et n'arrive pas à juger ce qu'il est le plus raisonnable de croire en ce domaine (*ibid.*). Le scepticisme contemporain, ajoute Nielsen (p. 6), comporte un aspect particulier par rapport au scepticisme traditionnel : il n'est pas tellement intéressé à la question de la *vérité* de la foi religieuse, mais seulement à la question plus fondamentale du *sens*. Il se fonde sur la conviction que le langage sur Dieu n'a pas de sens, qu'il est incompréhensible, incohérent, intelligible, et n'offre pas par conséquent une option raisonnable.

Défendre cette nouvelle forme de scepticisme, montrer qu'il résiste à la critique, voilà le but principal de cet ouvrage, qui n'apprend rien de neuf sur l'attitude de Nielsen devant la foi, ni sur la philosophie dont il se sert pour justifier ce qu'il appelle — d'une expression qui étonne de la part d'un penseur si soucieux de vouloir tout soumettre à la vérification empirique — la « *pervasive conviction among the intelligentsia that such religious beliefs are incoherent* » (p. 39). Trois critiques différentes du scepticisme sont examinées. En premier lieu, celle des fidéistes Wittgensteiniens, que Nielsen pourchasse dans chacun de ses ouvrages, représentés ici par P. L. Holmer et D. Z. Phillips (c. 2), qui tiennent pour faussée toute critique qui impose à la religion des critères d'intelligibilité et de vérité empruntés à une autre forme d'existence. Nielsen n'a pas de peine à montrer encore une fois que ce fidéisme est intenable puisqu'il condamne à tenir pour impossible *a priori* toute appréciation rationnelle des diverses

formes de l'existence humaine. Puis vient la contre-critique de ceux qui, tel Mavrodes, en appellent à l'expérience de Dieu. Nielsen admet que s'il y a des hommes qui ont réellement cette expérience de Dieu, il s'ensuit que le concept de Dieu n'est pas incohérent et que le scepticisme se trouve ruiné (p. 42). Mais il n'est pas possible, à ses yeux, de reconnaître à l'expérience de Dieu un droit à la vérité, pour la simple raison que par définition Dieu est une réalité infinie et transcendante et que seule la réalité finie peut en principe être objet d'expérience (p. 47). On voit que le fardeau imposé au croyant par le nouveau scepticisme est déraisonnable : il lui demande l'impossible : adopter une ontologie matérialiste et une noétique empiriste et confesser en même temps l'existence de Dieu. On ne s'étonnera donc pas qu'il juge également inefficaces les essais pourtant remarquables de N. Smart, D. Evans, G. Kaufman, I. T. Ramsey, pour décrire l'expérience religieuse et pour montrer qu'en elle seule le langage de la foi tire son sens (c. 4).

Il ne reste plus à Nielsen qu'à comparer le scepticisme qu'il défend à celui de certains philosophes actuels (N. R. Hanson, S. Hook, W. I. Matson, E. Nagel, M. Scriven), pour qui les énoncés de la foi ne manquent ni de sens ni de cohérence mais sont sans fondement et doivent être rejetés (c. 5). Leur attitude s'explique, pense Nielsen, par l'anthropomorphisme de leur concept de Dieu. Lorsque la critique de la religion porte sur un Dieu représenté comme être fini, elle n'a pas de peine à soutenir que ce concept est intelligible mais sans fondement. Mais ce genre de critique ne rend pas justice à la religion, car le croyant réfléchi récuse un tel concept ; en outre, elle pèche par pétition de principe puisque ce qu'elle déclare sans fondement c'est autre chose que le concept religieux (p. 93). La critique pratiquée par Nielsen se veut innocente de cette faute, aussi prend-elle soin de ne jamais s'arrêter à une vue anthropomorphique de Dieu.

Le critique de la religion s'impose une dernière tâche avant de déclarer son travail fini : il lui faut montrer que le départ de Dieu n'a aucune importance pour la qualité de la vie morale, que ce qui apparaît au croyant comme le déclin de la sensibilité religieuse et n'est en fait que la certitude croissante de l'absurdité de la religion (p. 102) n'entraîne nullement la désorientation de

l'existence humaine (p. 100). C'est à cette tâche que s'attaque Nielsen dans un petit livre qui ne manque pas de virtuosité logique, *Ethics without God*.

Au début de la lecture de ce livre, je crus qu'il me serait possible, beaucoup plus que dans les précédents, de faire route avec l'auteur. Un discours sur l'éthique, me disais-je, a l'avantage de porter sur quelque chose de commun à tous, préalable à toute division idéologique : la recherche d'une raison de vivre. Ici, je l'espérais, on ne sera plus gêné par un modèle étroit de rationalité puisqu'il ne s'agit plus de juger de la cohérence du langage mais d'expliciter la logique de la vie. Une surprise me guettait : celle de constater qu'un analyste, pourtant si soucieux de toujours travailler avec des concepts clairs, si habile à dépister les moindres indices de « *muddle* », peut tolérer généreusement des notions restées implicites et confuses lorsqu'il déploie sa philosophie pratique. Qu'est-ce que la *morale* dont on soutient, à bon droit, la primauté par rapport à la religion ? Rien de bien précis, sinon un système de contrôle social inventé par l'homme pour protéger ses intérêts.¹⁸ Qu'est-ce que l'idée du *bien*, qu'on affirme, à bon droit encore, indépendante de l'affirmation de Dieu ? Est bon, semble-t-il, tout ce qui peut être source de bonheur (p. 56). Qu'est-ce que le *bonheur* dans la recherche duquel on voit, à bon droit toujours, le ressort de la vie morale ? Ce que tout le monde désire, bien sûr, c'est-à-dire la libération de la souffrance et la satisfaction d'un ensemble de besoins fondamentaux de la vie (p. 53).

C'est avec ces concepts à peine dégrossis, que Nielsen se met à défendre trois thèses, toutes visant à couper le lien ombilical de la moralité avec la religion. La première consiste à montrer l'erreur du croyant qui voit dans la volonté de Dieu le critère dernier de la moralité (c. 1). Pour se soumettre à la volonté de Dieu, soutient Nielsen, le croyant doit estimer Dieu parfaitement bon. Mais il ne peut estimer Dieu parfaitement bon sans au préalable comprendre ce que c'est qu'être bon. La proposition « Dieu est bon », qu'elle soit synthétique ou, ce qui est plus vraisemblable, analytique, n'est possible qu'à celui qui déjà,

18. Voir *Reason and Practice*, p. 308.

indépendamment de sa connaissance de Dieu, possède une idée du bien. Cela suffit à démontrer, toujours selon Nielsen, non seulement que la morale est indépendante de la religion, mais qu'elle en est le nécessaire fondement (pp. 7-14).

Je ne contesterai sûrement pas que l'idée du bien soit logiquement préalable à l'affirmation de la bonté de Dieu, comme d'ailleurs l'idée d'être est logiquement préalable à l'affirmation de l'existence de Dieu, et je trouve dommage que Nielsen ne le reconnaisse pas, car, à y penser, on comprend qu'aucune affirmation de l'existence ou de l'inexistence de Dieu n'est tout à fait libre d'une ontologie. Ce que je contesterai, c'est la façon de poser le problème du rapport entre religion et moralité, viciée au départ par des notions confuses, mais surtout par l'absence d'une distinction indispensable à l'intérieur de la réalité concrète d'une religion (judaïsme, christianisme, islamisme) entre la foi et la religion elle-même.¹⁹ Autant la vie morale est indépendante de la religion, autant elle est impensable sans une foi, sans l'adhésion à une raison de vivre, à une idée de l'homme à réaliser : que je veuille la tirer de moi seul ou que j'accepte à son sujet de me laisser enseigner par le Créateur.

La seconde thèse de *Ethics without God* consiste à dire que la morale, pour être authentique et adéquate, n'a pas besoin de Dieu (c. 2). On peut être porté à croire que sans Dieu la vie humaine n'a pas de *but*, mais « ne pas avoir de but », écrit Nielsen, a un double sens : ne pas être soumis à une fin et ne pas avoir de raison de vivre. L'homme en tant qu'homme, souligne-t-il, n'a pas de but, si l'on entend par but une fin qui lui serait imposée par la nature. Penser que l'homme est fait pour quelque chose c'est offenser sa dignité, le ravalier au rang des choses. Cela ne veut cependant pas dire que l'homme soit sans but, au sens de raison de vivre (38-41). Qu'il n'y ait pas de but *de* la vie, affirme Nielsen, n'implique pas qu'il n'y ait pas de but *dans* la

19. Voir sur ce point P. RICCEUR, « Sciences humaines et conditionnements de la foi », in *Semaine des intellectuels catholiques*, 1965, p. 139 ss ; M.-D. CHENU, « Foi et Religion », in *Les Études philosophiques*, 21 (1966), 357-369.

vie.²⁰ On voit l'humanisme pour lequel Nielsen opte résolument : l'homme est quelque chose à dépasser²¹, — *something to be surpassed* ; parce qu'il est sans raison, il est seul responsable de ses raisons de vivre. Admettre une prétendue fin de l'homme, ce serait renoncer à la vue scientifique du monde (p. 40). Ne faudrait-il pas, comme Sartre, avouer la vraie raison : il n'y a pas de nature humaine parce qu'il n'y a pas de Dieu pour la penser. Mais c'est gênant de faire cet aveu, car on n'est pas loin d'admettre qu'on se meut dans un cercle dans lequel on peut certes sauter mais sans pouvoir jamais en sortir. Car n'affirme-t-on pas qu'il n'y a pas de Dieu parce que le monde et l'homme dans le monde sont tels que rien ne permet de le penser ?

Comme troisième et dernière thèse, Nielsen fait l'apologie de l'éthique de l'humanisme athée, dont la qualité n'est pas inférieure, à ses yeux, à celle des éthiques religieuses (c. 3). Il s'agit d'un chapitre plutôt faible où Nielsen essaie de montrer que l'humanisme athée offre un modèle d'existence qui conjugue la recherche du bonheur et le souci de soulager la souffrance, qui retient, pourrait-on dire, tout ce qu'il y a de positif dans l'éthique chrétienne en l'affranchissant de ce qui constitue le crucifiement de l'intellect : croire que nous sommes créatures de Dieu (p. 60). À comparer ainsi, comme le fait Nielsen, le christianisme ou le judaïsme comme réalités sociologiques séculaires, avec une réalité à venir — l'éthique humaniste — ne se donne-t-il pas un moyen facile d'avoir raison ? C'est un procédé qui étonne de la part d'un empiriste. Lorsqu'il dit, par exemple, que devant la souffrance humaine seul le croyant cherche à la justifier tandis que l'humaniste lui la combat avec courage et dignité, n'a-t-il pas donné congé au principe de falsifiabilité ? On a beau ne pas reculer devant le blasphème, peut-on sincèrement oublier que le fondateur de la religion chrétienne n'a jamais tenté d'expliquer le mal et en a résolument assumé les conséquences, sans attendre de les avoir parfaitement calculées ?

20. « People who claim that if God is dead nothing matters constantly conclude that there can be no purpose *in* life because there is no purpose *of* life... » *Ethics without God*, pp. 40-41. Voir également *Reason and Practice*, p. 255. « Man need not be made for a purpose in order for life to have a purpose and a point. »

21. Voir *Reason and Practice*, p. 271.

Le dernier chapitre d'*Ethics without God* est un petit essai de casuistique utilitariste, fort révélateur, à mon avis, de la myopie de l'éthique professée par Nielsen. La morale utilitariste — la seule sans doute possible à un matérialiste conséquent — prescrit de choisir dans les différentes situations le genre d'action qui entraîne le moins de souffrance et le plus de bonheur pour tous (p. 77). Il peut lui arriver de contredire le bon sens, de prescrire par exemple le meurtre d'un innocent pour éviter la souffrance d'un plus grand nombre. Qui se fera le juge des choix à faire dans chaque cas ? La conscience individuelle ? Il ne semble pas. Le meilleur juge de chaque situation sera le mieux équipé pour prévoir toutes les conséquences de chaque geste humain. Ne sommes-nous pas devant une éthique qui a besoin de s'appuyer sur l'autorité d'un parti ou d'un Fuehrer, d'un philosophe ou d'un technocrate ? Nielsen avoue dans sa Préface que son épouse n'est pas d'accord avec la direction prise par ce dernier chapitre. Elle exprime à mon avis le simple bon sens.

On me permettra, au terme de cette analyse des trois livres de Nielsen, d'exprimer un regret. Son œuvre se présente comme la reprise de la critique de l'époque des lumières. Il veut s'assurer, avant de s'occuper de critiquer la *genèse* de la religion, c'est-à-dire avant de s'apprêter à décomposer la religion pour l'expliquer, que la critique de sa *validité* est achevée, qu'elle résiste à toute contre-critique. Je regrette cependant que Nielsen n'accorde aucune attention aux raisons qu'avait Hegel contre la critique de l'*Aufklärung* dans laquelle il a vu un échec monumental. Qu'on le veuille ou non, Hegel a adressé aux rationalistes un défi qui n'est pas moins sérieux que celui de Flew aux théologiens : celui de prouver qu'une critique de la pure *validité* de la religion, c'est-à-dire une critique qui ne se donne pas pour norme le contenu même de la religion, puisse éviter de réduire ce contenu aux préjugés de l'entendement. C'est trop facile, me semble-t-il, d'aller de Kant à Marx, sans passer par Hegel. C'est en tout cas rater l'occasion de comprendre que la pensée philosophique s'impose, à certains moments, de développer une ontologie. C'est prendre le risque également de ne jamais rencontrer le vrai Marx.

2. T. Penelhum et la neutralité de la philosophie de la religion

Avec les travaux de T. Penelhum²², la philosophie analytique déploie pour l'étude de la religion une autre possibilité : celle du maintien de la stricte neutralité.²³ En quoi consiste cette neutralité ? Elle est d'abord une règle méthodologique que le philosophe de la religion doit s'imposer : faire en sorte que son analyse soit indépendante de son attitude face à la vérité de la foi religieuse.²⁴ Il s'agit, au concret, de renoncer au fidéisme Wittgensteinien²⁵, de ne jamais immuniser le discours de la foi contre la critique en soutenant que le sens de ce discours n'est accessible qu'à celui qui s'engage à l'égard de sa vérité. Le point de vue de la neutralité consiste donc à ne pas présupposer la foi, à ne pas supposer que le sens de son discours soit inaccessible à l'incroyant, voire à ne pas exclure *a priori* que dans ce discours il puisse y avoir du non-sens ou de la contradiction.

Cette neutralité philosophique, adoptée au départ comme simple règle méthodologique, deviendra chez Penelhum, à mesure que se développera son analyse de la foi, la thèse capitale de sa philosophie de la religion et la distinguera non seulement du fidéisme Wittgensteinien mais aussi du scepticisme de certains analystes. Quelle sera cette thèse ? Celle de l'impuissance de la philosophie à juger de la vérité de la foi religieuse et à se faire l'arbitre entre la foi et l'incroyance. L'analyste peut montrer que la foi n'est pas irrationnelle, que les arguments invoqués pour prouver son inintelligibilité ou sa contradiction interne peuvent être réfutés, mais il ne peut pas décréter la foi si raisonnable que

22. *Religion and Rationality. An Introduction to the Philosophy of Religion*, N.Y., Random House, 1971, 392 p. ; *Problems of Religious Knowledge*, London, Macmillan, « Philosophy of Religion Series », ed. by J. Hick, 1971, 186 p. ; *Survival and Disembodied Existence*, London, Routledge and Kegan Paul, « Studies in Philosophical Psychology », ed. by R. F. Holland, 1970, 111 p.

23. Penelhum développe cette thèse de la neutralité philosophique dans *Religion and Rationality*, p. XI, p. 202 ss ; p. 355, et dans *Problems of Religious Knowledge*, pp. 1-7 ; p. 119 ss.

24. *Problems of Religious Knowledge*, p. 2.

25. Dans « Logic and Theology », in *Canadian Journal of Theology*, 4 (1958), 255-265, Penelhum montre que si la philosophie analytique post-wittgensteinienne n'est plus essentiellement sceptique, comme l'était l'empirisme logique, le langage théologique n'est pas pour autant soustrait à sa critique.

l'incroyance serait absurde, ni prouver par conséquent que le scepticisme est sans raison et ne constitue pas une alternative rationnellement justifiable.

C'est à la défense de cette thèse qu'est consacré le premier ouvrage de Penelhum, *Religion and Rationality*. Dans la première des trois parties (cc. 1-15), il s'attaque à une tâche préliminaire : déblayer le terrain longtemps occupé par la théologie *naturelle*, qui représente pour la raison philosophique un rapport possible avec la foi — celui-là même que l'on identifie à l'œuvre de Thomas d'Aquin — et qu'il faut absolument réfuter pour rendre à la philosophie de la religion sa fonction purement analytique. Car le pratiquant de la théologie naturelle, du moins tel que Penelhum le comprend, se croit en mesure de démontrer certaines vérités de la foi — l'existence de Dieu, sa nature, son rapport avec le monde — et de poser le sceau de la rationalité sur l'ensemble du discours de la foi, c'est-à-dire de le décréter raisonnable au sens étroit de démontrable ou scientifiquement probable et de juger insensée ou contradictoire l'incroyance (p. 3).

Où réside pour Penelhum l'erreur de la théologie naturelle ? D'abord dans le fait qu'aucune de ses démonstrations de l'existence de Dieu ne résiste à la critique. La preuve ontologique repose sur une erreur conceptuelle sur l'existence qui ne peut jamais faire partie d'un concept, même celui de Dieu (p. 17) ; la preuve cosmologique des célèbres cinq voies de saint Thomas se réduit finalement à la preuve ontologique puisqu'elle affirme un être dont la nature contient la raison d'être de son existence (p. 38) ; la preuve téléologique, la moins géniale et la plus faible de toutes, et pourtant celle que l'on abandonne le moins facilement (pp. 54-55), propose une hypothèse explicative du monde que l'on a tort d'estimer nécessaire. Ensuite, une autre erreur de la théologie naturelle, aux yeux de Penelhum, c'est de confondre indûment deux recherches : celle d'une explication globale du monde, propre à la métaphysique, et celle d'un objet adéquat du culte, propre à la religion (p. 4). On voit ce qui en résulte : une métaphysique, d'une part, qui s'alimente à une vue religieuse du monde et dont les arguments valent seulement pour le croyant, grâce à son adoption préalable du point de vue théiste ; une religion, d'autre part, qui emprunte à la raison philosophique son objet : l'être nécessaire, immuable, transcendant. Telle est,

aux yeux de Penelhum, la confusion inhérente du concept de *théologie naturelle*.

Faisons une pause devant cette image de la théologie naturelle que Penelhum attribue à saint Thomas, dont il rejette, dans les neuf premiers chapitres de *Reason and Rationality*, la façon de comprendre le rapport entre la foi et la réflexion philosophique. Cette image, il me faut le dire, ressemble bien peu à ce que fut pour l'Aquinat la *théologie philosophique*. À cette théologie, il assignait un rôle bien modeste par rapport à celui de la *theologia sacrae scripturae*.²⁶ Il lui refusait même d'avoir Dieu pour objet et d'en parler autrement qu'*in obliquo*, c'est-à-dire seulement comme principe explicatif de son objet : l'existant. Cela peut étonner, mais la théologie philosophique de saint Thomas entretenait à l'égard du divin ou du sacré moins de prétention que la plupart des philosophies de la religion.²⁷ Ce qu'elle interrogeait, c'était seulement l'être des choses du monde ; ce qu'elle visait à expliquer, c'était le changement, la contingence, l'ordre, qui caractérisent cette manière d'être. Si elle parvenait à poser l'existence de l'*Ipsum Esse*, ce n'est pas l'analyse du concept de Dieu qui l'y conduisait, mais la seule lecture de l'être contingent. Juger invalide cette démarche, sous prétexte qu'elle affirmerait l'existence nécessaire du contenu d'un concept, c'est prou-

26. Voir *In Boethium de Trinitate*, q.5, a.4, c. ; *Ibid.*, q.2, a.2, c. ; q.5, a.1, c.

27. Plusieurs analystes récents préfèrent le nom de *Théologie philosophique* à celui de *Philosophie de la religion*. Par exemple : ROSS, J. F., *Philosophical Theology*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1969 ; MILLER, E.D.L., *God and Reason : a Historical Approach to Philosophical Theology*, N.Y., Macmillan, 1972 ; MAVRODES, G. I., « Some Recent Philosophical Theology », in *Rev. Met.*, 24 (1970), 82-111 ; NIELSEN, K., « The Primacy of Philosophical Theology », in *Theology To-day*, 27 (1970), 155-169. Ce n'est pas à saint Thomas qu'ils l'empruntent. C'est plutôt la préface d'A. Flew et A. MacIntyre aux *New Essays in Philosophical Theology*, London, SCM Press, 1955, qui semble avoir répandu cet usage. Le motif de Flew et MacIntyre pour abandonner le titre de *Philosophie de la religion* et adopter celui de *Théologie philosophique* est précisément de rompre totalement avec ce qu'évoque à leurs yeux la *Philosophie de la religion*, à savoir l'entreprise — d'inspiration idéaliste à leur avis — de démonstration des préambules de la théologie théiste (*ibid.*, p. VIII). Que sera leur *théologie philosophique* ? Non pas un discours sur Dieu, mais sur le concept de Dieu, d'où, à leur avis, la possibilité, de parler sans pléonasme d'une théologie théiste ou sans contradiction d'une théologie athée. Nous sommes loin de la *theologia philosophica*.

ver qu'on est incapable de lire une œuvre philosophique dont les postulats ne sont pas ceux de Hume ou de Kant. Je respecte la décision de l'analyste de refuser à l'intelligence humaine de comprendre l'être des choses ; mais j'aimerais qu'en lisant saint Thomas, qui est incompréhensible sans ce présupposé noétique, et qu'en critiquant sa théologie, on tienne compte de son ontologie. Autrement, ce qui arrive — et c'est bien ce que fait Penelhum — on lit ses preuves de l'existence de Dieu comme si elles avaient pour prémisses : l'énoncé d'un fait d'expérience (« le monde est contingent ») et le principe leibnizien de raison suffisante — qui n'a pas sa place dans l'ontologie thomiste²⁸ — pour démontrer qu'il doit y avoir un être dont l'essence est la raison d'être de son existence. Contre cette démarche, qui n'est pas celle de saint Thomas, le critique a beau jeu, surtout s'il procède d'une ontologie qu'il ne sent le besoin ni de clarifier ni de justifier, tant il est entendu depuis Kant que l'être est inaccessible à la connaissance humaine.

L'ontologie de saint Thomas fut l'ontologie d'un théologien, bien sûr. Son intention, cependant, en la déployant, n'a pas été, malgré ce qu'en pense Penelhum, de démontrer qu'il est absurde de ne pas croire, ni de fournir au culte un objet acceptable pour la raison. Son intention a été de surmonter le psychologisme dont la foi est menacée lorsqu'elle en reste au langage de l'invocation, de chercher par conséquent à préserver le mystère de tout anthropomorphisme en interrogeant l'être même de Dieu. Pour dévoiler l'intentionnalité de cette théologie de style ontologique, peut-être faut-il se livrer à autre chose qu'à une « *piecemeal analysis* » de quelques échantillons prélevés aux écrits de saint Thomas et consentir à une lecture patiente de son œuvre, — sans transgression de la précieuse neutralité.

28. Dans *Reason and Rationality*, pp. 24-25, Penelhum voit dans la preuve soi-disant cosmologique de saint Thomas l'emploi du principe de raison suffisante et, pour clarifier ce principe, en appelle au texte classique de la *Monadologie* de Leibniz. Bien que la plupart des thomistes aient accordé une place à ce principe dans l'axiomatique de saint Thomas, il semble bien qu'il s'agisse d'un postulat né avec le rationalisme moderne. Il n'est pas impossible à l'analyse de ce principe de montrer qu'il n'est pas évident, voire que c'est sa négation qui est évidente, autrement dit qu'il est absurde. Voir R. VERNEAUX, « Note sur le principe de raison suffisante », dans *La Crise de la raison dans la pensée contemporaine*, cahier V des *Recherches de Philosophie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, pp. 39-60.

Une fois l'arbre de la métaphysique déraciné de son jardin, le philosophe de la religion peut librement se résoudre à ne cultiver rien d'autre que l'analyse. L'échec de la théologie naturelle a pour effet de limiter la philosophie de la religion à la clarification de ses concepts (p. 87). C'est déjà de cette façon qu'elle était comprise de la tradition augustinienne et anselmienne, avec laquelle la philosophie analytique se reconnaît plus d'affinité qu'avec la tradition thomiste, même si elle refuse de pratiquer l'analyse dans la foi et pour la foi (pp. 201-202). À quelle tâche cette analyse doit-elle s'appliquer ? À examiner d'abord la nature et le statut du discours religieux afin de déterminer s'il résiste à la critique du sens déployée par le sceptique (cc. 10-15), puis à examiner les principaux arguments des sceptiques visant à montrer la contradiction interne de la foi religieuse (cc. 16-18), enfin à expliciter comment il faut interpréter certains énoncés de la foi afin d'éviter leur conflit avec le savoir scientifique et la connaissance morale (cc. 19-24).

Que révèle l'examen du statut du discours religieux ? Il fait voir que la critique n'a réussi à démontrer ni son incohérence, ni son incompréhensibilité, ni par conséquent l'irrationalité de la foi. Il n'est pas incohérent, estime Penelhum, qui illustre sur ce point la position des théologiens de droite devant le défi de Flew, parce qu'il passe le test de la vérification, sans que l'on ait le besoin de nier que les énoncés de foi soient de vraies assertions ou qu'ils puissent être vérifiés (pp. 147-148). Mais pour être vérifiable le discours religieux doit d'abord être intelligible. L'est-il ? Poser cette question, pour Penelhum s'inspirant ici de Strawson, c'est à propos des énoncés de foi demander si leur sujet est identifiable et jusqu'à quel point il faut soustraire de leurs prédicats les limites inhérentes à la façon ordinaire de les attribuer à d'autres sujets. Sa réponse montre bien, à mon avis, que l'outil logique dont se sert son analyse n'a pas été taillé pour scruter le langage de la foi et n'a pas la souplesse nécessaire à l'élucidation de son sens. Il oblige en effet Penelhum à imposer à la foi, pour pouvoir se conformer aux canons de l'intelligibilité, deux conditions : a) cesser de penser Dieu comme un être intemporel et lui reconnaître une vie mentale analogue à la nôtre, autrement ce que l'on attribue à Dieu n'est pas intelligible (p. 192) ; b) cesser également de penser qu'il puisse y avoir d'autres êtres incorporels

que Dieu, car autrement on ne peut pas identifier Dieu ; quelqu'un n'est identifiable que par son corps et Dieu seulement par son action sur l'univers corporel ; admettre l'existence d'autres êtres incorporels, c'est se rendre incapable d'établir l'identité de Dieu (pp. 156-157). S'il ne se plie pas à ces deux conditions, « l'emploi dans le discours religieux du concept d'un dieu personnel est vide, malhonnête, ou incohérent » (p. 161).

Pareille demande paraîtra étrange et difficilement intelligible à celui qui n'est pas entraîné à la pratique de l'analyse conceptuelle. Il lui faut se rappeler que pour la tradition à laquelle appartient la philosophie analytique le concept n'a pas de visée ontologique. Il n'est pas un verbe formé par l'intelligence pour signifier ce qu'il en est de l'être ; il est une simple représentation, mesurée par rien d'autre que par les données sensibles de l'expérience. Il n'est pas étonnant dès lors que l'analyse du concept de Dieu, entreprise sans doute pour dépasser le psychologisme de la foi, soit inspirée par le souci, non pas de l'être de Dieu, qui caractérise la théologie de style ontologique, mais du maintien d'une représentation aux contours suffisamment précis pour lui permettre un rôle dans le discours. Ce qui étonne, c'est que l'analyste, qui se scandalise de la preuve ontologique, fasse lui-même dépendre l'essence de Dieu de notre façon de le représenter. Ce que révèle en tout cas l'analyse, c'est, à mon avis, que le dépassement du psychologisme de la foi vers le logique ne suffit pas, car le logique qui n'est pas lui-même dépassé vers l'ontologique ne fait qu'entériner un autre psychologisme, à peine moins particulier que le premier.

Moyennant les accommodements prescrits, la foi religieuse résiste donc, pour Penelhum, à l'accusation d'incohérence ou d'inintelligibilité. Elle représente une option raisonnable, bien que pas la seule, car le sceptique en refusant l'interprétation théiste du monde ne commet aucune faute contre la logique et s'évite même des complications intellectuelles (p. 210). Que dire maintenant de l'autre grief de la critique, accusant le discours religieux d'entretenir des contradictions entre certains énoncés de foi ?

Penelhum s'attaque d'abord, dans les deux premiers chapitres de la dernière partie (cc. 16 et 17), à la contradiction apparente entre la foi en un Créateur très bon et tout-puissant

et l'existence du mal dans le monde, et n'a pas de peine à montrer que l'accusation ne tient pas. Il estime plus difficile de concilier la foi à un Dieu immuable et la création du monde dans le temps (c. 18). Il y a, bien sûr, la solution thomiste, mais elle repose, dit-il, sur deux grosses erreurs : celle de verser dans le panthéisme, puis celle de s'appuyer à une notion inacceptable de Dieu comme l'Être lui-même (p. 259). Pour éviter la contradiction, il faut, selon Penelhum, réaménager notre concept de Dieu, corriger certaines perfections traditionnellement attribuées à Dieu : son immutabilité d'abord, car il faut admettre en Dieu une vie mentale déroulée dans le temps, ce qui ne l'empêche pas d'être sans changement comme l'est une personne constante (pp. 254-260) ; son omniscience ensuite, nécessairement limitée par la liberté de certaines de ses créatures (pp. 260-261) ;²⁹ son impassibilité enfin, pour la simple raison que supposer Dieu impassible, c'est prétendre qu'il soit plus honorable d'être sans passion (pp. 261-262).

Il n'y a pas seulement le besoin de concilier entre eux certains énoncés de foi qui inspirent à Penelhum de réinterpréter la croyance en Dieu ; il y a encore le besoin d'éviter le conflit entre cette croyance et la connaissance scientifique du monde. Les sept derniers chapitres de *Reason and Rationality* visent à répondre à ce besoin par l'analyse des miracles (c. 19), de la prière de demande (c. 20), du rapport entre la connaissance divine et la liberté humaine (c. 21), entre la religion et la morale (c. 22), entre le théisme chrétien et la nature humaine (c. 23), et finalement de la survie de l'homme (cc. 24 et 25). Après avoir montré que la foi religieuse n'est ni incohérente ni inintelligible, qu'elle ne comporte pas non plus de contradiction interne, il peut maintenant ajouter qu'elle n'entre pas en conflit avec la connaissance scientifique du monde et conclure qu'elle est raisonnable, non pas au sens étroit où elle constituerait la seule option possible, mais au sens large d'option qui n'est pas déraisonnable (p. 355). Voilà la conclusion de cette analyse de la rationalité de la religion, qui accorde son *placet* à la foi religieuse à condition qu'elle consente à une relecture anthropomorphisante de son concept de Dieu.

29. Le chapitre 21 de *Reason and Rationality* est consacré à la défense de cette thèse.

L'un des problèmes les plus difficiles posés par la foi religieuse — problème dont la lecture athée du monde ne s'embarasse pas — est celui de l'immortalité et de la résurrection. L'analyste de la religion, pense Penelhum, ne peut pas le contourner. Non seulement le concept de survie est-il essentiel à la foi chrétienne, mais s'il est absurde, la thèse de la vérification eschatologique, habilement développée par J. Hick en réponse au défi de Flew n'a plus de chance d'être valide. C'est pour cela que Penelhum est revenu à plusieurs reprises sur ce problème et lui a consacré entre autres un petit ouvrage, *Survival and Disembodied Existence*.³⁰

L'analyse de ce problème vient très près de le conduire à juger irrationnelle la foi religieuse. La doctrine de l'immortalité de l'âme ou de la survie d'un esprit désincarné lui paraît tout simplement absurde, pour la simple raison qu'il manque entre l'homme avant la mort et l'esprit désincarné la continuité corporelle, seul critère nécessaire et suffisant d'identité personnelle (p. 76).³¹ Est-ce à dire que l'existence d'un dieu incorporel personnel soit également absurde? Non, pense Penelhum, mais à condition qu'il soit l'unique être incorporel, repérable par son action dans le monde. Admettre une pluralité d'êtres incorporels serait, aux yeux de Penelhum, incohérent : ou bien il n'en existe qu'un ou bien il n'en existe pas du tout (p. 108).

Quant à la doctrine de la résurrection, elle est concevable (p. 92), logiquement viable (p. 99), intelligible (p. 103), mais Penelhum ne voit pas comment on peut l'interpréter sans avoir recours à l'impossible hypothèse de l'existence d'un esprit désincarné qui garantirait la continuité entre le vivant *ante mortem*

30. Outre *Survival and Disembodied Existence* et les deux derniers chapitres de *Reason and Rationality*, deux articles de PENELHUM : « Personal Identity, Memory and Survival », in *Journal of Philosophy*, 1959, pp. 882-903 ; « Personal Identity », in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, 1967, Vol. 6, pp. 95-107, discutent du problème de l'immortalité. Ajoutons que Penelhum a également édité dans la collection *Basic Problems in Philosophy Series* l'anthologie : *Immortality*, Belmont, Calif., Wadsworth Publishing Co., 1973, 162 p. On trouvera une intéressante discussion de la thèse de Penelhum dans Robert YOUNG, « Professor Penelhum and the Resurrection of the Body », in *Religious Studies*, 9 (14), 181-187.

31. Penelhum qualifie d'absurde cette doctrine dans *Religion and Rationality*, p. 354.

et l'être ressuscité (p. 99). Si elle ne rencontre pas de difficulté logique insurmontable, la croyance en la résurrection est pourtant déconcertante (p. 354) ; elle offre une façon possible de répondre à la question de la survie, mais n'exclut pas la rationalité d'autres interprétations possibles.

Je ne m'arrêterai ni à reproduire ni à discuter l'argumentation de Penelhum en faveur de ces thèses, afin d'accorder plus d'espace à ce que j'estime être son meilleur ouvrage, *Problems of Religious Knowledge*.³² Il s'agit d'un essai d'« épistémologie de la religion » (p. 8), non pas au sens où la pratiquent certains analystes, dans le but de déterminer si oui ou non la foi religieuse a droit au titre de « *knowledge* » ;³³ ce genre d'épistémologie religieuse, aux yeux de Penelhum, est impossible, puisqu'elle fait nécessairement appel à des critères dont le choix implique une attitude soit croyante soit sceptique (p. 126). Celle que Penelhum a en vue consiste seulement à rendre explicite le désaccord entre le croyant et l'incroyant, c'est-à-dire à clarifier les présupposés et les implications de leur position respective, non pas dans le but de surmonter ce désaccord — il est pratiquement insurmontable, aux yeux de Penelhum — mais pour le vivre aussi intelligemment que possible, avec pleine conscience des limites au-delà desquelles l'accord entre le croyant et l'incroyant n'est plus possible et le désaccord s'instaure irrémédiablement.

Dans la description de Penelhum, le désaccord comporte une conviction commune au croyant et à l'incroyant : celle de l'impossibilité de prouver l'existence de Dieu. C'est dire que le pratiquant d'une théologie philosophique de style thomiste se

32. Bien que *Problems of Religious Knowledge* et *Religion and Rationality* aient été publiés tous deux en 1971, il semble que le premier ait été écrit après le second, car il y renvoie fréquemment. *Problems of Religious Knowledge* semble également avoir bénéficié de meilleures conditions de travail que *Religion and Rationality* rédigé durant une période où l'auteur était doyen de la Faculté des Arts à Calgary. Notons enfin que Penelhum a donné une première version abrégée des chapitres 2 et 3 de *Problems of Religious Knowledge* sous le titre significatif « Is a Religious Epistemology Possible? » in *Knowledge and Necessity*, Royal Institute of Philosophy Lectures, Vol. III, London, Macmillan, 1970, 263-280.

33. Comme exemple de ce genre d'épistémologie, W. T. BLACKSTONE, *The Problems of Religious Knowledge. The Impact of Philosophical Analysis of Religious Knowledge*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1963, 175 p.

trouve exclu de cette confrontation. C'est ce qui fait, pour une bonne part, l'intérêt du livre : de faire voir, avec beaucoup de lucidité, ce qu'implique cette conviction, notamment l'impossible communication entre la foi et l'incroyance. Le croyant, qui estime impossible de prouver l'existence de Dieu, se voit obligé, explique Penelhum, d'appuyer son adhésion aux énoncés de foi sur une sorte de conscience immédiate de Dieu et d'instituer par là une séparation épistémologique radicale d'avec l'incroyant, du fait qu'il en appelle à une prétendue expérience cognitive que l'incroyant, qui en est privé, soupçonne d'être fausse. En déployant ainsi la logique de cette conviction présupposée par le désaccord entre croyant et incroyant, Penelhum en arrive à soutenir qu'il s'agit d'un présupposé qu'ils devraient refuser de tenir pour évident et dont ils devraient reconnaître qu'il repose sur un fondement contestable (p. 148).

La première étape de *Problems of Religious Knowledge* est consacrée à l'analyse du concept de *preuve* et de son application aux énoncés de foi (cc. 2 et 3). Il s'agit de clarifier le présupposé, commun au croyant et à l'incroyant, de l'impossibilité de prouver un énoncé de foi et d'en dégager les implications. Défini plus rigoureusement, ce présupposé, auquel Penelhum donne le nom de « non-naturalisme théologique » (p. 54), signifie l'impossibilité d'inférer une conclusion théiste de prémisses non théistes, c'est-à-dire de prémisses qu'on peut tenir pour vraies sans savoir que Dieu existe (p. 52). Ce principe épistémologique, ajoute Penelhum, est susceptible de deux interprétations : l'une, modérée, se limite à affirmer l'impossibilité de *fait* de trouver des propositions non théistes dont on peut inférer l'existence de Dieu ; l'autre, radicale, soutient leur impossibilité de *droit* (p. 60). Or le non-naturalisme théologique radical constitue, pour Penelhum, une position absurde. Il est donc en principe possible au croyant et à l'incroyant de se mettre d'accord sur le genre de prémisses non théistes qui réussiraient à libérer une conclusion théiste de tout doute raisonnable, mais il est pratiquement impossible de décider de ces prémisses sans s'appuyer sur des critères préalables, de la foi ou de l'incroyance. Devant une preuve invoquée par le croyant pour fonder ses énoncés de foi et estimée valide par lui, le sceptique peut toujours raisonnablement contester que les prémisses de cette preuve soient vraies ou soient

connues comme vraies (p. 64).

L'analyse de la *vérification* des énoncés de foi (c. 4) conduit à la même conclusion. Encore ici, Penelhum juge arbitraire et absurde l'interprétation radicale du non-naturalisme (p. 76) et plus arbitraire encore, parce que plus radical, le positivisme théologique des vérificationnistes (pp. 77-78). Encore ici, il reconnaît qu'en principe, il est possible au croyant et à l'incroyant de s'entendre sur ce que l'on pourrait concevoir comme servant à vérifier le discours religieux et l'exprimer en un langage non théiste. Penelhum prétend même que la thèse de Hick sur la vérification eschatologique fournit un exemple de procédé possible de vérification en principe admissible par le croyant et l'incroyant (pp. 80-81). Mais, de fait, le croyant et l'incroyant n'accordent pas la même vraisemblance à l'affirmation des événements eschatologiques, et leur différence d'attitude vient uniquement de la présence chez l'un et de l'absence chez l'autre d'un savoir préalable de la vérité des énoncés de foi (p. 83). Encore ici, donc, malgré leur accord théorique, ils s'engagent dans un désaccord que seule la conversion semble pouvoir surmonter (pp. 87-89).

À moins que le recours à la *révélation* permette de surmonter le désaccord ? Penelhum consacre le chapitre suivant (c. 4) à l'analyse de ce concept. Devant les phénomènes révélateurs invoqués par le croyant, le sceptique a toujours le droit de rejeter l'interprétation théiste qui présuppose la connaissance de Dieu (p. 107). Mais ne peut-il pas y avoir des phénomènes révélateurs ayant une force probante, dont le refus serait irrationnel ? Faut-il exclure la possibilité de *signes*, c'est-à-dire de phénomènes connaissables, que l'on peut exprimer en termes non théistes, qui serviraient à révéler Dieu et à libérer l'affirmation théiste de tout doute raisonnable (p. 108) ? La réponse de Penelhum ne manque pas de perspicacité. Celui qui adopte le non-naturalisme théologique, écrit-il, qu'il soit croyant ou incroyant, n'attend pas de signes. Mais le croyant a-t-il raison de juger impossible la production d'un signe qui rendrait l'incroyance irrationnelle (p. 109) ? C'est ici, que Penelhum commence à douter de la sagesse du non-naturalisme théologique (p. 110). On ne peut pas en tout cas le justifier, souligne-t-il, en invoquant la liberté de la foi, c'est-à-dire en prétendant qu'un signe rendrait la foi nécessaire.

Ce serait avoir une trop haute idée de la rationalité humaine. L'homme est toujours capable d'autodéception ; il lui est toujours possible de connaître des prémisses, de savoir qu'elles sont vraies et qu'elles entraînent telle conclusion, et pourtant de refuser la vérité de cette dernière. En supprimant les raisons de douter, on ne force pas la foi. Devant un signe, le refus de l'incroyant est même libre, bien que déraisonnable et par conséquent blâmable. N'est-il d'ailleurs pas dans la logique du croyant d'estimer ainsi sans excuse la position de l'incroyant ?

Il reste à Penelhum à tenter, dans un dernier chapitre, une interprétation de la nature de la foi (c. 5). Puisque c'est elle qui sépare le croyant de l'incroyant, c'est elle qu'il faut tenter de comprendre pour prendre conscience de leur position respective. L'effort de Penelhum vise surtout à corriger la façon habituelle de comprendre le rapport entre la foi et le savoir. Il importe, à son avis, en décrivant la foi, telle qu'elle est vécue, de retenir qu'elle est pour le croyant une sorte de savoir. Le philosophe ne peut pas dire qu'elle est vraiment un savoir ou n'en est pas un ; s'il le faisait, il transgresserait la pure analyse et adopterait les critères de la foi ou ceux de l'incroyance (p. 132) ; mais il ne peut non plus décrire la foi sans dire qu'elle est vécue par le croyant comme un savoir. Or, les principales théologies de la foi — celle de la foi - assentiment à un corps de propositions (saint Thomas), celle de la foi - interprétation globale de l'expérience (J. Hick) — se rendent incapables de décrire la foi comme savoir ; elles supposent inconciliables la dimension volontaire de la foi et la démonstration de ses énoncés. Thomas d'Aquin, par exemple, aurait soutenu que la foi est raisonnable dans la mesure où elle s'appuie à un savoir philosophique de Dieu, et qu'elle est volontaire dans la mesure où elle ne revêt pas elle-même la forme d'un savoir (p. 144). L'analyse de la logique de la foi tend au contraire à conclure, aux yeux de Penelhum, qu'elle n'a pas besoin d'être sans raison pour être libre, ni besoin de prémisses naturelles pour être raisonnable.

Dans ce reproche à saint Thomas d'avoir tantôt trop séparé la foi du savoir et tantôt d'avoir voulu appuyer la foi sur le savoir, se cache, me semble-t-il, une erreur de perspective de la part de Penelhum. Le *savoir* auquel l'Aquinatense oppose la foi n'est

pas la même chose que le *savoir* dont, selon Penelhum, le croyant s'estime possesseur. Le *knowledge* de celui-ci a un sens différent de la *scientia* de celui-là. Il y a *knowledge*, si je comprends bien la conception courante des analystes, lorsque quelqu'un tient un énoncé pour vrai, en étant certain qu'il est vrai et en s'estimant justifié d'être certain de sa vérité.³⁴ Or la foi de saint Thomas n'exclut jamais le savoir ainsi compris, étant faite de certitude et de *cogitatio*. Ce qu'elle exclut, c'est la saisie de la raison pour laquelle cet énoncé est *nécessairement* vrai et ne peut pas en être autrement, la démonstration au sens strict, propre à la *scientia*.³⁵ Et je pense qu'il tenait là une position très sensée.

Nous n'avons pas affaire, bien sûr, à un travail d'historien. Mais puisque son auteur invite à contester le principe épistémologique dont se nourrit le désaccord entre le croyant et l'incroyant, le non-naturalisme théologique, puisque la théologie philosophique de Thomas d'Aquin représente une façon intelligente d'en sortir, il serait souhaitable de ne pas en rester à une image floue de ce que fut sa position sur le problème du rapport foi et raison.

Concluons par une question, celle-là même que les travaux de Penelhum forcent à poser : la neutralité dans l'analyse de la foi religieuse est-elle possible ? Est-il vrai que la philosophie analytique fournit enfin un outil logique, libre de toute idéologie, permettant d'analyser le discours religieux en mettant entre parenthèses la question de la vérité de la foi ? Les travaux de Penelhum peuvent ne pas nous en convaincre, mais on aurait tort de méconnaître qu'ils offrent l'un des essais les plus intelligents et les plus honnêtes d'adoption jusqu'au bout de ce point de vue, les plus révélateurs aussi de ses limites.

3. A. McKinnon et l'immunisation du langage de la foi contre la critique

Le livre d'A. McKinnon, *Falsification and Belief*³⁶ déploie une troisième possibilité de la philosophie analytique de la reli-

34. Ce sont les trois critères du *knowledge* proposés par A. J. AYER, *The Problem of Knowledge*, 1956, pp. 31-35.

35. Voir *Summa Theologiae*, II-II^e, q.1, a.5, ad 4^m.

36. Alastair McKINNON, *Falsification and Belief*, The Hague-Paris, Mouton, 1970, 106 p. On trouvera une première rédaction de cet ouvrage dans « Unfalsifiability and the Uses of Religious Language », in *American Philo-*

gion. Bien que publié avant les ouvrages de Nielsen et de Penelhum, il a pour objet de répondre à l'accusation portée par le premier de la non-falsifiabilité des énoncés de foi, de même qu'à la thèse, centrale chez le second, de leur indémonstrabilité. Par quelle stratégie ? En analysant le langage religieux d'après son contexte propre, en refusant par conséquent d'en soumettre l'interprétation à une théorie préalable du sens, quitte à devoir contester certains dogmes établis de la tradition analytique. Exemple de fidéisme wittgensteinien, de balkanisation des jeux du langage pour immuniser le discours religieux contre la critique ? Non. Dans son analyse de ce discours, McKinnon cherche au contraire à montrer que sa structure n'est pas unique, que le langage de la science, habituellement pris pour modèle d'analyse du sens, recèle la même logique, et que dans la science comme dans la foi il y a de l'infalsifiable et de l'indémontrable. Le résultat de cette stratégie, outre de critiquer la critique courante de la foi, sera de tendre la main à l'existentialisme.

L'analyse de McKinnon débute par l'examen d'un énoncé (« Le monde a un ordre ») qui joue dans la pratique de la science un rôle analogue à celui des énoncés de foi (« Dieu est amour », « Je crois en Dieu ») dans la pratique religieuse. L'énoncé « le monde a un ordre » est employé par le savant de trois façons différentes et selon trois sens distincts. Il est d'abord employé comme énoncé *assertorique* (*assertional use*), lorsque le savant veut exprimer un rapport causal observé ; dans ce cas, l'énoncé a un sens déterminé, renvoyant à un ordre particulier (p. 28). Le savant se sert du même énoncé, dans un autre contexte, par exemple lorsqu'il éprouve un échec dans sa recherche, non plus pour décrire le monde mais pour se rappeler la consigne impliquée dans son engagement à pratiquer la science : celle de traiter chaque événement comme s'il y avait un ordre dans le monde ; dans ce contexte, l'emploi de l'énoncé est *auto-instructif* (*self-instructional*), et son sens est purement heuristique (pp. 29-31).

sophical Quarterly, 2 (1965), 229-237 ; « Unfalsifiability and Religious Belief », in *Canadian Journal of Theology*, 12 (1966), 118-125. Également du même auteur « Existence » in the « Existence of God », in *American Philosophical Quarterly*, 9 (1972), 349-352. Pour la discussion de la thèse de McKinnon, voir OGDEN, Schubert M., « Falsification and Belief », in *Religious Studies*, 10 (1974), 21-43.

Enfin, dans un autre contexte plus rare, où le savant se voit forcé de justifier ses postulats, il fait un emploi méta-scientifique du même énoncé, emploi que McKinnon qualifie d'*ontologico-linguistique* (*ontological-linguistic use*) pour signifier que, dans ce cas, « le monde a un ordre » exprime l'intention de dire une vérité nécessaire (à la manière d'une convention linguistique) sur le monde (à la manière d'une affirmation d'existence) (pp. 32-39).

On voit les conséquences de cette analyse. Elle impose de rejeter comme reflétant mal la pratique du langage de la science le dogme hérité de Hume par la philosophie analytique, concernant l'impossibilité de jugements d'existence qui soient nécessairement vrais (pp. 43-44). Elle impose également de reconnaître qu'il y a de l'infalsifiable et de l'indémontrable dans la science : « le monde a de l'ordre » employé de façon auto-instructive ou ontologico-linguistique n'est aucunement falsifiable, et employé de façon ontologico-linguistique il est en outre tout à fait indémontrable (pp. 45-46), à peu près, ajouterions-nous, à la manière des premiers principes d'Aristote.

Après cette analyse, il ne reste plus à McKinnon qu'à montrer dans le discours religieux la même diversité de sens (cc. 3 et 4). C'est souvent le tort du critique, pense-t-il, de manquer de voir dans la foi l'exercice d'une pratique, la pratique, analogue à la science, d'une lecture du monde toujours orientée par des convictions préalables (p. 63). L'énoncé « Dieu est amour », par exemple, ne sert pas seulement à décrire Dieu à l'aide d'une représentation déterminée ; il sert aussi à dire l'engagement à croire en l'amour de Dieu, et, lorsque le doute ou la critique l'impose, à exprimer ce que le fidèle tient pour justification dernière de sa foi.

Arrêtons-nous un moment à cette troisième manière — ontologico-linguistique — d'employer l'énoncé de foi. Il exprime alors pour le croyant une vérité évidente et nécessaire, soustraite à toute démonstration, immunisée par conséquent contre toute critique (pp. 81-88). Qu'exprime-t-il au juste ? Un concept purement heuristique indéterminé, de Dieu. Rien d'autre, pense McKinnon, ni l'affirmation d'un fait, ni la conclusion des preuves de l'existence de Dieu, ne peut assurer à la pratique de la foi sa rationalité et sa cohérence. Il faut à tout prix qu'au principe de la

foi se trouve énoncée une sorte de conscience, immédiate (*insight*) — que McKinnon n'ose pas appeler foi — de la transcendance de Dieu par rapport à toute représentation (p. 83). La représentation joue dans la foi un rôle indispensable, mais secondaire et dérivé par rapport à ce sens heuristique de Dieu, sorte de régulateur interne permettant au croyant de corriger l'inévitable déficience de ses représentations et d'en faire l'index de Dieu (p. 98).

On n'a pas de peine à voir dans cette thèse de McKinnon la présence de deux points de vue différents : celui de l'analyse du langage, de style post-Wittgensteinien, et celui de la théologie existentialiste de Kierkegaard à Tillich. Le premier point de vue lui permet de décrire le langage de la foi, de montrer au critique qu'il ne le comprend pas, que sur lui repose le fardeau de prouver que le « Dieu » du fidèle manque d'intelligibilité ou de cohérence (p. 103). Le second point de vue lui permet de comprendre la foi comme une pratique herméneutique, une interprétation originale du monde, orientée par une idée, qui justifie cette pratique et se trouve justifiée par elle.

Cette thèse ne manque pas de grandeur. Elle n'est pas sans évoquer, par delà la théologie existentialiste, l'apophasme de la tradition néo-platinicienne.³⁷ Elle demeure toutefois une thèse qui impose au sceptique et au croyant des demandes trop onéreuses pour résoudre à leur satisfaction le problème du rapport entre la raison et la foi. Au sceptique, elle demande non seulement d'admettre qu'il ne comprend rien au langage de la foi, mais de se résoudre à tenir pour irréparable la rupture de communication entre la foi et l'incroyance. Du croyant, elle réclame une attitude ambiguë : voir dans l'énoncé de foi une vérité évidente et nécessaire, tout en sachant que sa vérité est seulement hypothétique,³⁸ confesser par conséquent qu'il a pu se tromper en décidant de croire, mais qu'une fois choisie la pratique de la foi, il doit se comporter comme si elle était indiscutablement vraie.

37. Comme il se trouve exposé par exemple, dans l'œuvre d'H. Dumery, beaucoup plus conscient que McKinnon de ses postulats.

38. « There is no absolute and unconditional justification of belief as such... The justification for belief is like that of science; in both cases it is finally conditioned. » (p. 104).

4. King-Farlow et Christensen ou le refus d'immuniser la foi contre la critique

Il me reste, avant de conclure, à dire un mot de l'ouvrage de J. King-Farlow et W. N. Christensen, *Faith and the Life of Reason*.³⁹ Il s'agit d'un recueil d'articles, retravaillés bien sûr, réédités, dont je déplore qu'on ne nous donne sur leur première publication aucun renseignement précis. En outre, le lien entre les huit chapitres de ce livre est trop artificiel pour offrir sur les problèmes discutés par la philosophie analytique de la religion une thèse bien articulée. Enfin, c'est peut-être faire injure à King-Farlow et Christensen que d'insérer leur ouvrage dans ce bulletin sur la philosophie analytique de la religion, car leurs liens avec cette tradition, dont ils critiquent la passion antimétaphysique et les dogmes fondamentaux, sont assez lâches, et la position qu'ils défendent se réclame davantage de Thomas d'Aquin et de William James que de Wittgenstein.

La raison pour laquelle je tiens à clore ce bulletin par la discussion de ce livre, c'est qu'il traduit une nouvelle préoccupation dans la philosophie anglo-américaine de la religion : celle de tirer au clair à la fois les possibilités et les problèmes proposés à la foi religieuse par le rationalisme critique de K. Popper. Il semble que la philosophie de la religion soit toujours un peu en retard sur les autres disciplines philosophiques et qu'elle prend toujours plus de temps à s'éveiller aux problèmes soulevés par une nouvelle épistémologie. Ajoutons à cela que de ce côté-ci de l'Atlantique on met du temps à liquider les vieux débats qui ont occupé jadis la scène philosophique en Angleterre et nous comprendrons pourquoi l'on ne fait que commencer, en philosophie de la religion, à réfléchir la critique de la foi, inspirée par l'épistémologie popperienne,⁴⁰ qui ne vise plus le sens du langage religieux, mais la foi elle-même, accusée de trahir la raison au profit d'une irrationnelle « *retreat to commitment* ».

39. John KING-FARLOW and William Niels CHRISTENSEN, *Faith and the Life of Reason*, Dordrecht, Reider, 1972, xiii, 253 p.

40. Je dis bien « inspirée » par l'épistémologie de Popper. On ne trouve chez ce dernier aucune critique de la religion. C'est cependant de son modèle de rationalité que s'inspire la critique de W. W. BARTLEY, *The Retreat to Commitment*, London, 1962, de même que celle, beaucoup moins sereine, développée dans les écrits de Hans ALBERT. Voir note suivante.

Comme réponse du croyant à cette accusation, King-Farlow et Christensen proposent une « méthodologie empiriste et libérale » (p. 3), consistant à adopter à l'égard des énoncés théologiques une attitude semblable à celle du savant devant les hypothèses scientifiques, c'est-à-dire une attitude d'essai d'explication de l'expérience (p. 2). Essayons de comprendre ce qu'implique, pour nos auteurs, l'adoption de cette attitude par le croyant. Elle implique d'abord, soulignent-ils, un engagement préalable au choix d'une idéologie religieuse : l'engagement à chercher le vrai, à faire le bien, à réaliser la justice (p. 4). Seul cet engagement rend possibles le respect mutuel et la coopération réciproque des tenants d'idéologies opposées. Dieu veut que nos engagements idéologiques jaillissent d'un engagement plus fondamental à l'égard du vrai et du bien ; telle est, selon nos auteurs, la formule du théisme antivolontariste. Le volontariste, adversaire par excellence du croyant libéral de tempérament empiriste, pense au contraire « qu'il est sage de croire parce que Dieu le veut », et cette proposition chez lui exclut ou précède cette autre « Dieu veut que nous croyions et nous devrions croire parce que — comme le montre la réflexion critique — cela est sage et juste » (p. 4).

L'adoption de cette méthodologie implique, en deuxième lieu, que le critère du croyant pour juger satisfaisante une idéologie religieuse sera avant tout son aptitude à fournir une *explication justificatrice* de l'existence du monde et de notre expérience du monde (p. 5). Par *explication justificatrice* nos auteurs entendent plus qu'une explication causale ; il s'agit d'une explication faisant appel à une cause ultime qui rend compte du fait qu'il y a du sens et de la valeur dans tout ce qui arrive (*ibid.*).

Ce n'est pas tout, ce n'est même pas encore le plus important. L'adoption par le croyant de cette méthodologie implique surtout qu'il renonce à soustraire le contenu de sa foi à la critique, et qu'il consente à le tenir pour falsifiable. Tenir l'énoncé « Dieu existe » pour non falsifiable, écrivent nos auteurs, c'est ne pas être fondamentalement engagé pour la vérité, ni même pour la rationalité (p. 7). On voit que ce que recommandent nos auteurs, c'est plus qu'une attitude, rien de moins qu'un modèle de rationalité, bien connu des lecteurs de Popper et de Quine,

adapté ici au programme d'un théisme pragmatique. D'après ce modèle, ce qui fait la rationalité d'une doctrine ce n'est pas tant son contenu que la manière d'y adhérer (p. 8) : avec détachement, sans dogmatisme, n'immunisant rien contre la critique,⁴¹ consentant à la voir réfutée et à admettre que l'on s'est trompé, tout comme le savant qui procède par « conjectures et réfutations ».

Du reste du livre de King-Farlow et Christensen, je dirai peu de choses. Je soulignerai seulement leur effort, louable à mon avis, pour réhabiliter, contre la majorité des analystes, la notion d'Être nécessaire et pour ouvrir la raison à des propositions d'existence qui sont nécessaires (pp. 78-154). Quant à leur traitement des attributs de Dieu, il m'a paru refléter trop de bonhomie, touchant parfois à la légèreté. Soutenir en tout cas que le concept d'un dieu immuable et intemporel chez Thomas d'Aquin lui est venu de son attachement à Aristote et n'a rien à faire avec le message biblique (pp. 112 ss) me paraît traduire un manque évident de sens de l'histoire. La théologie augustinienne, par exemple, que personne ne saurait soupçonner de lien avec l'aristotélisme, accordait pourtant à l'immutabilité de Dieu le rôle de premier des attributs de Dieu. Pour ce qui est du choix proposé aux croyants entre l'empirisme logique de Nielsen, Carnap, Ayer et le théisme pragmatique de nos auteurs, entre la thérapie linguistique et *Primaxeput* (*Principle of Maximizing Expected Utility*) (p. 221), je laisse au fidèle le soin de ne pas s'y laisser prendre.

Il reste que la stratégie pratiquée par King-Farlow et Christensen, de même que le modèle de rationalité qui l'inspire, soulèvent une question capitale. Est-il légitime de faire jouer aux énoncés de foi le rôle d'*hypotheses* dans la vie du croyant, plutôt

41. L'expression « *tactique ou stratagème* d'immunisation d'un thème contre la critique » fut d'abord employée par Hans Albert et connut beaucoup de succès. Karl Popper l'a intégrée avec beaucoup de reconnaissance dans son vocabulaire. Voir K. Popper, *Replies to my Critics*, in *The Philosophy of Karl Popper*, ed. by P. A. Schilpp, Library of Living Philosophers, La Salle, Ill., 1974, Vol. 2, p. 983. J'avoue pour ma part trouver étrange que la méthodologie popperienne, d'esprit si antidogmatique, serve à Hans Albert à défendre avec passion le dogme de l'irrationalité de la foi. Voir ses deux principaux ouvrages : *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr, 1969, 190 p. ; *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, München, Piper, 1971, 149 p.

que le rôle de *principes*, comme la certitude propre à la foi religieuse semblerait le suggérer ? Je pense qu'il faudrait, pour retenir ce qu'il y a de vrai dans la thèse de nos auteurs, sans toutefois mutiler la certitude vécue du croyant, bien distinguer entre la *fonction* de la foi dans la vie humaine et son *fondement*. Sa fonction ressemble étroitement à celle d'une hypothèse scientifique, et pour cela le procédé de King-Farlow et Christensen paraît jusqu'à un certain point légitime. La foi a pour rôle, en effet, de rendre compte de l'expérience dans sa totalité. Elle s'adresse à une raison de vivre qui ne s'impose jamais avec l'évidence d'un principe ou d'une conclusion démontrée. Cette raison de vivre, le croyant doit constamment la soumettre à l'épreuve de l'expérience, avec le réalisme de celui qui sait que le réel triomphe toujours de nos illusions. Jusque là je n'éprouve aucune gêne à faire route avec nos deux auteurs. S'ils demandent cependant de penser que la foi, comme l'hypothèse pour le savant, a pour seul *fondement* l'ensemble des faits à expliquer, et que, pour cela, le croyant doit la tenir pour réfutable, je suis obligé de prendre une autre route, sous peine de passer pour un volontariste irrécupérable.

* * *

Les huit ouvrages analysés dans ce bulletin sont assez représentatifs de ce qui se fait en philosophie analytique de la religion pour faire voir l'ambiguïté de cette discipline. Ce qui étonne dans ce genre d'analyse de la religion, c'est avant tout le fait qu'elle contribue si peu à comprendre le christianisme, la seule religion habituellement étudiée par les analystes.⁴² Comparée à l'exégèse, l'histoire, voire la théologie, elle fait pauvre figure. On dira qu'elle n'est pas une science de la religion, qu'elle n'a pas pour but de comprendre le christianisme, mais seulement de filtrer ce qu'il contient de raisonnable. Mais le philosophe de la religion ne se propose-t-il pas de faire à l'égard de la religion ce que l'épistémologue fait à l'égard de la science, c'est-à-dire articuler sa logique et, par là, contribuer à une pratique plus intelligente

42. Il n'entrerait pas dans les limites de ce bulletin de présenter les travaux du prof. E. L. FACKENHEIM de Toronto. Je me permets seulement de faire remarquer que sa récente étude, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, N.Y., Harper, 1970, 104 p., contribue incomparablement mieux à faire comprendre la foi d'Israël que ne le font pour le christianisme beaucoup de travaux des analystes.

de la science ? Et pourtant, qui n'admettra que si l'on apprend beaucoup sur la nature de la science à lire les épistémologues, on apprend très peu sur la religion à fréquenter ses analystes.

On comprend mal, en réalité, l'intentionnalité de la philosophie de la religion si l'on attend d'elle qu'elle contribue à une meilleure intelligence de la religion. Ce n'a jamais été son souci de réfléchir la pratique de la foi ; ce qu'elle réfléchit, ce sont les exigences de la raison *devant* la religion. C'est dans le but de préserver l'autonomie et la liberté de la raison qu'elle a pris forme, entre la théologie et les sciences de la religion, et c'est le même but qui l'inspire encore. Lire un ouvrage de philosophie de la religion, qu'il soit de style analytique ou autre, ce n'est probablement pas la meilleure façon de se renseigner sur l'esprit d'une religion, mais c'est un excellent moyen de prendre conscience des modèles de rationalité les plus pertinents.

Que dire du modèle de rationalité dont se nourrit la philosophie analytique de la religion ? Il m'a semblé manquer souvent de souplesse. Il exprime assez bien ce que fait la raison dans la pratique de certaines sciences, ou dans une certaine pratique de la science, celle où la raison ne se laisse mesurer par rien d'autre qu'elle-même ; mais rendre compte des démarches étrangères à la pratique qu'il symbolise, il en est incapable. La critériologie qu'il propose dit bien clairement ce qu'il faut tenir pour contraire à la raison ; quant à dicter ce qu'il faut tenir pour vrai, elle en paraît impuissante.

Université d'Ottawa

Autour de la loi 50 Présentation

Robert Nadeau

Volume 2, numéro 2, octobre 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203036ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203036ar>

[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

Nadeau, R. (1975). Autour de la loi 50 : présentation. *Philosophiques*, 2 (2), 341–342. <https://doi.org/10.7202/203036ar>

INTERVENTIONS

AUTOUR DE LA LOI 50

Présentation

L'Assemblée nationale du Québec a adopté, tout juste avant d'ajourner ses travaux pour l'été dernier, le texte final de la loi 50, texte qui inclut les amendements adoptés plus tôt en commission parlementaire. Le Québec se trouve ainsi doté, à l'instar de plusieurs provinces canadiennes et de nombreux pays, d'une Charte des Droits de l'Homme, officiellement appelée « Charte des droits et libertés de la personne ».

On sait que, sitôt votée en troisième lecture, cette loi a été immédiatement sanctionnée par le Lieutenant-gouverneur, de manière à ce que l'Assemblée nationale puisse nommer sur-le-champ les membres de la « Commission des droits de la personne », commission créée par cette nouvelle loi. Cette commission, chargée par la loi 50 de promouvoir l'application des principes contenus dans la Charte (notamment en recevant les plaintes et en enquêtant sur les violations des droits et libertés consacrés par cette Charte), est présidée par Me René Hurtubise, qui a démissionné de son poste de direction à la Conférence des Recteurs et Principaux des Universités du Québec (C.R.E.P.U.Q.) en acceptant cette présidence. Le vice-président de la commission est Maurice Champagne, qui, pour sa part, a dû quitter la direction de la Ligue des Droits de l'Homme.

Le Gouvernement du Québec affirme que la Charte québécoise est « la plus extensive des chartes de toutes les provinces canadiennes », et également « la plus efficace, par les pouvoirs que la loi confère à la nouvelle Commission des droits de la personne, ainsi que par les recours et les pénalités prévus en cas de violation des droits qui y sont énoncés » (texte d'un communiqué émis par le bureau du premier ministre). Il faut dire cependant que la charte québécoise ne fait pas partie des textes consti-

tutionnels et n'a pas plus de portée légale qu'une autre loi ordinaire du parlement, comme c'est d'ailleurs le cas pour le « *bill of right* » adopté à Ottawa sous le Gouvernement Diefenbaker.

Il reste qu'il s'agit d'un texte énonçant solennellement des principes juridiques et des valeurs dites fondamentales, et qui a été doté par l'Assemblée nationale du Québec d'une certaine primauté sur les lois *à venir*, du moins en ce qui concerne certains chapitres de la loi 50. Vu l'importance de ce texte de loi, la Société de Philosophie du Québec a cru bon d'organiser un colloque sur les Droits de l'Homme dans le cadre du Quarante-troisième congrès de l'A.C.F.A.S. qui eut lieu à Moncton. Les trois textes qui suivent ont été présentés lors de ce colloque, le 7 mai 1975.

Robert Nadeau

Législation et droits de l'homme

Georges-A. Legault

Volume 2, numéro 2, octobre 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203037ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203037ar>

[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. (1975). Législation et droits de l'homme. *Philosophiques*, 2 (2), 342–354. <https://doi.org/10.7202/203037ar>

LÉGISLATION ET DROITS DE L'HOMME

par Georges-A. Legault

Le 10 décembre 1973, se fêtait le 25^e anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l'homme proclamée par l'Assemblée générale des Nations Unies. Depuis ce temps, cette Déclaration a stimulé l'intégration de Déclarations des droits de l'homme dans le droit interne des pays, ce qui conduisait le Canada à sanctionner une *Déclaration canadienne des droits* en 1960 et le Québec à présenter le projet de loi 50, *Loi sur les droits et libertés de la personne*. Au-delà de cette continuité historique et politique entre ces deux phénomènes international et national, il existe un facteur important de différenciation. Sans entrer dans le débat sous-entendu par cette question, il faut noter que le droit dit international n'est pas un droit analogue au droit interne. De ce fait, l'avènement d'une Déclaration des droits de l'homme modifie la signification et la portée de ce geste dans ces sphères respectives. C'est pourquoi, en droit interne, l'analyse de la législation sur les droits de l'homme devient problématique.

Contrairement au droit international, la législation d'un État doit s'assurer au moins d'un minimum d'effet, elle doit être exécutoire. Ce principe d'exécution comme caractéristique du droit fut consacré par Hans Kelsen¹, qui reconnaît l'existence d'une norme légale seulement si une sanction est prévue. Ainsi la législation sur les droits de l'homme reçoit une signification particulière grâce à la fonction qu'elle joue dans l'ensemble du système légal. Elle constitue alors une partie intégrée au droit interne et, dès lors, utilisable devant les tribunaux pour régler les différends. C'est pourquoi, la Déclaration canadienne des droits et le projet de loi 50 ne peuvent s'identifier à la Déclaration universelle. En effet, l'absence de pouvoir exécutoire confère à cette dernière uniquement une force morale, un idéal vers lequel tend l'humanité. La Déclaration universelle consacre ce principe lorsqu'elle proclame :

«L'Assemblée générale proclame la présente Déclaration universelle des droits de l'homme comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples (...) afin que tous les individus et tous les organes de la société, ayant cette Déclaration constamment à l'esprit, s'efforcent (...) de développer le respect de ces droits.»

La signification et la portée d'une législation sur les droits de l'homme en droit interne dépend ainsi du phénomène de la législation. Or la législation se présente à nous, citoyens, comme un acte de communication visant à régler notre conduite. Il devient dès lors possible d'aborder l'analyse du phénomène juridique par le biais de son langage. D'ailleurs, cette méthode a reçu plusieurs formulations en philosophie analytique du droit depuis la théorie du commandement de J. Austin², philosophe du droit. Cependant, certaines modifications au modèle du langage de notre expérience quotidienne s'avèrent nécessaires. Si les citoyens peuvent s'identifier au receveur de l'acte de communication, il est difficile de considérer l'État comme un émetteur. En effet, ce modèle pris à la lettre risque de personnifier l'État et de

1. Kelsen H., *Théorie pure du droit*, trad. Charles Eisenman, deuxième édition, Paris, Dalloz, 1962.

2. Austin J., *The Province of Jurisprudence Determined and the Uses of the Study of Jurisprudence*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1968.

supposer que l'Assemblée nationale ou le Parlement du Canada forme, malgré le nombre de députés, un seul corps et un seul esprit. Cette limite du modèle de l'acte de communication ne lui enlève pas sa pertinence en ce qui concerne la nature du droit comme langage cherchant à régler la conduite des personnes. C'est pourquoi, l'application de certaines distinctions en philosophie du langage permet de mieux cerner la nature du droit et, plus précisément dans notre contexte, la nature d'une législation sur les droits de l'homme.

Les distinctions qui seront utilisées ci-dessous proviennent de John Langshaw Austin³ qui, analysant les manières par lesquelles le dire constitue un faire, distingue trois types d'actes que nous pouvons effectuer par le langage. Le premier, c'est l'acte locutoire. Lorsque nous parlons, nous construisons nos phrases selon la grammaire. Ces phrases possèdent un sens et elles doivent référer à quelque chose. Pour Austin, l'acte locutoire s'effectue en même temps qu'un autre acte, l'acte illocutoire. Ce deuxième type d'acte qu'il avait dénommé antérieurement 'performatif' se perçoit assez facilement. Il y a une différence entre dire « Il y a la guerre » et dire « Je te déclare la guerre ». Ainsi on peut affirmer, commander, conseiller, promettre quelque chose, c'est-à-dire faire différentes actions par les mots. Or, cet effet ne se comprend qu'à partir de l'analyse des conventions prévues par le langage. Cependant, il existe un troisième type de faire en plus des deux premiers. Celui-ci n'est pas conventionnel, il n'est pas prévu par les institutions du langage, c'est l'acte perlocutoire. Ainsi, je peux dire quelque chose et, de ce fait, affirmer quelque chose mais cette affirmation peut avoir comme but de persuader quelqu'un de faire un acte. Persuader et convaincre deviennent ainsi les deux actes fondamentaux du type perlocutoire.

La Déclaration des droits de l'homme comme acte locutoire

Si les Déclarations canadienne et québécoise des droits remplissaient la même fonction que la Déclaration universelle, l'énoncé des droits dans des termes généraux serait acceptable puis-

3. Austin J.L., *How To Do Things With Words*, Londres, Oxford University Press, 1962.

qu'il s'agirait uniquement de tracer un idéal commun. Or, la législation sur les droits de l'homme présente un autre aspect en droit interne. Comme toute autre loi, elle devient un instrument par lequel les citoyens peuvent faire valoir leurs droits en justice. De ce fait, le sens et la référence de l'énoncé des droits, c'est-à-dire la Déclaration comme acte locutoire, occupe une position clef lors de l'intervention de l'activité judiciaire. Pour que les tribunaux fassent respecter le droit, ils doivent, dans leur analyse du conflit, interpréter d'abord le sens et la référence du droit évoqué afin de déterminer si ce droit existe tel que formulé par les parties. Lorsque les parties s'adressent au tribunal, leurs revendications se fondent souvent sur une interprétation des termes de la loi. Le tribunal doit dès lors déterminer quel est le sens de la loi et à quel droit la loi réfère. Plus les termes de la loi sont clairs à ce sujet, moins il y a risque d'interprétation subjective.

Regardons brièvement quelques énoncés des droits et libertés de la personne que nous livre le projet de loi 50 au chapitre 1. L'article 1 stipule : « Tout être humain a droit à la vie ainsi qu'à la sûreté et à la liberté de sa personne ». Du point de vue juridique, on peut se demander « qu'est-ce qu'un être humain » car cet article sera sûrement utilisé contre la modification des lois sur l'avortement. De plus, à quoi réfère au juste la sûreté et la liberté de la personne ? Les dix premiers articles de ce premier chapitre sont tous énoncés dans des termes aussi généraux sans qu'on y décèle la moindre indication ou précision concernant ces droits. Ainsi, certains droits pris à la lettre paraissent toujours violés. Par exemple, comment concilier l'article 7 « La demeure est inviolable » avec le pouvoir de fait, toujours accru, des policiers en matière de perquisition ? Et l'article 6 qui prévoit la « libre disposition des biens », alors que les expropriations sans considérations se font tous les jours ? Évidemment, il ne faut pas prendre ces droits pour des absolus et ce sera la position adoptée par les tribunaux. En l'absence de définitions explicites des droits, ceux-ci seront interprétés comme ils ont toujours existé avant la Déclaration. Rien ne sera changé en matière de droit par les dix premiers articles du projet de loi 50.

Ces remarques apparaissent peut-être gratuites, sinon à tout le moins des prédictions un peu pessimistes, en ce qui concerne

l'interprétation de la loi. Ces prédictions sont malheureusement fondées sur notre propre histoire législative et judiciaire. Il ne faut pas oublier que depuis quinze ans nous jouissons de la protection de la Déclaration canadienne des droits. Pendant les dix premières années de son existence, il n'y a eu aucune reconnaissance judiciaire de manquements aux droits de l'homme au Canada. Cependant, en 1969 dans l'affaire *Drybones*⁴, le plus haut tribunal d'appel, la Cour Suprême du Canada, reconnaissait qu'un article de la loi des Indiens traitait avec inégalité un gardien à cause même de sa race. Ainsi, l'article 1b de la Déclaration canadienne, « le droit de l'individu à l'égalité devant la loi », dont l'équivalent québécois est l'article 10, « Toutes les personnes sont égales devant la loi », prenait effet. Cet arrêt de la jurisprudence manifeste la première tentative d'obtenir, à partir d'une définition abstraite d'un droit, un premier élément de référence à la réalité concrète. C'est pourquoi le juge Ritchie affirme : « Sans rechercher une définition complète de l'expression 'égalité devant la loi', je pense que l'art. 1b) signifie au moins qu'un individu ou un groupe d'individus ne doit pas être traité plus durement qu'un autre en vertu de la loi. »⁵ Depuis ce temps, les jugements de la Cour Suprême du Canada n'ont fait que fermer davantage cette porte qui commençait à s'ouvrir. Ainsi dans l'affaire *Lavell*⁶, on jugea qu'une Indienne qui perdait le droit d'être inscrite comme membre de la tribu parce qu'elle mariait un blanc n'était pas traitée avec inégalité, alors que l'Indien pouvait marier une blanche sans perdre ses droits.

La généralité des termes utilisés dans le projet de loi 50 provoquera la même difficulté d'interprétation que les juges ont ressentie face à la Déclaration canadienne. De plus, l'interprétation déjà fournie sera appliquée pour la loi québécoise, puisque ce sont les mêmes tribunaux qui interprètent les deux lois et que ces dernières sont souvent formulées de façon identique. Puisque le projet de loi 50 arrive quinze ans après la Déclaration canadienne, nous pouvons nous demander pourquoi cette loi n'a pas été élaborée de façon à rectifier l'interprétation judiciaire de ces

4. *La Reine c. Drybones*, (1970) R.C.S. 282.

5. *Ibid.*, p. 297.

6. *La Reine c. Lavell, Isaac et autres, c. Bédard*, (38) D.L.R. (3d) 481.

droits. En l'absence de formules plus explicites, le législateur reconnaît déjà le sens qu'ont donné les tribunaux à ces droits. Il serait injuste de soutenir que cette loi ne tient pas compte de l'état actuel de la Déclaration canadienne. En effet, la section II portant sur la discrimination constitue une nette amélioration comparativement à la Déclaration canadienne. Plus fondamental encore, le projet de loi 50 prend position sur l'effet de la Déclaration et règle définitivement en droit québécois le problème qui existe concernant l'effet de la Déclaration canadienne.

La Déclaration des droits de l'homme comme acte illocutoire

Les trois actes du langage, locutoire, illocutoire et perlocutoire sont liés entre eux de telle sorte que les difficultés rencontrées au niveau de l'acte locutoire se répercutent au niveau illocutoire. Ainsi, dans la mesure où le langage est trop général pour identifier une situation concrète, la loi n'aura pas d'effet. C'est ce qui a paralysé la Déclaration canadienne pendant dix ans. Si on suppose que les termes généraux sont nécessaires en matière de droits de l'Homme, alors cette supposition suscite une interrogation : quelle est la fonction d'une telle Déclaration ? Nous avons déjà distingué deux types d'actes reliés à la fonction du langage. L'acte illocutoire rattaché à la fonction conventionnelle forme le premier alors que l'acte perlocutoire, le second, est relié à un effet non conventionnel.

Du point de vue conventionnel, la Déclaration devrait remplir la même fonction que toute autre loi dans un système légal, elle devrait régir des comportements. Il n'est pas nécessaire que ce soit le comportement de tous les individus mais au moins celui de certaines personnes déterminées. Par exemple, la loi d'interprétation sert principalement aux juges dans l'interprétation des lois. Ainsi, il faut déterminer à qui s'adresse la loi afin d'établir sa fonction.

Cette question a reçu une attention particulière lors de l'interprétation de la Déclaration canadienne par les tribunaux. L'article 2 de cette Déclaration stipule :

« Toute loi du Canada, à moins qu'une loi du Parlement du Canada ne déclare expressément qu'elle s'appliquera nonobstant

la Déclaration canadienne des droits, doit s'interpréter et s'appliquer de manière à ne pas supprimer, restreindre ou enfreindre l'un quelconque des droits ou des libertés reconnus et déclarés aux présentes, (...) »

De ce fait, la Déclaration reçoit sa fonction en s'adressant principalement aux juges. Cependant, il y a deux manières d'évaluer cette fonction. Ou bien la Déclaration détient le pouvoir d'annuler une loi qui serait contraire à la Déclaration, ou bien elle ne sert qu'à interpréter le droit existant. Les différents arrêts de la jurisprudence ont oscillé entre ces deux solutions de telle sorte que malgré l'arrêt *Drybones*, les dissidences reprennent le même thème. L'équivocité provient du texte même de la loi ; l'article 1 stipule :

« Il est par les présentes reconnu et déclaré que les droits de l'Homme et les libertés fondamentales ci-après énoncés ont existé et continueront à exister pour tout individu au Canada quels que soient sa race, son origine nationale, sa couleur, sa religion ou son sexe... »

L'ambiguïté de l'expression « ont existé et continueront à exister » permet de distinguer les deux fonctions. Si on interprète celle-ci selon que ces droits continueront à exister tels qu'ils ont existé, alors la Déclaration ne modifie en rien les lois antérieures et elle sert alors de guide pour les lois futures. Ainsi la Déclaration ne sert qu'à interpréter les lois futures, elle n'a pas le pouvoir d'annuler les lois antérieures. Cette position semble confirmé par l'article 2 déjà cité, puisqu'on y stipule que toute loi du Canada doit s'interpréter de manière à ne pas supprimer un droit de l'homme. Les partisans de la thèse adverse insistent sur la partie de l'article qui prévoit que toute loi doit s'appliquer de manière à ne pas enfreindre un droit de l'homme. Ils en concluent que toute loi qui, en s'appliquant, supprimerait un droit de l'homme, devrait alors être annulée en vertu de la Déclaration. Ceci confère alors une nouvelle signification à l'expression « ont existé et continueront à exister ». Certes, les droits de l'Homme ont existé avant la Déclaration, mais cela ne signifie pas qu'il n'y a jamais eu atteinte à ces droits. La Déclaration de 1960 pose des droits qui doivent être respectés rétroactivement dans la législation antérieure comme dans la législation postérieure. Si l'arrêt *Drybones*

a consacré la force opératoire de la Déclaration en annulant un article de la loi antérieure à la Déclaration, ce principe a été limité par la technique de vérification historique utilisée dans l'affaire Lavell pour définir le sens de l'égalité devant la loi.

Ce conflit dans l'interprétation de l'effet de la Déclaration canadienne n'est pas seulement une opposition au niveau du langage de la loi, mais il fait s'affronter deux conceptions de l'acte illocutoire de la Déclaration. Ceux qui soutiennent que la Déclaration n'est qu'une loi d'interprétation maintiennent que la Déclaration s'avère une affirmation des droits. Ainsi, la Déclaration de 1960 affirme que l'égalité devant la loi existe au Canada, c'est-à-dire qu'elle constate ce droit, tel qu'il est, malgré toutes les inégalités. Par contre, ceux qui posent la thèse adverse partagent l'idée que la Déclaration crée, par le biais de cette loi, des droits qui n'étaient qu'implicites. Sans cette Déclaration, rien ne garantit l'existence légale de ces droits. Ainsi, analogue à toute autre loi, la Déclaration crée quelque chose, elle ne peut pas n'affirmer qu'un fait. De même qu'une loi qui poserait un idéal à atteindre serait sans effet légal dans le droit interne, de même celle qui affirme ce qui existe n'a aucun effet. Une Déclaration des droits, qu'elle se justifie par le droit naturel ou toute autre idéologie, doit créer des droits pour les individus.

Face à cette situation chaotique de la jurisprudence canadienne, le projet de loi 50 opte pour la théorie de l'affirmation. C'est pourquoi on peut lire au niveau des considérants :

« Considérant qu'il y a lieu d'affirmer solennellement les libertés et droits fondamentaux de la personne afin que ceux-ci soient garantis par la volonté collective et mieux protégés contre toute violation ; ... »

Traduire '*to declare*' par 'affirmer solennellement' constitue une substitution au niveau du langage d'un type d'acte illocutoire par un autre. Une déclaration ne peut être vraie ou fausse, comme une affirmation. Le pays déclare la guerre ou le pays ne déclare pas la guerre, le juge déclare l'accusé coupable ou ne le déclare pas. Ni le pays, ni le juge n'affirment un fait. On pourrait alors se demander si l'affirmation, parce qu'elle est solennelle, ne s'identifie pas avec l'idée d'une déclaration. Or le droit utilise déjà cette notion d'affirmation solennelle dans un autre contexte.

La traduction anglaise, cette fois, n'est pas '*to declare*' mais '*solemnly affirm*'. Il s'agit de l'article 299 du *Code de Procédure Civile*.

L'affirmation solennelle remplace ici la fonction de serment qu'un témoin doit exécuter afin que son témoignage soit valide devant les tribunaux. Ainsi, ceux qui ne peuvent prêter serment parce qu'ils n'ont aucune croyance religieuse ou que leur croyance s'oppose au serment doivent faire cet acte en disant : « J'affirme solennellement que le témoignage que je vais rendre sera la vérité et rien que la vérité. » Le fait de rendre l'affirmation solennelle n'a pas pour but de modifier l'acte illocutoire de l'affirmation. Au contraire, par ce geste on veut que l'individu garantisse sa sincérité, c'est-à-dire qu'il jure que ce qu'il dit sera vrai, suivant son évaluation subjective. Cependant, bien que l'individu ne veuille pas mentir, il peut affirmer quelque chose qui soit faux. La dimension de vérité ou de fausseté n'est pas éliminée du fait que l'affirmation soit solennelle. De même, le législateur affirme solennellement les droits de l'Homme, ce qui n'enlève pas le risque de se tromper, car toute affirmation peut être fausse.

Comme J.L. Austin l'a remarqué⁷, certaines affirmations, à cause de la généralité de leurs concepts, ne sont pas clairement vraies ou fausses. Par exemple, dire que la France est hexagonale est une façon de décrire la France qui n'est pas vraie si on se réfère à la définition géométrique de l'hexagone, mais qui n'est pas fausse non plus si on se réfère à une forme moins parfaite de l'hexagone. De même, affirmer que les droits énumérés dans la Charte existent, n'est ni vrai, ni faux. Ainsi, les affirmations du projet de loi 50 ne sont pas fausses parce qu'elles réfèrent aux droits de l'Homme tels qu'ils existent au Québec avant la loi. Le législateur constate, en définitive, les droits de l'homme qui sont déjà consacrés dans les lois antérieures. Il n'est pas surprenant, dès lors, de lire en matière de droits économiques et sociaux l'article 41 : « Toute personne dans le besoin a droit à des mesures d'assistance financière, prévues par la loi, susceptibles de lui assurer un niveau de vie décent. » Les articles de ce genre démontrent clairement que la loi des droits de l'Homme ne prévoit

7. Austin J.L., *How To Do Things With Words*, p. 142.

aucun droit nouveau. En fait, l'article 41 affirme que l'individu possède comme droit fondamental ce que les autres lois lui assurent comme droit ordinaire.

Doit-on conclure de ce fait que le projet de loi 50 n'a aucune utilité, qu'il est sans effet juridique ? D'un certain point de vue, cette conclusion s'impose alors que d'un autre aspect, il semble que la loi possède un certain effet. La distinction entre ces deux niveaux de conclusion oppose le projet de loi 50 et la Déclaration canadienne. Il ne faut pas oublier que le droit privé dans lequel on retrouve les contrats, les délits, les testaments etc., est une matière qui relève de la compétence législative du Québec. C'est pourquoi la loi sur les droits fondamentaux peut concerner les différents actes créateurs de droit, ceux des individus (les contrats) et ceux de l'Assemblée nationale (la législation). La Déclaration canadienne, par contre, ne concerne que l'activité législative, puisque le pouvoir de légiférer sur les autres actes relève des provinces. La possibilité d'assurer un certain effet à la loi québécoise, suite aux affirmations des droits, se concrétise alors au niveau des actes individuels. Le législateur, en constatant que les droits de l'Homme existent au Québec dans les législations antérieures, peut soumettre les individus sur son territoire à respecter ces mêmes droits au niveau de leurs actes juridiques. C'est pourquoi on obtient des articles comme l'article 15 qui stipule que « Nul ne peut, par discrimination, refuser de conclure un bail ou un autre acte juridique ». La loi règle ainsi le comportement des individus sur le territoire en fonction des droits de l'Homme.

Cependant, les droits de l'Homme ne sont pas en premier lieu un droit qu'on oppose à un individu. Toute la lutte pour les droits fondamentaux, — que l'on songe à la Grande Charte, — s'adresse au pouvoir établi. Ce qui est à craindre, c'est la dénégation de nos droits par le Parlement. Alors que l'esprit de la Déclaration canadienne s'inscrit faiblement dans ce courant puisqu'on y retrouve le pouvoir d'annuler une loi qui serait contraire aux droits de l'homme, la loi québécoise refuse toute possibilité d'utiliser la Charte en ce sens. L'article 45 ne laisse aucun doute à ce sujet :

« Elle [la présente Charte] ne doit pas, non plus, s'interpréter de manière à augmenter, restreindre ou modifier la portée de

toute disposition de la loi ; toutefois, si un doute surgit dans l'interprétation de telle disposition, il est tranché dans le sens indiqué par la présente Charte. »

Puisque le but premier de toute Déclaration des droits n'est pas atteint dans la Charte québécoise, car l'acte illocutionnaire réside dans l'affirmation des droits, la raison d'être de cette Charte ne peut s'analyser qu'en terme d'effet perlocutoire.

La Déclaration des Droits de l'homme comme acte perlocutoire

La Charte québécoise des droits ressemble ainsi à une affirmation que l'on fait, affirmation générale qui ne sert pas à renseigner quelqu'un sur quelque chose ou sur un fait, mais qui cherche à influencer la conduite de la personne à qui l'on s'adresse. Ce genre d'affirmation utilisée dans la Charte et que l'on retrouve dans le langage publicitaire manifeste clairement la fonction de cette Charte : la propagande. Certes, il y a des raisons politiques qui justifient ce geste. L'absence d'une Déclaration québécoise, alors que la Déclaration universelle date de 25 ans et la Déclaration canadienne de 15 ans, l'existence de Charte des droits dans d'autres provinces, forcent l'Assemblée nationale à démontrer qu'au Québec, on sait se faire respecter. Cependant, ces facteurs ne justifient pas la raison d'être de notre Charte. Comme toute législation qui rejoint cet idéal commun de l'humanité tracé dans la Déclaration universelle, la Charte québécoise désire attirer le respect de l'ordre social, le respect des lois.

Les philosophies positivistes du droit ont démontré que le droit doit faire appel à plusieurs sources de motivations s'il veut être efficace. Le droit ne peut uniquement faire appel à la force, bien qu'il s'agisse là de son principal moyen d'action. De plus, l'utilisation de la force doit aussi être justifiée. L'efficacité du droit dépend ainsi de l'image qu'il véhicule auprès des citoyens. L'intérêt commun apparaît dès lors comme le leitmotiv de la justification des lois. Sans l'État, la vie individuelle serait chaotique parce que d'eux-mêmes les individus ne respecteraient pas le droit des autres. N'est-ce pas ce que sous-entendent les considérants suivants de la loi 501 : « Considérant que les droits et libertés de la personne humaine sont inséparables des droits et libertés

d'autrui et du bien-être général ». « Considérant qu'il y a lieu d'affirmer solennellement les libertés et droits fondamentaux de la personne afin que ceux-ci soient garantis par la volonté collective et mieux protégés contre toute violation » ? Seuls sont alors prévus les conflits entre les individus sur le territoire de l'État. Ainsi, le pouvoir souverain assume le rôle de gardien, qui veille à ce que l'équilibre soit assuré par un parlement neutre, représentant la conscience de la collectivité, ce qui empêche dès lors tout conflit avec cette même collectivité. Parce qu'il assure ainsi l'intérêt commun auquel les individus se soumettent, le parlement québécois ne peut se tromper. « *The king can do no wrong* ». Les considérants de la loi, à l'aide des mots tels que 'l'intérêt commun' et la 'volonté collective' présentent ainsi un acte locutoire vide de référent, mais ils assurent par la connotation émotive de ces concepts l'admiration et l'autojustification des lois. Dans la mesure où les gens qui vivent d'après ces lois croient que le droit est une limite nécessaire de leur liberté pour l'intérêt commun, et qu'ils voient dans le parlement la conscience de tous, alors le respect des lois est facilité et le recours à la force est justifié pour les cas d'exception.

L'élaboration d'une Charte des droits de l'Homme devient l'action rêvée pour présenter au peuple la meilleure image, celle qui permettra de maquiller les traces du vieillissement. Quel meilleur moyen de convaincre de la valeur du pouvoir et de son souci constant pour le peuple sinon celui de dire que seuls les individus possèdent des droits intrinsèques que la loi vient protéger ? Le droit humain cède alors la place au droit naturel. « Considérant que tout être humain possède des droits et libertés intrinsèques, destinés à assurer sa protection et son épanouissement. Considérant que tous les hommes sont égaux en valeur et en dignité, et ont droit à une égale protection de la loi. Considérant que le respect de la dignité de l'être humain et la reconnaissance des droits et libertés dont il est titulaire constituent le fondement de la justice et de la paix. » Cette soumission du droit humain au droit naturel renforce encore l'image du pouvoir législatif. Ainsi, toutes les lois seront jugées conformes à la personne humaine et à la réalisation de son épanouissement. La Charte inspire ainsi le respect qui maintiendra l'ordre social plus aisément que la crainte.

Légiférer en matière des droits de l'Homme n'est pas une tâche facile car cet acte exige une conception globale de l'État, de sa place et de sa fonction. Or, les parlements ne sont pas conçus pour effectuer une telle autocritique qui permettrait l'avènement d'un droit soumis à une conception de la personne. Dans les circonstances actuelles, les législations en matière de droits de l'Homme se situent dans l'alternative suivante : ou bien considérer la Charte des droits comme un idéal à atteindre, ou bien la présenter comme l'idéal qui a toujours été réalisé. Au Québec comme au Canada, on doit conclure que cet idéal a toujours été respecté.

Collège Bois-de-Boulogne, Montréal

Quand l'État devient philosophe...

Louise Marcil-Lacoste

Volume 2, numéro 2, octobre 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203038ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203038ar>

[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

Marcil-Lacoste, L. (1975). Quand l'État devient philosophe... *Philosophiques*, 2 (2), 354–363. <https://doi.org/10.7202/203038ar>

QUAND L'ÉTAT DEVIENT PHILOSOPHE...

par Louise Marcil-Lacoste

Le projet de *loi sur les droits et libertés de la personne*, déposé en chambre le 29 octobre 1974, fut précédé et accueilli par un débat qui, à plus d'un titre, intéresse les philosophes. Il s'agit, en effet, de rien de moins que de « régler les rapports des citoyens en fonction de la dignité humaine », ¹ de formuler une loi fondamentale qui serait l'expression d'un « contrat social entre les Québécois » ou d'une « constitution de leur vie en société ». ² Si donc j'aborde ici certains aspects philosophiques du débat en question, c'est qu'il m'y invite. Ce n'est pas Hegel qui me dit : « Si le particulier s'inspire de l'universel il n'est pas moins vrai

1. Communiqué accompagnant le dépôt du projet de loi numéro 50, 29-10-74. In *Mémoire à la commission parlementaire de la Justice de l'Assemblée nationale du Québec sur le projet de loi 50*, La Ligue des droits de l'homme, 40 pages polycopiées, Montréal, Janvier 1975, p. 7. Ci-après, les références sont données à *Mémoire*.

2. Voir le dossier-journal de la Ligue des droits de l'homme intitulé « *La première des lois au Québec : La Charte et la Commission des droits de l'homme*, Montréal, mai 1974, p. 2. Ci-après : *Dossier-journal*.

que l'universel s'assume dans le particulier » ...³ Raison de plus, dirais-je, pour m'interroger !

Mais puisque je suis ici d'abord en tant que membre de la Ligue des Droits de l'Homme et à sa demande, je me permettrai de rappeler les traits saillants de sa position concernant le projet de loi numéro 50. D'abord, la Ligue approuve le *type* de législation choisi par le gouvernement, c'est-à-dire le double fait que le projet de loi ne soit pas simplement un code (limité) visant à la non-discrimination ou une (vague) déclaration de principe sans appui ou recours judiciaires et administratifs. On sait, en effet, que le projet de loi comporte la création d'une Commission des droits de la personne (Art. 48 à 78), laquelle commission est autonome en ce sens qu'elle ne dépend pas d'un ministère mais qu'elle relève de l'Assemblée nationale. Cette commission est, en outre, dotée de pouvoirs d'enquête en vertu de la *Loi des commissions d'enquête* ; elle doit également établir un programme d'éducation, diriger et encourager les recherches et publications, faire des recommandations au gouvernement sur les droits et libertés de la personne (Art. 58).⁴

Cependant, la Ligue critique le caractère non fondamental du projet de loi numéro 50, c'est-à-dire le fait qu'il ne comporte pas de mesures plus fortes concernant sa priorité en regard des législations futures du Québec. On sait, en effet, que l'article 45 donne à la *loi sur les droits et libertés* priorité d'interprétation en cas de doute sur la portée d'une disposition de toute loi passée ou future. La Ligue soutient que la « Charte » devrait avoir priorité d'application pour les législations futures, à moins que l'Assemblée nationale ne déclare expressément une clause de « nonobstant » soumise à un vote libre des trois quarts de l'Assemblée.⁵ En d'autres termes, si en régime parlementaire on ne peut engager l'avenir (législatif), il faudrait au moins que l'écart par rapport à la charte soit plus difficile à voter que sa conformité.

3. Maurice Champagne, « Droits collectifs et individuels au Québec », *La Presse*, 4-5-74.

4. *Mémoire*, pp. 6-16, 17-18.

5. *Ibid.*, p. 26.

En second lieu, et à cause de l'importance qu'elle attache à cette « institution de liberté », la Ligue fait des recommandations concernant la composition de la Commission des droits de l'homme et son autonomie financière. Par ailleurs, elle souhaite que le budget voté pour cette Commission soit à la mesure des tâches qui lui sont assignées, tâches auxquelles la Ligue soutient qu'il faut ajouter celle de services aux citoyens (service d'information, de référence, d'aide dans la formulation d'une plainte, de renseignements sur tous les recours possibles).⁶

Enfin, et pour y aller brièvement, la Ligue souligne des omissions aux divers chapitres du projet de loi numéro 50 ; recommandant, par exemple, d'inclure le droit à l'information, à l'environnement (ou équilibre écologique), au choix libre de résidence, à l'intégrité physique et à la protection de la vie privée au chapitre des droits fondamentaux ; de même, par exemple, l'âge, l'état civil et la tenue physique et vestimentaire au chapitre des causes de discrimination ; ainsi que le droit aux services de santé et aux services sociaux et le droit au contrôle d'application des conditions de travail minimales au chapitre des droits économiques et sociaux ; le droit à l'autodétermination, aux élections libres, à la création libre de partis politiques démocratiques, au chapitre des droits politiques.⁷ Et j'en passe...

J'aimerais m'arrêter ici à trois problèmes qui me semblent sous-jacents aux débats à propos du projet de loi numéro 50, trois problèmes qui, me semble-t-il, intéressent plus particulièrement les philosophes. Le premier concerne le type de *discours* que constitue une Déclaration des droits ; le second porte sur ce que j'appellerai la *cohérence* difficile ; enfin le troisième, lié aux deux autres problèmes, sera celui du caractère inévitablement *paradoxal* d'une bonne Charte des droits de l'Homme au Québec.

Le type de discours

Je laisse de côté les problèmes relatifs aux diverses formes que l'énoncé des droits de l'Homme a pris en divers pays, j'entends les différences entre charte, code, déclaration, loi fonda-

6. *Ibid.*, pp. 18, 26-27.

7. *Ibid.*, pp. 33-39.

mentale constitutionnalisée ou non, constitution, convention, pacte, et que sais-je encore. De même, je n'essaierai pas ici de trancher les débats concernant les différences subtiles entre droits et libertés.⁸ Je veux plutôt tenter de cerner certaines difficultés résultant du type de discours choisi, en particulier les problèmes que pose l'affirmation de droits et de conditions d'exercice des droits. C'est dire que je n'aborderai pas ici la position selon laquelle les droits de l'Homme relèvent de la loi naturelle d'une justice immanente, centrant mes propos sur les droits de l'Homme en tant que droit positif.

Si donc la loi québécoise sur les droits de l'Homme dépasse les énoncés de principe dont seul un rationalisme optimiste affirmera l'efficace politique, c'est qu'elle conjugue, dans son discours, l'énoncé des droits et celui de leurs conditions d'exercice. Là-dessus, on n'a pas manqué de soutenir qu'une version juridique québécoise des droits universels était, au mieux, une inflation verbale et, au pire, une fumisterie.

Ma première remarque sur cette accusation étonnera peut-être. La Charte québécoise, pas plus que la *Déclaration universelle* de l'ONU (1948), ne peuvent être des discours universels, ni en droit ni en fait, si par « universel » on entend donné dans l'absolu, sans condition et sans restriction. J'ajouterai que la *Déclaration universelle* elle-même n'est pas donnée comme universelle en ce sens, et cette affirmation est encore plus vraie des pactes internationaux de 1966, l'un sur les droits civils et politiques, l'autre sur les droits économiques, sociaux et culturels. Je pense qu'on conviendra volontiers de la non-universalité du fait, le Préambule de la *Déclaration universelle* donnant l'ensemble de ses dispositions comme un « idéal commun à atteindre ».⁹

En revanche, on conviendra plus difficilement de la non-universalité (absolue) des droits. Pourtant, la *Déclaration universelle* n'est pas donnée sans restriction, puisque ses dispositions doivent être interprétées les unes par rapport aux autres (Art. 30), la restriction la plus évidente étant celle du droit à la liberté

8. Il suffit d'ailleurs de comparer les définitions des grands dictionnaires sur ces termes pour constater les difficultés.

9. *Dossier-journal*, pp. 9-10. Voir p. 10 pour le *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*.

que limite le droit de recours effectif contre les actes violant les droits reconnus (autre restriction) par les constitutions des pays-membres, lequel droit de recours est assorti d'autres droits pour l'accusé et l'inculpé.

Ici encore, on convient aisément de « l'universalité » des restrictions mutuelles que posent les diverses dispositions de la *Déclaration universelle*. À moins de verser dans la contradiction, dira-t-on, la *Déclaration* ne peut quand même pas vouloir dire que, par exemple, la liberté d'expression ou de réunion vise la destruction des droits de l'Homme ! De même, à moins de ne rien dire, la *Déclaration universelle* ne peut que poser des conditions universelles d'exercice des droits, comme par exemple, l'affirmation du droit à l'instruction en regard du droit à l'éducation.

Pourtant, au-delà des oppositions formelles, ce qui me semble plus important ici, c'est le fait que la *Déclaration universelle* constitue un discours de type dialectique où l'unité même suppose restrictions et conditions. Ces dernières, en particulier, ne sauraient être données une fois pour toutes et sans nuances, comme les critiques récentes de la scolarisation obligatoire le donnent à penser à propos du droit à l'éducation. À la limite, d'ailleurs, l'exigence d'universalité stricte ou donnée dans l'absolu conduit non seulement au refus de formulation de conditions (nécessairement évolutives) mais, en outre, au refus d'une déclaration de principe, et je n'en veux pour preuve que la diversité même des formulations américaine, française, anglaise, allemande, canadienne ou autres en matière de droits fondamentaux.¹⁰ Tout ce que je veux dire ici, c'est qu'une Charte québécoise ne se donnera pas dans l'absolu, en particulier si elle comporte des conditions d'exercice des droits.

Ma deuxième remarque concernant le type de discours de la Charte porte sur la valeur je dirais performative d'une déclaration des droits. Ici, un nouveau problème surgit, car si on *fait* quelque chose en affirmant solennellement des droits et leurs conditions d'exercice, ce quelque chose on le fait à partir d'une lecture des

10. Voir M. Torelli et R. Beaudoin, *Les droits de l'homme et les libertés publiques par les textes*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1972.

faits sociaux. L'énoncé des droits est en quelque sorte une promesse collective. À ce titre, l'énoncé est geste politique engageant à des actions individuelles et collectives, ce qui donne à la promesse valeur d'instrument politique. Cependant, l'importance politique de cette promesse tient au fait qu'elle procède d'une lecture qui braque les esprits sur leur milieu en les enjoignant de défendre les droits fondamentaux. C'est sans doute cela qu'on a appelé le « torticolis » de l'universel ou du particulier, selon, évidemment, les options.

Ce qu'il faut noter ici, c'est que la Charte, en tant que discours-lecture, devient promesse dans la mesure où elle énonce le caractère impératif de certaines *solutions* à des problèmes de droit. Ici encore, divergences : visera-t-on la solution de cas extrêmes, tels la torture, l'exécution, ou l'emprisonnement sans procès, la famine ou des cas de discrimination éhontée ? Pensera-t-on que la Charte ne vise qu'à la protection des individus, les solutions aux problèmes collectifs de droit relevant de législations différentes ? Voudra-t-on marquer une différence entre l'impératif du respect de droits minimum (individuels ou collectifs) et le caractère raisonnablement souhaitable de certaines conditions présentées comme projet politique ? Les solutions intégrées dans la Charte auront-elles un caractère punitif ou prospectif ?

En un mot, en tant que discours-lecture-solution, la Charte n'échappera ni au pluralisme des individus, ni au pluralisme des tendances collectives. En affirmant, comme droit, l'impératif de certaines solutions aux problèmes d'inégalité (de droit et de fait), la Charte renvoie à l'analyse des formes de l'inégalité et de leurs causes et on sait que là-dessus, le débat est de plus en plus tranché au Québec. Feu, donc, l'unanimité même en matière de droits fondamentaux ! ... J'ajouterai seulement que ces difficultés ne résultent pas du fait que la Charte est « québécoise » ; ces problèmes résultent de ce que, à l'instar d'autres législations en ce domaine, la Charte qui formule droits et conditions d'exercice des droits ne fera jamais l'économie de ces débats, les conditions d'exercice ne présentant de relation aux droits fondamentaux qu'en tant que conditions évolutives. En un mot, en tant que discours-lecture-solution, la Charte devient le discours d'un projet

qui, comme le dit la Ligue, appelle une négociation constante, à plusieurs niveaux, des conditions de justice et d'égalité.¹¹

Cohérence difficile

J'ai dit, au début, que la Charte posait des problèmes de cohérence qui, à un certain niveau, ne semblent que des difficultés verbales. — Comment d'ailleurs les éviterait-on si le dire est acte politique ? — Par exemple, j'ai été frappée par les nombreuses formes qu'ont prises les allégations de contradiction, dont peut-être la plus typique fut l'allégation de contradiction entre les droits individuels et collectifs, comme si la distinction des deux termes avait l'essence parménidienne de l'opposition de l'Un et du Multiple. Le plus étrange, dans ce débat, me semble être son aspect logico-politique, je veux dire cette bizarre opération qui consiste moins à nier l'existence de l'antonyme qu'à utiliser l'énoncé du *droit exclusif* (en vertu de la loi de non-contradiction) pour marquer la préséance d'un droit par rapport à l'autre, dans un contexte où un droit est perçu soit comme menacé, soit comme seul vraiment important. À un certain niveau, cette opération me semble l'expression d'une crainte, celle de voir telle disposition restreinte (c'est-à-dire, dans beaucoup d'esprit, abolie) par telle autre.

Bien sûr, on pourrait illustrer longuement le chassé-croisé de stratégies argumentatives incohérentes qui découlent de cette vision des choses. Si le danger détermine le droit, sa formulation donnera nécessairement lieu à l'incohérence même de la situation de laquelle il est tiré et de l'obsession avec laquelle il est perçu. Ainsi, on souhaitera que des conditions effectives (*i.e.* précises) soient ajoutées à des énoncés dont on craint le caractère inoffensif, tout en s'opposant à d'autres énoncés plus précis dans la crainte de les voir réduire la portée réelle de droits fondamentaux.¹² On craindra de même le juridisme de la Charte au nom

11. Voir le *Rapport annuel de la Ligue, mai 1973 à mai 1974*, La Ligue des droits de l'homme, rapport photocopié, 2e partie, pp. 4-6. Ci-après, *Rapport* 73-74.

12. Par exemple, on voudra préciser le droit au respect de la vie privée par le droit de connaître les renseignements compilés ou conservés sur soi, mais on voudra élargir le droit à un niveau de vie décent par le droit à des conditions de vie conformes à une dignité humaine.

de sa finalité et sa plénitude tout idéaliste au nom des moyens à prendre.¹⁴ On craindra l'arbitraire d'interprétation de la Charte en l'absence de lois particulières plus circonstanciées et on craindra les références aux « mesures prévues » par les autres lois, comme une menace d'arbitraire législatif.¹⁴ On voudra des formulations exhaustives et positives pour marquer l'impératif de la Charte et on les craindra dans la mesure où elles formeront le champ des déterminations.¹⁵ On s'opposera, naturellement, à toute discrimination ; mais on souhaitera des énoncés spéciaux sur des catégories de gens perçus comme plus particulièrement menacés.¹⁶

Au-delà de l'aspect forcément verbal de ces incohérences et au-delà de la crainte de laquelle elles procèdent, il me semble qu'on trouve ici, bien concrètement, le fameux problème de « la » différence au sein d'un discours qui vise l'unité dialectique. Positive et négative, la différence est omniprésente dans une Charte, l'exemple le plus reçu étant celui de la discrimination et de la justice distributive, ce qui a conduit à l'expression (révélatrice mais, à mon avis, incorrecte) de « discrimination positive ». De la même façon qu'une conception absolutiste de l'universalité aboutit au refus d'une déclaration des droits, de la même manière, une conception univoque de la différence aboutit à la négation des droits. Justement, dans son rapport à l'objectif d'égalité, de

13. Par exemple, on craindra l'affirmation du droit à un *programme* d'enseignement religieux *ou* moral au nom du droit à l'éducation religieuse au sens plein du terme et on craindra l'affirmation du droit des parents (ou tuteurs) à des établissements d'enseignement privés, au nom de la nécessité de formulations juridiques, par exemple, du droit de support financier.
14. Par exemple, on craindra que le droit à des conditions de travail justes et raisonnables soit laissé à l'arbitraire en l'absence d'un service de contrôle du respect des conditions de travail minimales, mais on craindra que la référence à d'autres lois (en matière d'instruction, de droit de grève, ou de droits sociaux) ne créent un arbitraire systématique.
15. Ceci se pose à deux niveaux. On voudra inclure un « notamment » dans les clauses énumératives tout en craignant que l'énumération ouverte ne marque *pas* l'urgence des points inclus. On voudra assortir chaque énoncé de droit fondamental de l'ensemble de ses « conclusions logiques » (par exemple, droit à la vie, à la qualité de vie, à l'équilibre écologique), tout en insistant sur l'ouverture nécessaire du texte.
16. L'exemple le plus populaire semble celui de la différence de sexe, laquelle fait soutenir soit que tous les articles de la Charte devraient dire « être humain », soit que des articles spéciaux mentionnent la femme. Mais d'autres exemples sont de même nature : les handicapés, les enfants, les personnes du troisième âge, les ex-détenus, les travailleurs non syndiqués, etc.

droit et de fait, la différence dans une charte qui dépasse les vœux pieux est tour à tour positive et négative.

Comme le dit la Ligue, en insistant sur l'importance de dépasser une non-discrimination primaire (le rejet de la différence) pour arriver au respect positif des différences — position qui conduit à l'élargissement du concept de minorité —, le droit de l'Homme le plus fondamental est peut-être le droit à la différence.¹⁷ J'ajouterai que dans la mesure où la Charte est discours-lecture-solution inscrite dans un projet, sa cohérence ne sera pas de l'ordre de l'identité, de l'uniformité, du définitif ou de l'inconditionné. Elle sera dépliement constant de la différence, et ceci me semble particulièrement vrai et complexe au Québec. Comme chacun sait, la différence marque ici une majorité-minoritaire et une minorité-majoritaire où la clarté et la distinction d'une logique binaire se sont égarées plus d'une fois.

Paradoxe . . .

Ceci m'amène à mon troisième et dernier point, celui du statut inévitablement paradoxal d'une Charte des droits de l'Homme qui n'est pas un vœux pieux. En effet, à moins de verser dans l'immanence toute efficace de « la » justice, ou dans la négation des problèmes concrets qui sont en cause, il me semble que seule l'admission du paradoxe permettra à la fois la clarification des enjeux et l'engagement permanent dans les actions de correction et de développement en matière de droit au Québec.

Je pense en particulier aux nombreux problèmes de droit qui se posent au Québec, tant au plan individuel que collectif, problèmes que l'absence de déclaration *et* (j'insiste) de recours effectif rend, dans plusieurs cas, insolubles.¹⁸ Or, une des plus

17. *Mémoire*, pp. 19, 12 ; *Rapport 73-74*, pp. 2-3.

18. Rappelons que le Québec est l'une des deux provinces canadiennes à n'avoir pas de loi sur les droits de l'Homme et qu'elle fut l'une des deux provinces à s'opposer à la ratification, par le Canada, des deux pactes internationaux de 1966, c'est-à-dire les pactes les plus intéressants parce que plus précis. Sur les problèmes des droits de l'Homme au Québec, voir le *Rapport 73-74* ainsi que le rapport du directeur général de la Ligue (à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la Déclaration universelle), *Pourquoi lutter pour les droits de l'Homme au Québec*, polycopié, 10-12-1973.

grandes difficultés d'une démarche prospective et corrective en matière de droit, chez nous, me semble être la difficulté d'admettre qu'en tant que Québécois, c'est-à-dire en tant qu'êtres humains et en tant que peuple, nous n'avons pas le choix d'être universels, sinon comme les autres. Je veux dire : il n'y a pas d'autres moyens de respecter les droits de l'Homme que ceux que nous prendrons ici. Si les droits fondamentaux nous sont bien applicables dans leur universalité, les moyens que nous prendrons pour en assurer le respect et le développement seront exportables dans leur réalité. C'est là un paradoxe, mais son admission me semble indispensable non seulement à la défense des droits de l'Homme au Québec mais à l'amélioration constante des conditions de leur exercice.

Peut-être que lorsque l'État devient philosophe, il donne aux philosophes la triste consolation de constater qu'il a autant de problèmes qu'eux. Mais on pourrait dire que lorsque l'État se met à philosopher, il met à jour les formes multidimensionnelles des notions d'universalité, de cohérence, de différence et de justice, montrant ainsi aux philosophes que leurs efforts professionnels de clarification ne sont pas condamnés à l'inutilité politique. C'est là tout le problème du dire et de l'acte.

Université McGill

Le projet de loi 50 et la place des droits de l'homme dans le système juridique

Claude Panaccio

Volume 2, numéro 2, octobre 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203039ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203039ar>

[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

Panaccio, C. (1975). Le projet de loi 50 et la place des droits de l'homme dans le système juridique. *Philosophiques*, 2 (2), 364–375.
<https://doi.org/10.7202/203039ar>

LE PROJET DE LOI 50 ET LA PLACE DES DROITS DE L'HOMME DANS LE SYSTÈME JURIDIQUE

par Claude Panaccio

Le principal débat public auquel a donné lieu la présentation par le Gouvernement du Québec du projet de loi 50 sur les libertés et les droits de la personne portait sur la place exacte d'une telle loi dans le système juridique où elle vient s'inscrire. L'article 45 du projet de loi¹ stipulait entre autres :

« La présente Charte (...) ne doit pas, non plus, s'interpréter de manière à augmenter, restreindre ou modifier la portée de toute disposition de la loi ; toutefois, si un doute surgit dans l'interprétation de telle disposition, il est tranché dans le sens indiqué par la présente Charte. »

Plusieurs organismes, dont la Ligue des Droits de l'homme, la Fédération des Travailleurs du Québec, le Réseau d'Action et d'Information pour les femmes (R.A.I.F.), le Barreau du Québec, ont fait remarquer, dans les mémoires qu'ils ont soumis à la commission parlementaire, qu'une telle clause limitait indûment l'importance de cette éventuelle Charte des droits de la personne, qu'elle risquait même de la transformer en un simple code d'interprétation des autres lois, qu'idéalement il aurait fallu en faire une loi fondamentale à laquelle eût été subordonnée toute la législation québécoise, et que, si cette subordination présente vraiment pour les lois déjà promulguées d'insurmontables difficultés pratiques, on aurait dû au minimum prévoir que toute loi à venir serait soumise à la nécessité *légale* d'être compatible avec ladite Charte. Comme le dit de façon laconique le mémoire du R.A.I.F. : « Une Charte qui n'a pas préséance sur les autres lois n'est plus une Charte. »²

1. Toutes les références au projet de loi 50 qu'on trouvera ici renvoient au texte soumis en première lecture. Que ce texte ait été modifié par la suite ne change d'ailleurs rien au fond du débat.
2. *Loi sur des droits et libertés de la personne*, mémoire soumis par le Réseau d'action et d'information pour les femmes à la commission parlementaire de la justice, janvier 1975, p. 22.

Qu'on la conçoive comme logique du discours juridique, comme réflexion sur les rapports du droit et de la morale ou comme critique des appareils idéologiques, la philosophie du droit est ici directement concernée ; et c'est à tous ces niveaux à la fois que je voudrais maintenant reprendre à nouveaux frais la question de la place des droits de l'Homme dans un système juridique comme le nôtre, en illustrant mon propos par l'exemple privilégié (du moins pour nous) de cette récente discussion d'actualité.

J'aborderai le problème par le biais de deux sous-questions :

- 1° Les droits de l'Homme, lorsqu'ils s'inscrivent dans un système législatif particulier, doivent-ils être conçus comme la projection à l'intérieur de ce système de certains droits naturels déjà inscrits dans l'être même de l'homme, ou comme de pures conventions plus ou moins arbitraires sur le plan logique ou sur le plan ontologique ?
- 2° Si l'on accepte la seconde interprétation — que pour ma part je préférerais ici —, la Charte des droits de l'Homme peut-elle vraiment servir de « fondement » à tout le système législatif ?

1. — Droit naturel et convention juridique

La première de ces questions me paraît la moins intéressante dans les circonstances. D'abord, le débat qui oppose les tenants du droit naturel et les positivistes dure déjà depuis suffisamment longtemps pour qu'il soit inutile de le reprendre ici depuis le début. Ensuite, cette discussion entraîne inévitablement celui qui s'y engage à déboucher aussitôt sur de vieux problèmes épistémologiques, qui, certes, sont encore loin de faire l'unanimité, mais qui ont tout de même beaucoup perdu de leur intérêt. La position naturaliste, en effet, implique directement la notion typiquement métaphysique d'une nature humaine normative, capable par elle-même d'imposer à l'action collective ou individuelle des impératifs catégoriques et universels, notion qui, on le sait, a fait depuis plusieurs années déjà l'objet de nombreuses critiques extrêmement sévères de la part de mouvements philosophiques aussi différents les uns des autres que le positivisme

logique, l'existentialisme sartien et le marxisme, et je n'ai pas l'intention de reprendre ici ces critiques dans le détail.

La question néanmoins, quel qu'en soit le caractère éculé, demeure pertinente à notre propos. Si les naturalistes devaient avoir raison, la place idéale d'une Charte des droits de l'Homme dans un système juridique paraîtrait — du moins à première vue — relativement claire. Sa fonction consisterait simplement à enraciner ledit système dans la morale naturelle en donnant aux principes de cette morale une formulation juridique adaptée aux circonstances sociales et historiques. Auquel cas bien sûr la Charte en question devrait automatiquement être prioritaire par rapport à toute autre loi. Si en effet une législation quelconque, passée ou future, devait s'avérer incompatible avec la Charte des droits de l'Homme, elle serait du même coup incompatible avec la morale naturelle (pour peu du moins que le texte de la Charte corresponde vraiment aux principes éthiques inscrits dans l'être). Admettre ce point serait par définition admettre qu'il s'agit d'une mauvaise loi. Il y aurait contradiction nette à affirmer, d'une part, que les droits de l'Homme correspondent à des normes naturelles de l'action moralement bonne et à considérer, d'autre part, comme acceptable telle loi qui serait en même temps reconnue incompatible avec ces droits.

Dans la mesure exacte où, en affirmant dans son préambule que « tout être humain possède des droits et des libertés intrinsèques », le projet de loi 50 souscrit à la métaphysique naturaliste, il n'échappe pas à cette contradiction lorsqu'à l'article 45 il laisse ouverte la possibilité de lois qui soient à la fois acceptables et incompatibles avec la Charte. Sur ce plan, les critiques, qui pour la plupart se situent également à l'intérieur de la métaphysique naturaliste, ont donc parfaitement raison.

La contradiction cependant demande à être analysée de plus près. Ce qu'elle révèle en effet, c'est moins la faiblesse du législateur en matière de logique que l'existence d'une tension entre la pratique réelle du droit et l'idéologie officielle qui lui sert de justification. Si, dans le préambule et dans les discours politiques qui présentent ou qui discutent le projet de loi, l'idéologie naturaliste demeure dominante, il reste que dans le texte lui-même et dans l'acte législatif qui l'institue en loi, tout se passe comme s'il

s'agissait d'une simple convention. Entre l'affirmation du préambule que je citais plus haut et l'article 1, par exemple, qui stipule que « tout être humain a droit à la vie ainsi qu'à la sûreté et à la liberté de sa personne », il n'y a pas un simple lien de redoublement ou de spécification ; il y a toute la distance qui sépare un énoncé métaphysique d'un performatif juridique. Le second en tout cas garde toute sa force, quelle que soit la valeur du premier, et l'on sait depuis longtemps, surtout au Québec, que le texte d'une loi peut facilement en contredire le préambule ou le titre sans que le système juridique lui-même ne soit contradictoire pour autant. Le préambule, le titre, les discours officiels sont là pour mieux faire passer une loi auprès de l'opinion publique et non pas pour lui servir de prémisses. À vrai dire, même les mémoires soumis à la commission parlementaire, lorsqu'ils abandonnent les déclarations de principe — souvent naturalistes —, demandent au législateur d'introduire dans le texte de son projet des choses qu'on peut difficilement considérer comme des droits naturels : le droit à la syndicalisation, le droit au travail rémunéré, le droit de grève, le droit à l'information, le droit à l'anesthésie dans les interventions chirurgicales, etc. . .

On aura beau dire qu'il ne s'agit là de rien d'autre que de moyens historiquement situés pour favoriser le respect des véritables droits naturels tels que le droit à la liberté, à l'égalité, à la propriété, etc. . . , il faut bien se rendre compte que dans le texte même de la loi, il n'y a pas entre la promulgation des droits fondamentaux et celle des droits historiquement relatifs une relation de prémisses à conclusions ou de fins à moyens, mais une simple juxtaposition d'un article par rapport à un autre. Ainsi le chapitre I du projet de loi 50, intitulé « Libertés et droits fondamentaux », comporte aussi bien l'affirmation du droit à la vie, (Art. 1) que celle du droit au respect du secret professionnel (Art. 10) ou que l'interdiction de refuser par discrimination de conclure un bail (Art. 14). Le texte légal n'établit par lui-même aucune opposition pertinente entre ce qui est naturel et ce qui est historique.

Comment d'ailleurs en serait-il autrement ? À supposer même — ce dont je doute absolument — que la thèse naturaliste soit juste, il faudrait néanmoins reconnaître que nous ne dispo-

sons, pour procéder à l'inventaire des valeurs et des normes inscrites dans la nature, d'aucune procédure généralement admise qui puisse être légalement reconnue comme telle. Dans les faits, on ne justifie pas l'introduction dans une Charte de tel ou tel droit en en *prouvant* rigoureusement le caractère naturel (il faudrait alors confier la préparation des lois à des comités de métaphysiciens !), mais en montrant qu'il rejoint le sentiment de la majorité, ou que son adoption serait bénéfique pour l'ordre social, ou en invoquant toute autre raison — quelle qu'en soit la nature — susceptible de rallier l'opinion publique.

De toute manière, le principal argument de ceux qui s'opposent au naturalisme me paraît absolument probant : si un droit existait de façon naturelle, il ne serait plus un droit mais un fait, et d'un état de fait on ne peut pas déduire une norme³. Certes, cet argument n'est pas accepté par tout le monde. Même sa formulation proprement logique (« d'un ou de plusieurs jugements de fait, on ne peut inférer un jugement de valeur ») fait encore l'objet de nombreuses discussions. Mais, outre que les tentatives de réfutation qu'on en a proposées me paraissent le plus souvent assez fumeuses⁴, il faut voir que les critiques les plus sérieuses, fussent-elles fondées, ne conduiraient pas du tout à la réhabilitation d'une notion comme celle de droit naturel. Searle, par exemple, pense avoir trouvé la recette pour générer un nombre indéfini de contre-exemples où il serait parfaitement licite de

3. Depuis G.E. MOORE (*Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903), cet argument a été maintes fois repris dans le cadre des discussions sur la logique du discours moral (cf. en particulier : HARE, R.M., *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1968). En philosophie du droit proprement dite, on le trouve notamment chez G. KALINOWSKI (cf. par exemple : « Obligation dérivée et logique déontique relationnelle », in *Notre-Dame Journal of Formal Logic*, V, 1964, p. 186 ; et « Contribution à la critique de la philosophie existentialiste du droit », in *Archives de philosophie du droit*, IX, 1964, p. 268) et chez H. KELSEN (cf. par exemple : « Justice et droit naturel », in *Annales de philosophie politique*, III, 1959, p. 68-69).

4. Cf. par exemple : GARDIES J.L., *Essai sur les fondements a priori de la rationalité morale et juridique*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1972, p. 13-32. Gardies soutient la thèse ontologico-phénoménologique, que pour ma part je trouve inintelligible, selon laquelle il y aurait déjà dans l'être un certain devoir-être sans en fournir d'autre preuve qu'une critique facile de la notion de fait, ce qui, je crois, passe à côté de la question.

déduire un jugement de valeur à partir de prémisses factuelles⁵, mais sa démonstration, qu'elle soit valable ou non, ne fonctionne qu'à la condition expresse que les prémisses en question expriment un type bien particulier de faits que Searle appelle les « faits institutionnels » ceux dont l'existence est elle-même tributaire d'une institutionnalisation humaine déjà réglementée (le cas de la promesse, par exemple, ou celui d'un événement interne au jeu de baseball ou à tout autre jeu). L'argument de Searle ne concerne donc nullement l'existence des droits dits naturels.

Tout compte fait, il paraît très difficile sur le plan théorique de continuer à considérer les Chartes des droits de l'Homme comme des échos plus ou moins fidèles de la voix caverneuse de la nature humaine. Dans la mesure surtout où, de toute manière, la pratique même du droit ne présuppose rien de tel, mieux vaut, pour des raisons de simplicité et d'intelligibilité, considérer qu'une Charte des droits de l'Homme n'est rien d'autre qu'une convention historiquement située, édictée par des hommes ou par des institutions pour des raisons qui peuvent être fort variables d'un cas à l'autre et qui, en tout cas, n'ont généralement rien de métaphysique (sauf encore une fois au niveau de l'idéologie officielle au sein de laquelle on justifie ou on critique une telle loi).

2. — Loi fondamentale ou loi particulière ?

Si ce point est admis, la question originale peut maintenant être reformulée : quelle est la place qui revient ou qui peut revenir à cette convention particulière dans le système des conventions juridiques d'une société comme la nôtre ? En particulier, quel sens y aurait-il à en faire le postulat de tout le système ? Dans cette perspective conventionnaliste, — ou en tout cas plus relativiste, — les tenants de la thèse selon laquelle la Charte des droits de l'Homme devrait être une loi fondamentale considèrent qu'une telle loi est l'occasion d'explicitier les valeurs de base auxquelles adhère une société donnée à un moment donné, quelles que soient par ailleurs les raisons ou les causes de cette adhésion et sans préjuger du caractère « naturel » ou « absolu » de ces valeurs.

5. Cf. SEARLE J.R., *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Relativement à la place exacte de la Charte dans le système des lois, cette thèse peut prendre deux formes différentes. La version la plus stricte consiste à concevoir le système juridique sur le modèle des systèmes formels. La Charte des droits y jouerait alors le rôle des axiomes dont tout le reste doit pouvoir être déduit⁶ ; et si certaines lois résistaient encore à la possibilité d'être directement ou indirectement déduites de ces axiomes, il faudrait, à tout le moins, qu'elles ne fussent pas incompatibles avec eux. L'autre version, plus pragmatiste, voit dans la Charte quelque chose comme un guide pour la vie sociale et juridique, l'énoncé de certains principes généraux auxquels, autant que faire se peut, la société essaie de se conformer⁷ ; les liens logiques qui unissent les lois ordinaires à la Charte sont ici beaucoup plus lâches, et si certaines incohérences subsistent, on essaiera de les corriger à la longue en tenant compte de ceci qu'un système juridique n'est précisément pas un système formel, mais s'édifie lentement au fil des circonstances sur la base d'un certain nombre de principes directeurs.

Mais l'une et l'autre position ont quelque chose d'utopique. La première oublie certainement, comme le lui font remarquer les tenants de la seconde, qu'aucun système juridique actuel n'est véritablement formalisable et que, d'ailleurs, même si cela était possible, il n'y aurait peut-être pas avantage à le faire d'un seul coup. C'est ainsi, par exemple, pour revenir au cas du projet de

6. C'est, par exemple, une fonction de ce genre que Kelsen assigne à ce qu'il appelle la « constitution » ; cf. *Pure Theory of Law*, Trad. anglaise de M. Knight, Los Angeles, University of California Press, 1967, p. 221-222 : « The legal order is not a system of coordinated norms of equal level, but a hierarchy of different levels of legal norm. Its unity is brought about by the connection that results from the fact that the validity of a norm, created according to another norm, rests on that other norm, whose creation in turn, is determined by a third one. This is a regression that ultimately ends up in the presupposed basic norm. This basic norm, therefore, is the highest reason for the validity of the norms, one created in conformity with another, thus forming a legal order in its hierarchical structure. Considering, to begin with, only a national legal order, the constitution represents the highest level of positive law ».

7. Cf. par exemple : Chaïm PERELMAN, « Peut-on fonder les droits de l'homme ? » in *Droit, morale et philosophie*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1968, pp. 57-64 ; ou encore : Fernand DUMONT, « Droit et utopie : la Déclaration des droits de l'homme » in *Chantiers*, Montréal, Hurtubise HMH, 1973, pp. 229-242.

loi 50, que ceux qui s'opposent à ce que son adoption provoque une révision radicale de tout le système font remarquer que, la coutume étant une dimension importante de l'ordre social et de la vie juridique, une telle révision, loin de clarifier les relations sociales, engendrerait à court et à moyen terme une confusion et une insécurité fort inquiétantes :

« si ce projet de loi devait prévaloir sur toutes les lois présentement en vigueur, lit-on dans le mémoire du Comité de Législation de la Chambre des Notaires, il en résulterait un climat d'incertitude nuisible à la sécurité des conventions. Il est à prévoir que des jugements d'équité viendraient semer le doute sur la validité d'articles par ailleurs clairs et précis et des interprétations jurisprudentielles jusque là bien établies. L'ambiguïté qui en résulterait serait néfaste à tous les justiciables »⁸.

La position pragmatiste, quant à elle, oublie qu'en l'absence de règles précises d'application et d'interprétation, des principes aussi généraux et abstraits que le droit à la liberté, le droit à la vie, le droit à l'égalité n'ont, en définitive, aucun impact véritable et qu'ils ne peuvent pas vraiment servir de façon efficace à guider les relations sociales et l'activité juridique. Plusieurs commentateurs ont déjà fait remarquer, à propos de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme adoptée en 1948 par l'Assemblée Générale des Nations Unies, que seule l'extrême imprécision du texte a pu permettre aux représentants de régimes politiques et économiques aussi différents les uns des autres de s'entendre à son propos.

Il n'est qu'à voir, d'ailleurs, dans les débats actuels qui entourent le projet de loi 50 comment les différents mémoires soumis à la commission parlementaire utilisent tous à l'appui de leur argumentation les mêmes principes d'égalité et de liberté pour revendiquer les choses les plus diverses et les moins conciliables. Il est sans doute significatif de voir notamment la Fédération des Travailleurs du Québec et la Chambre de Commerce

8. *Projet de loi 50 : loi sur les droits et libertés de la personne*, mémoire soumis par le comité de législation de la chambre des notaires à la commission parlementaire de la justice, p. 9 ; on trouve aussi un argument semblable dans le *Mémoire de la Commission des Écoles Catholiques de Montréal à la Commission Parlementaire de la Justice*, janvier 1975, p. 1-2.

de la Province de Québec s'entendre sans difficultés sur les principes généraux ; mais lorsque vient le moment d'en tirer des conclusions pratiques, la F.T.Q. fait remarquer, par exemple, que l'égalité sociale et économique n'est pas suffisamment assurée par la loi⁹, ou que la *liberté* de grève est encore trop restreinte¹⁰, alors que la Chambre de Commerce observe, pour sa part, que le projet de loi 50 viole lui-même le principe d'égalité devant la loi en accordant plus de facilités à un éventuel plaignant (celui qui s'estimerait lésé dans ses droits fondamentaux) qu'à la personne ou à l'organisme contre qui la plainte serait adressée¹¹, ou encore que le droit à la *libre* disposition de la propriété est contrecarré dans la législation actuelle par les règlements municipaux de zonage ou par la loi des biens culturels qui interdit de transporter hors du Québec des biens reconnus sans la permission du ministre¹².

La généralité même des principes en cause autorise à les utiliser aussi bien pour défendre l'image d'une société fondée sur l'initiative privée que pour prôner une conception plus socialisante, voire même carrément communiste. L'introduction inévitable, dans la formulation de ces principes, de termes évaluatifs émotivement très chargés et cognitivement très pauvres (liberté, égalité, personne humaine...) compromet sérieusement cette fonction de guide fondamental des relations sociales que d'aucuns voudraient voir assumée par la Charte. Le caractère inopérant de ces principes vient de ce qu'ils ne tiennent aucun compte de la réalité sociale elle-même qui, du moins dans l'état actuel des choses, est essentiellement de nature conflictuelle.

Mais il y a encore plus : au niveau de la pratique juridique, non seulement les principes basés sur les droits de l'Homme sont-ils inefficaces pour orienter l'ensemble de la législation, mais dans beaucoup de cas les lois, loin de pouvoir être considé-

9. Cf. *Mémoire soumis par la Fédération des Travailleurs du Québec à la Commission Parlementaire chargée d'étudier le projet de loi 50 ou « Charte des droits »*, janvier 1975, p. 4.

10. *Id.* p. 5.

11. Cf. *Mémoire sur le projet de loi 50 « Loi sur les droits et libertés de la personne »*, soumis par la Chambre de Commerce de la Province de Québec à la commission parlementaire de la justice, janvier 1975, p. 4.

12. *Id.* p. 9.

rées comme des conclusions qui se dégageraient directement ou indirectement de ces principes, apparaissent en réalité comme des *exceptions* aux droits de l'Homme. Ainsi l'article 1 de la loi 50 affirme que « tout être humain a droit à la vie ainsi qu'à la sûreté et à la liberté de sa personne », mais il est implicitement évident que ceci ne s'appliquera jamais aux cas où la loi elle-même condamne quelqu'un à la mort ou à la prison. De même, l'article 2 assure que « toute personne dont la vie est en péril a droit au secours », mais évidemment cet article n'autorise pas à essayer de faire évader un condamné à mort ou à intervenir pour empêcher un policier d'abattre un voleur. L'article 3 précise que « tout être humain a droit à la liberté d'expression », mais on sait bien que ce « droit » n'existera plus le jour où la loi jugera que les opinions de l'être humain en question sont subversives. L'article 7 pose que « la demeure est inviolable », mais ceci n'empêche jamais aucun juge de délivrer des mandats de perquisition.

On pourrait poursuivre encore longtemps cette énumération, mais contentons-nous d'un dernier exemple, sans doute le plus frappant de tous, celui de l'article 10 : « Toutes les personnes sont égales devant la loi. » Qu'est-ce que cela signifie ? À première vue, que les lois sont les mêmes pour tous. Mais à y regarder de plus près, les choses ne sont pas si simples : certaines lois ne s'appliquent qu'aux propriétaires, d'autres aux locataires, certaines concernent uniquement les Indiens, d'autres uniquement les fermiers, d'autres uniquement les policiers, ou les syndiqués, ou les automobilistes, ou les enfants, etc. . . Et parmi ces différences *obligatoirement* reconnues pertinentes par la loi, certaines relèvent de prédicats qui sont rattachés aux personnes en question de façon absolument contingente (comme le prédicat « avoir commis un vol », mais d'autres leur collent plus intimement à la peau (comme le fait d'être Indien, d'être né dans tel pays, ou d'appartenir à tel sexe).

En fait, un système législatif ne peut fonctionner qu'en instituant des différences. Même l'interprétation selon laquelle la véritable égalité consiste à traiter chacun selon sa situation propre et selon ses mérites n'échappe pas à cette difficulté, puisqu'il faut bien reconnaître que c'est la loi elle-même qui, en l'occurrence,

définit ce qu'est une « situation propre » et ce qui est un « mérite » : il faudrait accepter d'appeler « égalité » l'institution d'un jeu de différences. Ceci étant reconnu, on ne peut interpréter le principe d'égalité devant la loi que comme un principe de clôture de la liste des différences pertinentes qui n'affirme en réalité rien d'autre que ceci : seules les différences expressément reconnues par la loi entraînent devant les tribunaux des différences de traitement et toute opposition qui ne serait pas inscrite dans le texte législatif doit être considérée comme non pertinente. Ainsi compris, — et cela semble bien être l'interprétation qui se dégage de la logique interne du discours juridique, — le principe d'égalité ne saurait plus apparaître comme l'une des prémisses du système juridique : il n'est qu'une stipulation logiquement subordonnée au reste du système.

La même interprétation s'applique *mutatis mutandis* aux autres droits dits fondamentaux. Introduits dans le texte juridique, ils constituent des clauses de clôture par rapport aux promulgations législatives, mais ce qu'ils limitent ainsi, ce ne sont pas vraiment les lois elle-mêmes, ce sont plutôt les comportements de ceux qui ne représentent pas la loi : nul autre que la loi ne peut priver quelqu'un de sa liberté, nul autre que la loi ne peut donner la mort, et ainsi de suite. Au fond, l'article 45 du projet de la loi 50 respecte sans doute plus la logique du système juridique que la position de ceux qui voudraient faire de la Charte une « loi fondamentale » régissant l'ensemble des autres lois.

3. — La dimension idéologique

Certes, il y a là comme un paradoxe. Car, malgré l'article 45, il est certain que la justification officielle du projet de loi 50 (le préambule, les discours de présentation, etc. . .), de même que le vocabulaire qu'il utilise (liberté, égalité, droits de la personne, etc. . .) semblent bien lui attribuer une toute autre portée, qui lui viendrait d'un lien bien spécial qu'il entretiendrait avec les valeurs les plus profondes de l'humanité. Si, quittant le plan de la froide logique juridique, on se laisse inspirer par les connotations vastes et mystérieuses qui pullulent aussi bien dans le texte même du projet de loi que dans les discours qui l'entourent, la Charte des droits de l'Homme nous apparaîtra comme le porte-

parole dans le système juridique de la Morale (avec un grand « M ») la plus fondamentale.

La question est de savoir comment il est possible que cette loi joue ainsi un tel double jeu : du strict point de vue de son contenu législatif, elle paraît complètement et nécessairement subordonnée à beaucoup d'autres lois, mais en même temps elle se présente elle-même revêtue de tout le prestige de l'éthique humaniste.

On ne peut s'empêcher de penser que les deux aspects fonctionnent à des niveaux différents : celui de la portée réelle de la loi et celui de ses connotations idéologiques qui lui assurent une véritable aura et qui, en définitive, en masquent le caractère anodin. En même temps qu'elle promulgue certaines contraintes réelles mais secondaires, la Charte des droits de l'Homme reproduit à l'intérieur du discours juridique le langage de l'idéologie dominante. Et c'est peut-être la duplicité même du système juridique dans son entier qui se laisse ici deviner : d'une part le droit se donne, jusque dans l'ambiguïté du mot lui-même, comme indissociablement juridique et éthique, comme institution et comme nature ; mais d'autre part, le discours juridique résiste à toute tentative pour le mettre en relation cohérente et directe avec quelque chose comme la morale.

La duplicité réside peut-être en ceci que cette subordination prétendue du droit à la morale en cache une autre plus réelle et plus déterminante. Les marxistes ici évoqueraient sans doute la non-autonomie du droit par rapport au système économique. Et cette hypothèse, en l'occurrence, paraît fort éclairante : si la place de la Charte des droits de l'Homme dans le système juridique ne se laisse pas clairement circonscrire par une analyse interne du discours juridique, c'est peut-être précisément que ce discours ne trouve pas sa cohérence en lui-même, mais dans son rôle second par rapport au système des relations sociales qu'engendre le processus de production — consommation — échange. S'il en était ainsi en tout cas, le débat entre les « fondamentalistes » et leurs adversaires passerait complètement à côté de ce qui est réellement en jeu et se déroulerait tout entier dans un espace idéologique déjà sursaturé.

Université du Québec à Trois-Rivières.

Chronique de la vie philosophique

Volume 2, numéro 2, octobre 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203040ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203040ar>

[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

(1975). Chronique de la vie philosophique. *Philosophiques*, 2 (2), 377–389.
<https://doi.org/10.7202/203040ar>

CHRONIQUE

de la vie philosophique

CONGRÈS

L'Association Canadienne-française pour l'avancement des Sciences (ACFAS) a tenu cette année son 43^e congrès à l'Université de Moncton du 6 au 9 mai 1975. C'est la Société de Philosophie du Québec qui s'est chargée, à cette occasion, de l'organisation du secteur de la philosophie en y tenant son deuxième congrès annuel. Les travaux furent divisés en communications et en ateliers.

Les communications suivantes furent présentées : P. McCormick, (Ottawa), *L'Esthétique de Dilthey : Phénoménologie et théorie littéraire*, F. M. Denis (Collège de Maisonneuve), *Présentation d'un cadre expérimental d'analyse du contenu (CAXAC) appliqué aux textes philosophiques*, R. Lambert, (UQAM), *L'idéologie de la rationalité*, M. Vernet (Queen's Un. Kingston), *Travail sur l'idéologie et travail de l'idéologue*, L.-P. Bordeleau (Ottawa), *Maurice Blondel, un réformateur social*, V. Mendenhall (Ottawa), *La conscience esthétique chez Jean Nabert*, G. Lafrance (Ottawa), *Le concept de moralité dans la sociologie durkheimienne*, P. Gravel (Un. de Montréal), *Remarques en biais en vue d'une théatologie sur la Poétique d'Aristote*, T.F. Geraets (Ottawa), *Sens perçu, profondeur et réalité dans la Phénoménologie de la perception*, R. Pellerin (Col. Laflèche, Trois-Rivières), *L'acte gratuit et l'affirmation de soi par l'intérêt propre*, R. Brouillet (Un. Laval, Québec), *Dieter Henrich et « The proof-structure of Kant's transcendental deduction »* *Réflexions critiques*, J. Philippoussis (Dawson Col. Montréal), *Quelques réflexions sur la dramaturgie grecque et la personne humaine*, J. Theau (Ottawa), *Remarques sur l'épistémologie française et l'épistémologie américaine*, M. Renault (UQTR), *La décision*

ontologique, C. Panaccio (UQTR), *Sur l'équivocité de la notion de jugement de valeur*, W. Villeneuve (Un. Laval, Québec), *Alexandre d'Aphrodise, philologue*.

Quant aux ateliers et tables-rondes, ils furent consacrés à « La Philosophie du Droit » et à « L'analyse des idéologies ».

L'Association Canadienne de Philosophie a tenu son dix-neuvième congrès annuel à l'Université d'Alberta, Edmonton, du 4 au 7 juin 1975. À cette occasion les communications suivantes furent présentées : F. Duchesneau (Ottawa) : *Problèmes relatifs à la notion lockienne, d'idée*, L. Valcke (Sherbrooke) : *Rationalisme de Bachelard versus rationalisme classique*, N. Lacharité (UQAM) : *Vers une typologie des discours non-épistémologiques sur la science*, L. Raphaël (Concordia) : *Hertz : son rapport à Wittgenstein*, O. Reboul (Montréal) : *Remarques sur le langage et l'idéologie*, Jean Roy (Montréal) : *Utopie et modernité*, E. James Crombie (Dalhousie) : *Sur l'arbitraire du concept d'espèce biologique*, G. Lafrance (Ottawa) : *La contribution de Marcel Mauss à l'anthropologie structuraliste*, L. Giroux (UQTR) : *L'historialité chez Heidegger et son rapport à la philosophie de la vie de Dilthey*, Louise Marcil-Lacoste (McGill) : *Notes sur le concept d'immutabilité, ou question bizarre sur une banalité*, Donald McDonell (Ottawa) : *L'énoncé : pouvoir de vérité*, Simonne Plourde (UQ Rimouski) : *L'espérance humaine dans l'œuvre de Gabriel Marcel*, Danièle Letocha (Collège de Rosemont) : *Culture : le donné et le construit*, Robert Nadeau (UQAM) : *À propos de l'opposition Nature/Culture*, Jean-Paul Brodeur (UQAM) : *À propos du dernier livre de Michel Foucault : Surveiller et punir*, Yvon Lafrance (Ottawa) : *La critique de la philosophie de l'État de Hegel par Marx (Parag. 261 à 274)*, Maurice Carignan (Ottawa) : *L'extérieur et l'intérieur chez Kierkegaard*, Louis-Émile Blanchet (Laval) : *Traditions juive et arabe sur l'infini*, Réjane Bernier (Montréal) : *L'explication de l'ontogénèse du vivant*, Henri-Paul Cunningham (Laval) : *L'impact de l'esprit technologique sur l'homme contemporain*, Théodore F. Geraets (Ottawa) : *Dialectique et interrogation*, Jean Theau (Ottawa) : *Alain et sa philosophie de la religion*, Herman F. Suligoj (Humber College) : *Les états altérés de conscience : vers une philosophie contemporaine du mysticisme*.

LA SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DU QUÉBEC

La Société a publié durant l'année scolaire 1974-1975 les quatre numéros prévus de son *Bulletin*. Le contenu du premier numéro a déjà été présenté à nos lecteurs (cf. Vol. II, no. 1, p. 169). Outre les informations courantes, on trouvera dans le deuxième numéro du *Bulletin* (janvier 1975) un document intitulé : *La Formation Générale au CEGEP, réponse au Mémoire du Conseil du Patronat*, rédigé par un groupe de professeurs de philosophie du CEGEP Édouard-Montpetit ainsi qu'un texte expérimental au plan théorique et pédagogique qui fut donné comme partie du cours Phi. 101 au Collège de Maisonneuve et présenté sous le titre : *Critique théorique de la notion de « concret »*. La rédaction de ce document est due à M. Pierre Turcotte qui travaillait en équipe avec MM. Jean-Guy Daoust et Gilles Gour. Le troisième numéro (mai 1975) contient le Rapport du Président de la S.P.Q. à l'Assemblée générale tenue le 9 mai 1975 à Moncton ainsi que trois contributions : J.P. Brodeur (UQAM), *Un colloque sur l'histoire de la pensée québécoise*, G. Leroux (UQAM), *Une de perdue, aucune de retrouvée. À propos de l'écriture philosophique au Québec*, C. Panaccio (UQTR), *Remarques sur la prétendue « minceur » de l'écriture philosophique au Québec*. Ce dernier texte de C. Panaccio est une réponse à l'article de G. Leroux. Le quatrième numéro (août 1975) reproduit les communications qui ont été faites au Congrès de l'ACFAS à Moncton à l'intérieur de trois ateliers. Le premier atelier était consacré à la Philosophie du Droit : S. Mullet (U. Concordia), *Les droits humains*, G. Bourret, G. Ducasse, G. Legault (CEGEP Bois-de-Boulogne), *Les fonctions du droit dans la société*, R. Lemay (CEGEP Champlain), *Réflexions préliminaires sur la fonction du droit*. Le second atelier portait sur les grilles théoriques d'analyse des idéologies selon l'approche marxiste : A. Paradis (UQAM), *Réflexions sur l'analyse des idéologies*, C. Savary (UQTR), *Remarques sur le texte d'André Paradis*, R. Nadeau (UQAM), *Compte rendu des discussions de l'atelier*, D. Braybrooke (Dalhousie), *Comment mettre à l'épreuve le soupçon selon lequel une croyance est idéologique ?* Un troisième atelier était consacré à l'enseignement de la philosophie et critique des idéologies : M. Dufour (CEGEP de Maisonneuve), *La philoso-*

phie, critique et victime de l'idéologie, D. Pelletier, C. Savary (UQTR), *Quelques remarques sur l'évolution de la philosophie au Québec de 1965 à 1975*.

LE CERCLE DE PHILOSOPHIE DE TROIS-RIVIÈRES

À l'occasion de son dixième anniversaire de fondation, le Cercle de Philosophie de Trois-Rivières a publié une histoire de son développement ainsi qu'un bilan complet de ses activités.

Le Cercle a été fondé en 1965 par le Prof. Alexis Klimov qui venait d'arriver d'Europe à Trois-Rivières en 1964. Jeune professeur, récemment embauché par le Centre des Études Universitaires, affilié à l'époque à l'Université Laval, M. Klimov eut l'idée de fonder un Cercle de Philosophie qui permettrait à des philosophes de toutes tendances de venir exposer publiquement leurs idées et d'engager avec l'auditoire un véritable débat. Le succès du cercle fut immédiat : il attira dès la première année des auditoires de trois cents personnes au rythme d'un conférencier par semaine. Les conférences avaient lieu au Pavillon Tessier de l'Université jusqu'en 1967, puis à partir de cette date au Centre culturel de Trois-Rivières, nouvellement construit. Le Cercle au fil des années acquit une réputation enviable à travers le Québec et tout le Canada par le nombre et la qualité des conférenciers qui y furent invités et par la variété des sujets abordés. En septembre 1972, à Montréal, il a été reconnu comme membre de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française et ses activités annuelles sont publiées dans le *Bulletin de la Société de philosophie du Québec* ainsi que dans les *Études Philosophiques*, revue fondée par Gaston Berger sans compter l'appui toujours fidèle que lui ont donné les média d'information de la région trifluvienne. Pendant ces dix années d'existence, le public du Cercle de Philosophie de Trois-Rivières a été des plus diversifié : chaque conférence réunissait des professeurs et étudiants de philosophie, mais aussi des universitaires d'autres disciplines, des employés de bureau, des commerçants, des artistes, des ouvriers, des infirmières et des gens de professions libérales.

Le bilan complet des activités du Cercle pendant ses dix premières années d'existence demeure difficile à résumer. En tout, il s'agit de 156 conférences sur des sujets les plus divers et

aptes à intéresser un auditoire. Parmi les conférenciers de l'extérieur invités par le Cercle, mentionnons les noms de Maître René Wintgens (Belgique), E. Jarry (Institut Catholique de Paris), G. Thibon (Paris), J. de Finance (Rome), G. Gusdorf (Strasbourg), N. Sarraute (Paris), P. Devambez (Musée du Louvre, Paris), G. Mialaret (Caen), C. Sacheri (Buenos-Aires), N. Oikonomidès (Athènes), O. Silla (Dakar), H. de Clèves (Louvain), J.C. Piguet (Saint-Gall), A. Hamman (Rome), M. Bruézière (Paris), P. Aubenque (Paris), J. de Monléon (Paris), P. Warren (Le Caire), S. Fleury (Paris), A. Kastler (Prix Nobel de Physique), C. Dédéyan (Paris), S. Farcason (Bucarest), J. Vuillemin (Paris), M. Dufresne (Paris), R. Garaudy (Paris).

LA SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DE L'OUTAOUAIS

La Société de Philosophie de l'Outaouais sous la présidence du Prof. Léon Charette a reçu les conférenciers suivants : L. Charrette, B. Ouellet (Ottawa-Hull), *L'idéologie dans l'éducation* (19 mars), M. Carignan (Ottawa), *Notes sur la pensée sociale de Kierkegaard* (26 mars), V. Mendenhall, P. Pelletier (Ottawa), *L'art et la révolution* (16 avril), L.P. Bordeleau, A. Vachet (Ottawa), *Le rôle social du Philosophe* (14 octobre), F. Duchesneau, J. Thorp, P. Rody (Ottawa), *Physiologie et Liberté* (11 novembre).

ACTIVITÉS DES DÉPARTEMENTS

1. Université Laval

Monsieur le professeur Guy Godin de la Faculté de philosophie a été renommé le 7 juillet 1975 pour une période de 3 ans directeur de l'Institut Supérieur des Sciences Humaines.

À l'intérieur d'un programme de l'Institut Supérieur des Sciences Humaines intitulé : la mutation récente de la société québécoise 1940-1971, un projet porte sur l'évolution des Facultés de philosophie du Québec. L'équipe de ce projet est composée des personnes suivantes : André Vidricaire (UQAM), Guy Godin (Laval), Guy Bouchard (Laval), Germain Dandenault (Sherbrooke), Jean Langlois (Jésuite), Suzanne Leblanc (UQAM), Sheila Mullett (Concordia), Claude Savary (Trois-Rivières), Louise Marcil Lacoste (McGill), Louis Valcke (Sherbrooke).

On prévoit pour le printemps 76, la publication de 2 tomes dans les Cahiers de l'ISSH : T. I Matériaux pour l'histoire des Facultés de philosophie du Québec ; le T. II contiendra des critiques et des remarques de personnes ayant vécu la période étudiée.

2. Université de Montréal

Monsieur Yvon Gauthier, professeur agrégé au département de philosophie, a participé au 5e Congrès international de logique, méthodologie et philosophie des sciences qui s'est tenu à London (Ontario) du 27 août au 2 septembre 1975. Il y a présenté une communication intitulée : *Intuitionnisme et théories mathématiques locales* et a présidé une séance de la section « Foundations of mathematical theories ».

Monsieur Gauthier a été invité par les départements de mathématiques et de philosophie de l'Université Dalhousie à Halifax pour y donner deux conférences en janvier 1976. Il a été aussi invité par l'École Normale Supérieure de Paris à donner deux conférences au séminaire de mathématiques de M. Loi en mai prochain. Ses conférences porteront sur *Les fondements critiques de la théorie axiomatique des ensembles* et *Le constructivisme et les mathématiques contemporaines*. Il a aussi été invité à un Congrès international sur « Langage et pensée mathématiques » qui se tiendra les 9-10-11 juin prochain au Luxembourg où il parlera de *Langage et pensée dans l'intuitionnisme post-brouwerien*.

M. le Professeur Jacques Poulain a participé au colloque sur « Le religieux aujourd'hui », tenu à Cerisy-La-Salle (France) du 19 août au 30 août 1975. Il y a présenté une communication intitulée : *Une reconstruction philosophique du concept de Dieu est-elle aujourd'hui possible ?*

MM. Garbis Kortian et Jean Roy ont participé pour leur part au colloque sur « Le Discours utopique », tenu également à Cerisy-La-Salle du 22 juillet au 1er août 1975.

M. le Professeur Venant Cauchy a donné à l'Université de Poitiers (France) un séminaire sur : *Le Scepticisme ancien et l'histoire de la philosophie* ainsi qu'une conférence à la Société

de Philosophie de Poitiers sur : *Considérations critiques sur l'idée d'histoire de la philosophie* (5 décembre 1974). À l'Université de Grenoble il donna une conférence sous les auspices de la Société Alpine de Philosophie sur le thème : *L'histoire de la philosophie et critique de l'histoire* (25 février). Il était également l'invité de la Société Romande de Philosophie où il présenta une conférence sur : *La Spécificité du langage philosophique* (26 février), sujet qu'il reprit à l'Université de Neuchâtel (29 février) et à l'Université de Lausanne (28 février). Comme invité de la Société de Philosophie de Bordeaux, il donna une conférence sur : *La Philosophie au Québec* (7 mars). À l'Université de Toulouse-Le-Mirail, il donna un séminaire pour le groupe de Psycholinguistique sur : *Les applications de l'informatique aux textes philosophiques* (7 avril) et une conférence à la Société de Philosophie de Toulouse sur : *Le scepticisme dans l'histoire de la philosophie* (12 avril). De mars à avril 1975, le Professeur Cauchy donna à l'U.E.R. de philosophie de l'Université de Toulouse une série de conférences sur l'*Épicurisme ancien* aux candidats à l'agrégation.

3. Université du Québec à Montréal

Suite à des négociations menées par le département de philosophie et avec l'aide financière des départements de sociologie, d'histoire et de sciences religieuses qui ont consenti à investir une partie de leur budget d'acquisitions, la bibliothèque de l'UQAM vient de se porter acquéreur d'une intéressante collection de livres en histoire et en philosophie de la culture au Québec.

Cette collection est le fruit du travail de M. Yvan Lamonde, professeur au Centre d'études canadiennes-françaises de l'Université McGill, qui a consacré plusieurs années à la monter. Historien et philosophe de formation, M. Lamonde prépare une thèse de doctorat sur l'enseignement de la philosophie dans la province de Québec. Il a déjà publié une *Historiographie de la philosophie au Québec* chez l'éditeur Hurtubise en 1972.

La collection groupe en majorité des livres, mais aussi des albums de revues et des publications officielles recouvrant plusieurs domaines de l'histoire de la culture au Québec depuis le XVIII^e siècle, notamment la philosophie.

Un séminaire de maîtrise, dirigé par M. Jean-Paul Brodeur, professeur au département de philosophie de l'UQAM, et portant sur la production théorique au Québec, a déjà commencé à exploiter cette importante nouvelle acquisition de la bibliothèque. Un catalogue préliminaire est disponible au département de philosophie, en attendant celui que la bibliothèque s'apprête à imprimer.

La délégation du département de philosophie au 43e Congrès de l'ACFAS qui s'est tenu du 7 au 9 mai dernier à Moncton, était composée de MM. Robert Nadeau, qui anima un atelier de recherche sur « Les grilles théoriques pour l'analyse des idéologies », André Paradis, qui présenta à l'intérieur de cet atelier ses *Réflexions sur l'analyse des idéologies*, Jean-Guy Meunier, qui participa à une table-ronde touchant à la même problématique, et enfin Roger Lambert, qui présenta une communication sur *L'idéologie de la rationalité*.

M. Fernand Couturier a été, à la demande du Conseil des Universités, déchargé de tâche par le département de philosophie et nommé par le Conseil « responsable des dossiers » auprès du comité conjoint des programmes du Conseil des Universités. Cette affectation, valable jusqu'au 31 décembre, pourrait être reconduite au besoin.

À Western, Ontario, du 27 août au 2 septembre, se tenait le Congrès international de Logique, Méthodologie et Philosophie des sciences. M. Normand Lacharité y a prononcé une conférence sur *L'épistémologie et la socio-politique des sciences : leurs constructions respectives de la science comme objet*.

M. Jean-Paul Brodeur, professeur au département de philosophie, a prononcé, fin mai, une conférence qui avait pour thème : *Un ensemble de codes, le code pénal*. C'était à l'occasion du Congrès de l'Association canadienne des recherches sémiotiques.

Monsieur Harel Malouin est le nouveau directeur du département de philosophie de l'UQAM. Son mandat commençant le 1er juin 1975 et se terminera le 31 mai 1976 (puisque'il termine le mandat de son prédécesseur Monsieur Normand Lacharité).

Dans le cadre de son programme de maîtrise, le département de philosophie de l'UQAM a organisé un séminaire de conférence

sur « Psychanalyse, idéologie, philosophie ». Les conférenciers sont : Michel Larivière (25 septembre) : « Entre psychanalyse et philosophie ». Régime Robin (16 octobre) : « Fantasma et luttes de classe dans la pratique discursive politique ». Lise Monette (30 octobre) : « L'approche psychanalytique du fantasme : valorisation ou résistance à l'imaginaire ». Vincent Mauriello (13 novembre) : « Idéal du moi et perversion ». André Paradis (27 novembre) : « Folie et criminalité au XIX^e siècle : le cas du Québec et de l'Ontario ». Claude F. Lévesque (9 décembre) : « L'inscription du dialogue psychanalytique ».

4 Université de Sherbrooke

Le professeur Maurice Gagnon était cette année coprésident du Comité du programme du Congrès de l'A.C.P. tenu à Edmonton. À ce titre, il était chargé de l'organisation de la section française de ce congrès.

Le directeur du Département de philosophie, le professeur Jacques Plamondon, a été nommé doyen de la Faculté des arts et est entré en fonction au milieu de l'été. Il a été remplacé par M. Maurice Gagnon au poste de directeur qu'il occupait, et le professeur Laurent Giroux, de l'Université du Québec à Trois-Rivières, le remplace comme professeur au Département.

Deux initiatives particulières méritent d'être signalées au Département, avec la reprise de l'année académique : la collaboration de l'un des professeurs avec le Département de psychiatrie du Centre Hospitalier Universitaire, en rapport avec la psychiatrie phénoménologique ; et un cours nouveau, intitulé « Le pluralisme philosophique », où les professeurs sont invités à exposer et à discuter, en présence d'étudiants et de leurs collègues, l'orientation générale de leur option fondamentale en philosophie et leurs vues sur le pluralisme.

Le programme des activités de la Société de philosophie de Sherbrooke, pour le premier semestre, comporte quatre conférences : Laurent Giroux (Sherbrooke) ; *Propos sur une philosophie de l'histoire : Heidegger et Dilthey ; historicité et philosophie de la vie* (25 septembre), Le Professeur Jean-Paul Brodeur (Collège de Sherbrooke) ; *De l'orthodoxie en philosophie* (23

octobre), Maurice Gagnon (Sherbrooke), Joseph Tchao (Sherbrooke), Marc St-Laurent (Séminaire de Sherbrooke) ; *Faut-il brûler Marx ?* (20 novembre), Alexis Klimov (Trois-Rivières) ; *Le pop-art ou le repos des Parques* (11 décembre).

5. Université d'Ottawa

La Faculté a reçu cette année trois nouveaux professeurs : le Prof. W.H. Dray qui enseignait auparavant à l'Université de Trent, le Prof. N. Sheman, diplômée de l'Université de Harvard et le Prof. J. Thorp, diplômé de l'Université d'Oxford. Par ailleurs, les professeurs C. Stroick, L. Charette et G. Charron jouissent cette année d'un congé sabbatique. M. Jean Theau a été promu professeur titulaire et M. P. McCormick, professeur agrégé.

M. le Professeur Edmond Ortigues a été le professeur invité pour le premier semestre de cette année. Directeur de l'U.F.R. de philosophie de l'Université de Rennes, le professeur Ortigues est l'auteur de : *Le Discours et le Symbole* et de : *L'Œdipe africain*. Son cours a porté sur : « Trois études d'anthropologie sur le mal, la religion, la personnalité ».

Dans le cadre de Colloquium, comité qui s'occupe à la Faculté d'inviter des conférenciers, la Faculté a reçu le Prof. H.R. Harré, professeur de philosophie des sciences à l'Université d'Oxford, qui a donné une conférence sur *The Ethnogenic Revolution in the Social Sciences* (6 octobre). Par ailleurs, le Professeur Jean Ladrière (Louvain) a donné une conférence sur *L'épistémologie des sciences humaines* (27 octobre) et le Professeur André Côté (Laval) sur *Quelques aspects moins connus et méconnus de la Logique d'Aristote* (14 novembre).

Un colloque bilingue sur *Foi religieuse et épistémologies contemporaines* a été organisé par le Prof. François Duchesneau dans le cadre des Conférences McMartin le 24 et le 25 octobre. Le programme comportait quatre conférences : D. Evans (Toronto), *Philosophical Analysis and Religious Faith*, J. Ladrière (Louvain), *Les structures de l'existence et la question du lieu de la foi*, L. Dupré (Yale), *Religious Faith and Marxist Ideology*, P. Breton (Paris), *Critique des idéologies et crise de la foi*. Ont

participé aux discussions les professeurs : R. Bellemare (St. Paul), V. Décarie (Montréal), B. Garceau (Ottawa), R. Lapointe (St. Paul), P. Lucier (Montréal), A. McKinnon (McGill), K. Nielsen (Ottawa), E. Ortigues (Rennes), J. Poulain (Montréal), C. Prado (Queen's), M. Renault (UQTR) et A. Shalom (McMaster).

Le Prof. J. Wojciechowski a collaboré à l'ouvrage intitulé : *Science and Society*, ed. N.H. Steneck, The University of Michigan Press, 1975, avec une étude sur : *The Ecology of Knowledge* (p. 258-302). Il a donné une conférence sur *Knowledge and the World of the Future* à Tempo Research Institute (Washington) qui est un centre de recherche organisé par la compagnie General Electric. À l'Université René Descartes (Paris V), le Prof. J. Wojciechowski a donné une conférence sur *Le problème de la classification des savoirs* dans le cadre du séminaire sur la Sociologie de la science.

Le Prof. Jean Theau a donné une communication portant sur : *Le Temps de la mécanique classique, sa structure et sa genèse rationnelle* au Congrès international tenu à London, Ontario, du 27 août au 2 septembre 1975, sur la « Logique, méthodologie et philosophie des sciences ». La communication du Prof. Theau sur : *La place du nombre dans la dialectique hégélienne et la dialectique hamelienne* ainsi que celle du Prof. Geraets sur *Dialectique et Interrogation*, communications faites au dernier congrès sur Hegel à Moscou, ont été publiées dans l'Hegel-Jarhbuch de 1974 aux éditions Pahl-Rugenstein.

Le Prof. Peter McCormick a participé au Congrès International de Varsovie (Pologne) sur « La critique marxiste de la Phénoménologie et la Philosophie de R. Ingarden » en juin 1975. Il a donné une communication sur : *Ingarden on the existence of esthetic objects*.

M. le Professeur François Duchesneau a participé au « Locke Workshop » tenu à l'Université de l'Alberta à Edmonton du 3 au 5 octobre 1975. À cette occasion il donnait une communication sur le thème suivant : *Analysis of Ideas and Knowledge of Phenomena in Locke's Essay*. En tant que codirecteur de *Dialogue*, le Professeur Duchesneau a aussi profité de son séjour de recherches à Paris, pendant l'été, pour rencontrer les directeurs de

diverses revues françaises telles que *Revue de Métaphysique et Morale*, *Études Philosophiques*, *Archives de Philosophie*, *Revue Philosophique de France et de l'étranger*, etc. dans le but d'établir des relations de collaboration entre la revue canadienne qu'il dirige et les revues françaises de philosophie.

M. le Professeur Yvon Lafrance a fait paraître le quatrième tome de la collection « L'Univers de la Philosophie » sous le titre : *La Philosophie et les Savoirs* aux Éditions Bellarmin à Montréal. Les études de ce tome ont été réunies par les Professeurs Robert Nadeau et J.-P. Brodeur de l'Université du Québec à Montréal.

PUBLICATIONS

M. le Professeur Léonce Paquet vient de publier un ouvrage qui s'intitule : *Les Cyniques Grecs*. Fragments et témoignages. Il s'agit du quatrième tome publié dans la collection « Philosophica », dirigée par le Professeur Jean-Louis Allard. La publication a été assurée par les Éditions de l'Université d'Ottawa. L'ouvrage du Professeur Paquet contient des textes des cyniques grecs qui n'avaient encore reçu aucune traduction en français.

Dans la collection « Textes et Études Slaves », M. le Professeur Alexis Klimov a publié une anthologie de textes critiques sous le titre : *Dostoïevski miroir* aux Presses de l'Université du Québec. L'ouvrage contient un ensemble d'études sur les principales œuvres de l'écrivain russe.

Également aux Presses de l'Université du Québec, Mlle Simone Plourde vient de publier un ouvrage sur : *Gabriel Marcel, philosophe et témoin de l'espérance*.

Le contenu des Actes du premier colloque de l'Institut d'Études Médiévales tenu à Montréal en avril 1974 vient d'être publié sous le titre : *Aspects de la Marginalité au Moyen-Âge*. M. le Professeur Guy-H. Allard assumait la direction de cette publication aux Éditions de l'Aurore à Montréal. L'ouvrage comprend les études suivantes : R. Saint-Jacques, *Les mendiants dans l'épopée anglaise du XIV^e siècle* ; B. Chaput, *La condition juridique et sociale de l'aliéné mental* ; C. Sutto, *L'image du monde à la fin du Moyen-Âge* ; Bruno Roy, *En marge du monde connu : Les races de monstres* ; F. Gagnon, *Le thème médiéval de l'hom-*

me sauvage dans les premières représentations des Indiens d'Amérique ; A. Paradis, *Les oniromanciens et leurs traités des rêves* ; Jean Goulet, *Un portrait des sorcières du XVe siècle* ; C. Gagnon, *Les alchimistes et les spéculateurs*. Cet ouvrage inaugure la collection « Explorations » consacrée aux multiples aspects de la philosophie universelle et des sciences humaines.

Les Éditions du Jour à Montréal ont publié un ouvrage de MM. Jacques Dufresne et Serge Barbeau qui s'intitule : *Le 100,000ième exemplaire. Essai sur la magie du nombre*. Par ailleurs, M. Jacques Dufresne, professeur au CEGEP d'Ahuñtsic et directeur de la revue *Critère* a fait paraître le numéro 11 (décembre 1974) sous le titre : *Croissance et Démésure* et le numéro 12 (mai 1975) sur : *L'Art de vivre*.

Quatre professeurs du CEGEP d'Ahuñtsic, MM. François Charbonneau, Marie-José de Groot, Raymond Fredette et Jean-Claude Martin viennent de publier un ensemble de fascicules destinés à servir à l'enseignement de la philosophie au niveau collégial. Le tout se présente sous le titre : *Outils à penser* sous une forme pratique et attrayante. Le fascicule intitulé : *Diagnostic* présente une étude sur la formation générale des cégépiens. Le fascicule intitulé : *Pensées pour penser* rassemble les divers textes auxquels renvoient tous les autres fascicules. Les quatorze fascicules d'*outils* visent à faire comprendre un certain nombre de notions dont l'étudiant aura besoin pour réaliser ses tâches. Les sept fascicules de *tâches* visent à la réalisation d'un certain nombre de tâches dans le but d'apprendre à mieux penser. Aucun ordre général ne s'impose a priori dans la réalisation des tâches. Il s'agit donc d'un instrument pédagogique souple qui peut s'adapter facilement aux formules pédagogiques de tutorat, de groupe de discussion ou encore à des formules mixtes. On peut se procurer cet instrument pédagogique en s'adressant à : La direction de l'enseignement des Arts et Lettres et des Communications Graphiques, Collège Ahuñtsic, 9155, rue St-Hubert, Montréal, Québec. Tél. (514) 389-5921, poste 224.

Index du volume II

Volume 2, numéro 2, octobre 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/014442ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/014442ar>

[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

(1975). Index du volume II. *Philosophiques*, 2 (2), 390–391.

<https://doi.org/10.7202/014442ar>

INDEX DU VOLUME II

1. *Articles*

BORDELEAU, Léo-Paul	— Une genèse de la vie sociale selon Maurice Blondel	55
GAGNON, Maurice	— Une analyse sémantique du concept de causalité est-elle possible ?	187
GIROUX, Laurent	— Heidegger et la Métaphysique : vers un double dépassement	207
McCORMICK, Peter	— L'esthétique de Dilthey : Phénoménologie et théorie littéraire	229
THEAU, Jean	— Le rapport quantité-qualité chez Hegel et chez Bergson	3
VACHET, André	— La dialectique de l'individu et de la collectivité dans la pensée de Marx	23
VASSILIE-LEMENY, Sorin	— Structure et méthode dans la philosophie du sens et de la valeur	83

2. *Études critiques*

GERAETS, Théodore	— <i>La Phénoménologie de Merleau-Ponty</i> , par G. B. Madison	113
LEROUX, Georges	— <i>Platon. La Médiation du Regard</i> , par L. Paquet	253

- MADISON, G. Brent — *Vers une nouvelle philosophie transcendante*,
par Th. Geraets 103
- TROUILLARD, Jean — *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du « Timée » de Platon*,
par L. Brisson 287

3. *Bulletin*

- GARCEAU, Benoît — La Philosophie analytique de la religion : contribution canadienne (1970-1975) 301
- HÉBERT, Robert — Introduction à l'histoire du concept de réflexion : position d'une recherche et matériaux bibliographiques 131

4. *Interventions*

- LEGAULT, Georges-A. — Législation et droits de l'homme (Autour de la Loi 50). 342
- MARCIL-LACOSTE, Louise — Quand l'État devient philosophe (Autour de la Loi 50). 354
- PANACCIO, Claude — Le projet de loi 50 et la place des droits de l'homme dans le système juridique (Autour de la Loi 50). 364
- PATRY, Marcel — La fonction critique de l'Université 155

5. *Chronique* 169
377