

« Et la religion le remplit de fureur... » : Les déterminations idéologiques, polémiques et politiques, du *Mahomet* de Voltaire.

Josiane Boulad-Ayoub

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027119ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027119ar>

[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

Boulad-Ayoub, J. (1990). « Et la religion le remplit de fureur... » : Les déterminations idéologiques, polémiques et politiques, du *Mahomet* de Voltaire. *Philosophiques*, 17 (2), 3–22. <https://doi.org/10.7202/027119ar>

Résumé de l'article

Il s'agira, en examinant sa tragédie de 1742 avec laquelle débute l'intérêt explicite de Voltaire envers le Prophète de l'Islam, de retracer ce qu'avec Mahomet ou le fanatisme, Voltaire, un Voltaire critique d'abord de sa société et futur auteur du *Traité sur la Tolérance*, met véritablement en scène, ou plus précisément, en arrière-scène pour les besoins idéologiques de sa dénonciation. On commentera, chemin faisant, les aspects polémiques de ces attaques contre la superstition et le fanatisme religieux ainsi que les conséquences politiques qu'elles ont eues sur son propre contexte historique pour finir par poser, en conclusion, la question de leur actualité, devant la résurgence contemporaine des intégrismes quels qu'ils soient, et de la mort et de la violence qui les accompagnent inéluctablement.

ARTICLES

« ET LA RELIGION LE REMPLIT DE FUREUR... » LES DÉTERMINATIONS IDÉOLOGIQUES, POLÉMIQUES ET POLITIQUES, DU *MAHOMET* DE VOLTAIRE. *

par Josiane Boulad-Ayoub

RÉSUMÉ. Il s'agira, en examinant sa tragédie de 1742 avec laquelle débute l'intérêt explicite de Voltaire envers le Prophète de l'Islam, de retracer ce qu'avec *Mahomet ou le fanatisme*, Voltaire, un Voltaire critique d'abord de sa société et futur auteur du *Traité sur la Tolérance*, met véritablement en scène, ou plus précisément, en arrière-scène pour les besoins idéologiques de sa dénonciation. On commentera, chemin faisant, les aspects polémiques de ces attaques contre la *superstition* et le *fanatisme* religieux ainsi que les conséquences politiques qu'elles ont eues sur son propre contexte historique pour finir par poser, en conclusion, la question de leur actualité, devant la résurgence contemporaine des intégrismes quels qu'ils soient, et de la mort et de la violence qui les accompagnent inéluctablement.

ABSTRACT. I intend to bring out the ideological determinations of Voltaire's *Mahomet ou le fanatisme* and of his attacks on religion. I will analyze his polemical stand against fanaticism and superstition in respect to the historical and societal context as well as the political consequences of this denunciation by the future author of the *Traité sur la Tolérance*. In conclusion the problem of the actuality of the Voltairian struggle will be examined in respect to the contemporary resurgences of religious fundamentalist views.

* Le texte qui suit a été rédigé en vue de la participation de l'auteur à un colloque international organisé au Caire, en 1990, par le Centre d'études françaises de cette ville, sur le thème : *La réception de Voltaire et de Rousseau en Égypte*.

«...Mahomet [...] tel qu'il a plu aux philosophes, et tel qu'il a révolté les dévots¹»

Dans l'œuvre de Voltaire, l'*Histoire de Charles XII* puis *Zaïre* marquent les débuts de ses rencontres avec l'Islam en même temps que chacun de ces textes préfigurent les pôles interactifs de son interprétation du monde musulman : objectivité de l'historien des idées mâtinée des impératifs de la lutte idéologique du *philosophe*, points de vue *a priori* contradictoires mais que son pragmatisme parvient dynamiquement à concilier. Et que ce soit devant le problème de savoir ce que c'est d'être musulman, Turc, Persan, Arabe ou devant d'autres questions de philosophie religieuse et morale aux conséquences politiques tout aussi lourdes, Voltaire se montre, comme partout dans ses écrits, le plus éclatant représentant de l'activité militante de la Raison tel que l'entend et la pratique le siècle de la Critique, quand esprit *philosophique* rimait avec science et progrès des Lumières pour affranchir l'homme de toutes les espèces de tyrannie. L'Islam, ses personnages, ses valeurs, ses mœurs, vont donc, selon les circonstances de l'histoire intellectuelle et politique de son époque et de ses propres partis-pris, servir à Voltaire tantôt d'objet de connaissance et d'approfondissement scientifique, tantôt comme un arsenal d'exemples et de figures où puiser pour alimenter la guerre contre *l'infâme*.

Autrement dit, il convient, pour l'explication, de suivre ces deux grandes lignes de force complémentaires qui déterminent symboliquement la réception, si j'ose dire, de l'Orient par Voltaire, et en particulier de dégager, là où elles semblent converger de la façon la plus révélatrice quand Voltaire étudie la religion dominante dans l'empire ottoman, l'Islam, les aspects contrastés qu'il donne de son fondateur. De *Mahomet* au dernier jugement de Voltaire sur l'Islam dans sa correspondance de 1772, en passant par l'*Essai sur les mœurs*, l'article «Alcoran» de son *Dictionnaire*, ou *Candide*, le plus «turc» de ses *Contes*, on peut suivre les relations complexes de Voltaire avec la religion musulmane et le Prophète ; elles ne laissent pas d'avoir pour

1. Ce sous-titre de même que les deux autres sous-titres du texte de l'article sont des citations tirées des lettres de Voltaire à Frédéric II et au comte d'Argenson au sujet de sa tragédie *Mahomet*. In Voltaire, *Correspondance*, édition Théodore Besterman, Bibliothèque de la Pléiade, NRF-Gallimard, tome II (1739-1748), Paris, 1977. Il s'agit, dans l'ordre de leur apparition, des lettres n° 1617, à Frédéric II, 29 août 1742, n° 1614, à D'Argenson, 22 août 1742, n° 1474, à Frédéric II, 20 janvier 1740.

arrière-fond sa critique de la société et de la culture de la France du XVIII^e siècle. Une constante cependant : si, lorsqu'il regarde les événements de son œil historique et qu'il polémique contre le christianisme ou les mœurs chrétiennes, Voltaire tire argument des dogmes et des mœurs du monde musulman pour renvoyer au type de déisme qu'il défend ou à la religion et la morale naturelles qu'il prône, en revanche le personnage de Mahomet restera pour Voltaire à chaque fois qu'il en parle, « un sublime et hardi charlatan ». Ici, l'objectivité historique le cédera toujours à son obsession du fanatisme, à son acharnement à dénoncer le *prêtre sanguinaire et superstitieux* qui abuse de la crédulité du peuple et le conduit à toutes sortes de crimes. Ici c'est le Voltaire ardent apôtre de la tolérance et « ami du genre humain » qui prend le pas et ne traite du Mahomet historique que comme prétexte commode pour peindre, sous son masque, les ravages que commet dans l'Histoire, le fanatique ambitieux. Il le dira lui-même en 1776 : « J'ai fait Mahomet beaucoup plus méchant qu'il n'était ».

Mais précisément qu'est-ce qui a conduit Voltaire à noircir intentionnellement la personne-clé d'une religion dont il chante par ailleurs les louanges, dont il admire la définition de Dieu et la sagesse des préceptes qu'elle contient ? En un mot, s'il fait de Mahomet un monstre, de quelles répulsions l'a-t-il donc chargé ? Nous nous proposons d'esquisser ici une réponse à cette délicate question ; l'examen ne voudra cependant pas déborder les aspects strictement politiques du problème en cause. En effet, étant donné les limites imposées par le cadre d'un bref exposé, nous nous pencherons sur une des dimensions seulement que subsume la conception voltairienne de Mahomet pour faire l'analyse de ses déterminations idéologiques. C'est dire que nous ne nous attacherons pas ici à comparer, du point de vue cognitif, ce que la science et l'histoire nous disent de Mahomet ou de la religion musulmane avec le discours de Voltaire ; de même, nous ne chercherons pas non plus à approfondir les thèses de sa philosophie religieuse, chrétienne ou mahométane. Il s'agira plutôt, en examinant sa tragédie de 1742 avec laquelle débute l'intérêt explicite de Voltaire envers le Prophète de l'Islam, de retracer ce qu'avec *Mahomet ou le fanatisme*, car tel est le titre complet de la pièce, Voltaire, un Voltaire critique d'abord de sa société et futur auteur du *Traité sur la Tolérance*, met véritablement en scène, ou plus précisément, en arrière-scène pour les besoins de sa dénonciation. On commentera, chemin faisant, les aspects polémiques de ces attaques contre la *super-*

stition et le *fanatisme* religieux ainsi que les conséquences politiques qu'elles ont eues sur son propre contexte historique pour finir par poser, en conclusion, la question de leur actualité, ou même, à proprement parler, de leur éternité devant la résurgence contemporaine des intégrismes quels qu'ils soient, et de la mort et de la violence qui les accompagnent inéluctablement, aujourd'hui au temps des *ayatollahs* comme hier au temps de la Ligue dont les horreurs faisaient encore trembler à l'approche de chaque 24 août², l'auteur de la *Henriade*.

«Les Turcs de Paris...»

On sait la carrière singulière des représentations de *Mahomet*, le succès éclatant à Lille où la tragédie fut d'abord jouée, le tollé à Paris, les réactions contradictoires des spectateurs; ce tumulte des interprétations³ signifiait assez par lui-même que l'œuvre se jouait sur plusieurs registres et que les sentences nerveuses de *Mahomet* disaient passionnément leur fait à des puissances redoutables mais reconnaissables. Les «gens, nous rapporte Desnoiresterres, trouvèrent là des traits hardis contre la religion, le gouvernement et la morale établie⁴.» Les uns, les dévots naïfs qui ne comprenaient pas très clairement les intentions combattantes de Voltaire et sa manière de conduire *la révolution des esprits*, ou bien encore les complices gagnés aux idées «philosophiques» qu'il mettait de l'avant sous le masque de *Mahomet*, applaudissaient et entraient dans le jeu⁵, les

2. René POMERLEAU souligne «le sens maladif» que Voltaire avait du fanatisme. Il nous rappelle, dans son *Voltaire par lui-même*, Le Seuil, Paris, 1955, p. 39, qu'à Ferney, il [Voltaire] avait la fièvre, tous les ans, à l'anniversaire de la Saint-Barthélémy. Il l'a dit lui-même, plusieurs fois, et un témoin l'a confirmé : à l'approche du 24 août, Voltaire tombait dans la prostration et s'alitait.

3. La pièce de Voltaire provoqua aussi, de la part de ses contemporains un déluge d'écrits pour la combattre ou, au contraire, la défendre : Villaret, *Lettre à M. de Voltaire sur sa tragédie de Mabomet*, 1742; Abbé Cahagne, *Lettre d'un comédien de Lille sur la tragédie de Mabomet*, 1742; *Sentiments d'un spectateur sur la pièce de Mabomet*, 1742 (in *Amusements du cœur et de l'esprit*, t. XIII); *Lettre écrite à M. le comte de *** au sujet de la tragédie de Mabomet*, 1742.

4. G. DESNOIRESTERRES, *Voltaire et la société au XVIII^e siècle*, tome II, *Voltaire à Cirey*, Slatkine Reprints, Genève, 1967, pp. 339-40.

5. Dans *Les amusements du cœur et de l'esprit*, t. XIV, 1742, p. 427, l'auteur anonyme d'une *Lettre écrite à M. le Comte de...*, nous dit qu'après la suspension des représentations de *Mabomet* à Paris, on fit jouer *Polyeucte* à la place, mais que les spectateurs n'applaudirent dans toute la tragédie de Corneille que les imprécations de Stratonice contre les Chrétiens et la déclaration tolérante de Sévère.

autres, méfiant à l'avance du philosophe⁶, s'ébranlèrent, s'indignèrent, et, passant à l'attaque, réussirent, malgré les efforts des amis de Voltaire, et en particulier de Madame du Châtelet, à faire arrêter les représentations⁷. Voltaire retourne alors à Cirey, écrivant à toute l'Europe éclairée pour faire part de cette nouvelle *aventure du Tartuffe* et accuser ses adversaires : les hypocrites et les réactionnaires, ennemis de la *vérité* et de la *liberté de penser*. Les *Turcs de Paris*, comme il les appelle, ont fait interdire sa pièce. Il a été, dit-il, *victime des jansénistes* et des *convulsionnaires en robe longue*. Aussi, en guise de contre-attaque, il va, décide-t-il, « dédier *Mahomet* au pape » et se faire « évêque *in partibus infidelium* attendu que c'est là mon véritable diocèse »⁸.

Voltaire tenait beaucoup à son *Mahomet*, à la dissimulation habile de sa critique, au tour substantiel et profond qu'à son gré, il avait réussi à imprimer à son sujet ; ce qui lui semblait conférer à la pièce un caractère de grandeur politique tout à fait dans le goût cornélien, le modèle de Voltaire dans l'art dramatique et qu'il essaie d'égaliser, voire de dépasser. Il était convaincu qu'il avait là un chef d'œuvre et écrivait à d'Argental, en juillet 1740 : « Je commence à entrevoir que *Mahomet* sera sans aucune comparaison ce que j'aurai fait de mieux... »⁹. Pour des raisons littéraires et

6. L'abbé Le Blanc, un an avant que Voltaire ne demande l'autorisation du cardinal de Fleury, mandait à Bouhier : « Il est à présent question du *Mahomet* de M. de Voltaire, M. de Marville n'en veut pas prendre l'approbation sur son compte, et il est à présent entre les mains de M. le Cardinal; le prophète est confondu dans la pièce, mais il est vrai qu'il faut regarder de près à ce que fait le compère Arouet. *Latet anguis in herba*. ». Rapporté par G. Desnoiresterres, *Voltaire et la société au XVIII^e siècle*, op. cit., p. 336.

7. Ce sera Voltaire lui-même, précisons-le, qui finira par retirer sa tragédie, cédant par-là aux pressions exercées contre lui. M. de Marville, en effet, le lieutenant de police, suivant en cela l'habile conseil du ministre Maurepas qu'il avait consulté sur l'affaire, avait communiqué à Voltaire la lettre du procureur général du Parlement de Paris au sujet de son *Mahomet*, aux « épithètes fâcheuses », et lui avait fait part des allusions de Joly de Fleury, le procureur en question, à un arrêt éventuel du Parlement pour décréter l'exécution des *Lettres Philosophiques*, parues en 1734. Même si Voltaire s'était ainsi incliné, le scandale provoqué par *Mahomet* contribua à l'échec de son auteur à l'Académie en 1743. Il reste qu'il faut signaler que la pièce fut reprise, huit ans plus tard, en 1751, mais, cette fois, sans que personne ne songeât à l'interdire. On y verra une autre preuve de la rapidité avec laquelle les *idées philosophiques* se propageaient alors.

8. VOLTAIRE, *Correspondance*, op. cit., lettre n° 1614, à d'Argental, 22 août 1742. Voltaire aura l'irrévérence de réaliser sa plaisanterie et se permettra de dédier sa pièce « victime des jansénistes » à Benoît XV; celui-ci accepta la dédicace et lui enverra même, en 1745, des « médaillons sacrés ». Voltaire s'était permis, en attendant, de faire circuler et d'imprimer à Paris pendant la querelle du *Mahomet*, une fausse approbation pontificale de sa pièce !

9. VOLTAIRE, *Correspondance*, op. cit., lettre n° 1408, au Comte d'Argental, 12 juillet 1740.

artistiques¹⁰ d'abord, mais, tout autant, la forme servant le fond, parce qu'il lui semblait que les thèmes qu'il y développait — « j'ai voulu faire voir par cet ouvrage à quels horribles excès le fanatisme peut entraîner des âmes faibles conduites par un fourbe¹¹ » — servaient, de manière forte et utile, « la vérité et le genre humain¹² ».

Sa correspondance pendant les années qui précèdent les représentations à Lille et qui font mention de l'œuvre qu'il a en chantier, témoigne du soin extrême avec lequel il travaille sa tragédie, la révisant et la corrigeant sans cesse, donnant « plusieurs leçons », les envoyant à des correspondants choisis, surtout au comte d'Argental, pour leur demander conseil, bref, ne négligeant jamais sa peine et toujours prêt, même après le succès lillois, à donner à sa pièce « encore quelques coups de lime », comme il dit¹³.

10. Voltaire est très conscient de la nouveauté du sujet et de l'action traités. Emprunter son canevas à l'histoire orientale lui permettait, en plus de sacrifier aux turqueries au goût du jour, de s'éloigner surtout avec le « gros vin de *Mabomet* » (Voltaire, *Correspondance*, *op. cit.*, lettre n° 1334) de l'imitation sempiternelle sur la scène dramatique des héros de l'antiquité grecque et romaine. Il reviendra à plusieurs reprises sur la nouveauté qui distingue la pièce. Ainsi il écrit à ses amis d'Argental (*Correspondance*, *op. cit.*, lettre n° 1337) en février 1740, qu'il « y a plus [par comparaison avec son autre pièce *turque* Zulime] de neuf, plus d'invention, plus de choses, dans une seule scène de ce drôle-là que dans toutes les lamentations amoureuses etc... », ou bien encore à d'Argental, le 12 juin 1740 (*Correspondance*, *op. cit.*, lettre n° 1381), il lui « avoue que je n'ai jamais mis mes complaisances que dans *Mabomet*. J'aime les choses d'une espèce toute neuve. ». Une autre caractéristique de sa tragédie que met en relief Voltaire est son côté shakespearien, si l'on peut dire, côté qui ne laisse pas d'ailleurs de préfigurer le romantisme et la propension des auteurs du XIX^e siècle à s'enchanter du « sublime » qui signale l'horreur magnifique. Une lettre très curieuse, à cet égard, de Voltaire à Ferriol (*Correspondance*, *op. cit.*, lettre n° 1407), en juillet 1740, compare certaines scènes de son *Mabomet* avec la manière de Rembrandt : « Cependant le moment où Mahomet se justifie aux yeux du peuple par ce faux miracle de la mort de Séide, et cet art étonnant de conserver sa réputation par un crime, est à mon gré une si belle horreur, que je vais tout sacrifier pour peindre ce sujet de Rimbran [*sic*. Voltaire écrit phonétiquement le nom du peintre selon la prononciation du temps] de ses couleurs véritables ».

11. VOLTAIRE, *Correspondance*, *op. cit.*, lettre n° 1618, à César de Missy, 1 septembre 1742.

12. *Ibidem*.

13. J'ai compté quelque 28 lettres échelonnées au long des années 1739 et 1740, et 20 lettres pour l'année 1741. Après le succès de Lille en mai 41, Voltaire reprendra encore la tragédie pour la corriger avant sa représentation à Paris. Il s'agit des n° 1208 (la première lettre où Voltaire fait allusion à la nouvelle pièce qu'il entend est de mars 1739), 1272, 1276, 1282, 1290, 1299, 1315, 1318 (la première lettre de l'année 1740), 1327, 1328, 1332, 1334, 1335, 1336, 1337, 1338, 1342, 1343, 1344, 1345, 1354, 1358, 1359, 1364 (qui signale la première version complète de son V^e acte), 1371, 1373, 1381, 1394, 1400, 1407, 1408, 1474 (adressée à Frédéric II et qui deviendra la préface de *Mabomet*). Les 20 lettres de l'année 1741, pour leur part, portent les numéros 1477, 1478, 1486, 1489, 1491, 1499, 1509, 1517, 1518, 1519, 1521, 1528, 1529, 1531, 1532, 1533, 1538, 1541, 1552, 1556, 1563, 1580. In *Correspondance*, *opus cit.* Toutes ces lettres font état plus ou moins longuement des préoccupations diverses que lui

Aussi bien cette correspondance qui accompagne la préparation de son *Mahomet* fait-elle apparaître, à travers les remarques sur les caractéristiques plus formelles de la pièce, les stratégies que Voltaire met au point pour faire sauter les barrières que les *Welches* opposent à la marche de la Raison¹⁴. De même, les commentaires de Voltaire à ses correspondants, et, en particulier, sa lettre de janvier 1740 à Frédéric II qui deviendra la préface du *Mahomet* imprimé, révèlent sans détours beaucoup de ses intentions sur le plan des cibles politiques visées. Si leur réalisation *plut aux philosophes et révolta les dévots*¹⁵, la querelle du nouveau *Tartuffe* que déclenche l'apparition de sa tragédie, et les réactions de Voltaire contre ses adversaires, sont à leur tour enregistrées, sur le vif, pourrait-on dire, par la correspondance immédiatement postérieure aux représentations de Paris, dont par les lettres de l'année 1742 auxquelles il faut ajouter les échanges avec le Vatican en 1745¹⁶. La

cause *Mahomet* et les commentaires de Voltaire nous renseignent autant sur les cibles politiques qu'il visait expressément avec sa tragédie que sur la conception qu'il se faisait des ressorts de l'art dramatique de même que sur le goût de l'époque. On y retrouve les deux facettes inséparables de son génie : l'intellectuel engagé, pour le dire en termes contemporains, et l'écrivain incomparable en même temps qu'acharné au travail, nous livrant au fil des réflexions sur l'élaboration de son œuvre une sorte de *Poétique* vivante et informelle.

14. Voltaire sait que la critique intellectuelle, quelque profonde et vraie soit-elle, ne suffira pas d'elle-même à lui gagner le public. *Les philosophes sont à un contre cent dans une salle de spectacles ... pour remuer le cœur des hommes, il faut de l'amour et de la religion pathétique*, écrit-il, après l'échec d'*Éryphile*. Voltaire désire plaire pour convaincre, et le grand ressort est d'émouvoir, même lorsque cela ne serait pas à l'honneur de la raison et que la circonspection l'oblige à ne pas dire tout ce qu'on pourrait dire. (*Correspondance*, opus cit., lettre à d'Argenson, n° 1327, 26 janvier 1740). Il faut également tâcher de *dépayser le public* (*Correspondance*, opus cit., lettre à Mademoiselle Quinault, n° 1364, le 19 avril 1740) pour faire passer les vérités de *Mahomet*, confie Voltaire à sa comédienne principale, et ajoute que *Mahomet n'est pas le rôle intéressant*. Ce serait plutôt le personnage de Séide qui l'assumerait, et le thème central de la tragédie, celui de la suggestion criminelle. La pièce, vue sous ce jour, détaillerait les ressorts de la séduction d'un jeune aveugle au grand cœur par un chef de parti pour en faire un assassin. *Mahomet* est dirigé avant tout contre « les maximes infernales qui ont mis le couteau à la main des Poltrot, des Ravailac, des Chatel ». De même dans sa lettre à Frédéric II de janvier 1740, déjà citée, Voltaire développe l'idée que *Mahomet* ne fait que reprendre mais sous d'autres noms l'épisode de Jacques Clément. Il cite alors de nombreux exemples d'assassinats inspirés par le fanatisme et les sectateurs d'un Dieu vengeur.
15. VOLTAIRE, *Correspondance*, op. cit., lettre n° 1617, à Frédéric II, 29 août 1742. Voltaire annonce au roi de Prusse la transcription de son *Mahomet* : « Je vais pendant les trois ou quatre jours que je [sic] condamné à rester dans mon lit faire transcrire le *Mahomet* tel qu'il a été joué, tel qu'il a plu aux philosophes, et tel qu'il a révolté les dévots. » Et Voltaire, se comparant à Molière et le sort de sa pièce à « l'aventure de *Tartuffe* », continue en désignant ses persécuteurs : « les fanatiques se sont soulevés contre moi ».
16. Revenons dans Voltaire, *Correspondance*, op. cit., les lettres n° 1585, 1614 (du 22 août 1742, à d'Argental, où Voltaire annonce ses intentions de s'établir à Paris contre les jansénistes et les convulsionnaires, *évêque in partibus infidelium*; notons qu'à partir de cette date, Voltaire va faire débiter ironiquement

cinquantaine de lettres que Voltaire envoie à ses correspondants, amis, comédiens, gens de lettres, protecteurs..., pendant les années 1739 à 1741, nous renseignent entre autres, sur les enjeux idéologiques de *Mahomet*, alors que les quelques quinze lettres datées de 1742 précisent encore mieux les forces en présence ainsi que l'impact contemporain qu'eurent, en attendant le retentissement encore plus grand de l'affaire Calas, la condamnation par Voltaire des horreurs du fanatisme religieux et sa lutte active pour l'avènement de la tolérance et de la liberté dans une société débarrassée de la tyrannie conjointe *du trône et de l'autel*.

En commentant quelques-unes des lettres qui viennent d'être mentionnées et en les conférant avec les articles du *Dictionnaire portatif* qui développeront plus tard les mêmes thèmes de concert avec la lutte de l'*Encyclopédie*, du moins sur le sujet du fanatisme, je voudrais maintenant cerner de plus près l'action de Voltaire contre l'imposture et la persécution tout en soulignant ses aspects les plus significatifs par rapport à l'époque. À quelle sorte de *religion, de gouvernement et de morale* s'en prend donc le philosophe, lorsqu'il nous dépeint, sous le nom de *Mahomet*, la triste histoire de Séide, parricide sans le savoir, âme innocente corrompue par les intrigues politiques d'un faux prophète ?

Les premiers contacts de Voltaire avec l'Islam et sa doctrine se sont faits dans le cadre de son enquête sur l'établissement des religions et de ses recherches métaphysiques commencées vers 1734. Voltaire cherche à donner les fondements historiques et philosophiques nécessaires à son option déiste mais tout aussi bien à alimenter sa lutte pour une religion naturelle débarrassée de la superstition. Au cours du mois de juillet 1738, Turner lui envoie d'Angleterre le *Koran* de Sale ; l'auteur y résume dans sa préface la vie de Mahomet et commente les dogmes de la religion musulmane. Pour la première fois, Voltaire prend connaissance

plusieurs de ses lettres par l'invocation musulmane, *Allah akbar etc.* du muezzin dans son appel à la prière), 1617, 1618, 1619, 1624, 1630, 1631, 1633, 1638, 1640, 1642, 1648 (dans laquelle Voltaire attaque Pascal, comme le patriarche du « fanatisme janséniste »), 1678. Ajoutons l'ensemble des lettres de 1745 à ses amis, au pape ou au clergé romain autour de la bénédiction papale pour le Mahomet. Il s'agit des lettres n° 1916 (Voltaire mentionne à M. de Valori, son correspondant, les bénédictions qu'il a reçues du Saint-Père, lui expliquant que « Sa Sainteté a pensé comme vous sur Mahomet. C'est qu'elle n'a point été séduite par les convulsionnaires ». Et Voltaire souligne malicieusement qu'il est « fort joliment avec Sa Sainteté » si bien que par un renversement ironique, « ce serait aux dévots à me demander protection pour ce monde-ci et pour l'autre. »), 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1987, 1988, 2002.

d'une interprétation différente de la tradition légendaire et dévote sur l'Islam qui dominait jusqu'ici en France et en Europe. Toutes ces lectures sont surtout destinées à nourrir l'*Essai sur les mœurs* qui ne paraîtra qu'en 1756 et dans lequel Voltaire entend renouveler le genre historique en donnant une leçon d'élargissement, de critique et de cosmopolitisme contre Bossuet, par exemple, et son *Histoire universelle* qui fait l'impasse sur les grandes religions de l'Orient. Les quatorze premiers chapitres de l'*Essai* mettront ces sources à profit, notamment les deux chapitres sur Mahomet où Voltaire caractérise avec la plus grande rigueur et un grand souci d'objectivité le personnage et la doctrine.

Toujours est-il que ses recherches sur l'Islam et sur la personne de son fondateur donnent l'idée à Voltaire de faire « quelque chose de beau », une tragédie qui, s'inspirant d'un épisode plus ou moins véridique de la vie de Mahomet, s'attaque « à cette espèce d'imposture qui met en œuvre à la fois l'hypocrisie des uns, et la fureur des autres [...] »¹⁷. Et Voltaire, tout en faisant remarquer à Frédéric II, le roi-philosophe auquel il s'adresse, que la tragédie ne consiste pas uniquement dans une déclaration d'amour, une jalousie, et un mariage mais aussi à mettre *l'horreur sur le théâtre*, de se demander : « ne peut-on pas remonter, jusqu'à ces anciens scélérats fondateurs illustres de la superstition, et du fanatisme, qui les premiers ont pris le couteau sur l'autel pour faire des victimes de ceux qui refusaient d'être leurs disciples ? »¹⁸. On peut mesurer sur ce point, c'est-à-dire l'exploitation voltairienne des mêmes événements, documents ou témoignages, l'écart entre sa démarche critique à dominante historique et celle à dominante idéologique. Le recul en France, sous l'influence de Voltaire, de l'interprétation dévote du mahométisme et le succès de la *nouvelle histoire* qu'il a ainsi introduit en pionnier, méritent toutefois d'être signalés. On le voit dès que l'on compare l'article « Alcoran » du tome I de l'*Encyclopédie*, paru en 1751, et dans lequel l'auteur anonyme s'appuie sur Maracci, le chef de file de la tradition dévote pour insister sur la *fausseté* du livre sacré des musulmans, avec l'article « mahométisme » de 1765, qui, sous la plume de Jaucourt, s'inspire des enquêtes historiques de Voltaire pour présenter sous un jour assez favorable et généralement objectif les principales caractéristiques de la religion musulmane.

17. VOLTAIRE, *Correspondance*, op. cit., lettre n° 1474, à Frédéric II, 20 janvier 1740.

18. *Ibidem*.

Les sources que Voltaire a utilisées¹⁹ et qui, dans le cas de *Mahomet*, ressortissent à deux traditions opposées, lui fournissent le cadre²⁰ factuel, la trame de l'action ainsi que la conception générale des principaux personnages ; le travail de sélection idéologique le fera uniquement retenir les commentaires qui vont à l'appui des thèses présentant Mahomet comme un prophète imposteur dont l'ambition politique le conduit à se servir des forces de la religion pour soumettre le monde et les hommes. Dans sa pièce, les fins idéologiques l'emportent sur les moyens historiques. Ce qui importe c'est la *révolution des idées* et le triomphe de l'esprit philosophique sur la superstition ; l'enjeu essentiel étant comme toujours d'assurer la victoire de la raison humaine contre toutes les puissances obscurantistes. Au premier rang, figurent la religion en tant qu'institution sociale et le prêtre fanatique : « on a vu dans ce même siècle où la raison élève son trône d'un côté, le plus absurde fanatisme dresser encore ses autels de l'autre²¹. » Et que si on lui reproche d'avoir été emporté par le zèle, d'avoir arrangé les faits, enfin d'avoir fait commettre à Mahomet un crime dont il ne fut pas coupable, Voltaire, toujours dans sa longue lettre à Frédéric II de janvier 1740, déjà citée, se rebiffe pour s'en expliquer ainsi : « Je sais que Mahomet n'a pas tramé précisément l'espèce de trahison qui fait le sujet de cette tragédie, l'histoire dit seulement qu'il enleva la femme de Séide, l'un de ses disciples, et qu'il persécuta

19. Voltaire a eu affaire aux représentants de deux traditions opposées : outre le livre de Sale déjà mentionné, on retrouve, d'un côté, Boulainviller très favorable au Prophète et qui voit en lui la réponse à une attente messianique du peuple arabe ; de l'autre, Gagnier qui défend l'interprétation traditionnelle et la thèse de l'imposture. Voltaire trouve chez ce dernier l'histoire de Zaïd qui deviendra Séide. Soit dit en passant, le nom de Séide est devenu depuis la tragédie de Voltaire et son impact sur les esprits, un nom commun pour désigner une personne au dévouement aveugle et fanatique [Voir le *Dictionnaire étymologique de la langue française*, PUF, 1960]. De Boulainviller, Voltaire ne retient pour la conception générale de son personnage qu'un point mais relativement important car il confère à son Mahomet une dimension politique d'une certaine grandeur. C'est la scène 5 de l'acte II dans laquelle Mahomet pour séduire Zopire qui n'est pas dupe de son rôle de prophète, lui révèle ses ambitieux desseins. La décomposition de l'empire romain, la faiblesse de l'Inde, de la Perse et de l'Égypte, ouvrent la voie à la grandeur arabe. Patriote, Mahomet veut lancer son peuple à la conquête du monde. Il connaît les hommes. Il sait que les fanatiques sont invincibles. Il s'est donc fait le prophète d'une religion nouvelle qui inspire l'héroïsme et dévoue le soldat, corps et âme, à son chef. Pour toute la question des sources et de leur utilisation par Voltaire dans *Mahomet*, voir R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, nouvelle édition revue et mise à jour, Nizet, Paris, 1974, pp. 149-151 ainsi que la lettre de Voltaire à Frédéric II du 20 janvier 1740, in *Correspondance*, *op. cit.*, n° 1474.

20. VOLTAIRE, *Correspondance*, *op. cit.*, lettre n° 1327 à d'Argenson, 26 janvier 1740, à Bruxelles.

21. VOLTAIRE, *Correspondance*, *op. cit.*, lettre n° 1474, à Frédéric II, roi de Prusse, 20 janvier 1740.

Abusoftan, que je nomme Zopire. Mais quiconque fait la guerre à son pays, et ose la faire au nom de Dieu, n'est-il pas capable de tout ? Je n'ai pas prétendu seulement mettre une action vraie sur la scène mais des mœurs vraies, faire penser les hommes comme ils pensent dans les circonstances où ils se trouvent, et représenter enfin ce que la fourberie peut inventer de plus atroce, et ce que le fanatisme peut exécuter de plus horrible : Mahomet n'est ici autre chose que les Tartuffe les armes à la main ²². »

Dès lors, et puisqu'un tel esprit l'*animait en composant cet ouvrage*, tout est de bonne guerre pour étouffer ces *germes capables d'infecter la terre*. Voltaire compose avec *Mahomet* une peinture *atroce*, se vantant d'avoir été plus loin dans l'horreur ²³ que sur aucun théâtre. Qu'on en juge. Il résume lui-même ainsi l'action de sa tragédie : « C'est un jeune homme né avec de la vertu [Séide enlevé à son père Zopire lorsqu'il était enfant vénère en Mahomet son bienfaiteur et l'envoyé de Dieu], qui séduit par son fanatisme, assassine un vieillard qui l'aime, et qui dans l'idée de servir Dieu se rend coupable sans le savoir d'un parricide ; c'est un imposteur [Mahomet présenté comme jouant le rôle de prophète et qui détourne la force de la religion au profit de ses ambitions personnelles, pour mieux asservir les hommes] qui ordonne ce meurtre, et qui promet à l'assassin un inceste pour récompense ²⁴. » Il s'agit de Palmire, fille de Zopire sans le savoir, et qui est retenue prisonnière à La Mecque ; Mahomet l'aime et pense que le moyen le plus rapide de s'en emparer est de faire assassiner Zopire par Séide, et ensuite d'empoisonner son rival pour s'en débarrasser. Cette dernière forfaiture va tourner à son avantage. En effet, Séide qui a été détrompé par Zopire mourant, se retourne contre Mahomet et excite le peuple contre ce dernier. Mais au moment même où tout va mal pour Mahomet, celui-ci aperçoit Séide qui chancelle sous les effets du poison aux lents effets qu'on lui a administré à son insu. Mahomet en appelle aussitôt au jugement de Dieu : « De

22. *Ibidem*.

23. Ce qui choquera Jean-Jacques Rousseau plus sensible sans doute au rôle édifiant de la littérature, et à celui du théâtre en particulier, qu'aux valeurs plus purement esthétiques. Voir *La lettre à M. d'Alembert sur son article Genève*. Rousseau craint, dit-il, à propos du *Mahomet* de Voltaire « qu'aux yeux des spectateurs sa [celle de Mahomet] grandeur d'âme ne diminue beaucoup l'atrocité de ses crimes ; et qu'une pareille pièce, jouée devant des gens en état de choisir, ne fût plus de Mahomet que de Zopire. Ce qu'il y a, du moins, de bien sûr, c'est que de pareils exemples ne sont guère encourageables pour la vertu. »

24. VOLTAIRE, *Correspondance*, op. cit., lettre n° 1474, à Frédéric II, roi de Prusse, 20 janvier 1740.

nous deux, à l'instant que le coupable expire²⁵ ». Séide s'écroule, et Mahomet utilise ce faux miracle pour annoncer à la foule qui s'apaise que Dieu lui-même l'a déclaré son prophète et puni son adversaire. Voltaire insiste avec les dernières paroles de Mahomet sur la forfaiture essentielle des Tartuffe qui enchaînent les hommes au moyen des fers de la religion :

« Dieu, que j'ai fait servir au malheur des humains
Adorable instrument de mes affreux desseins...
J'ai trompé les mortels, et ne puis me tromper...
Je dois régir en dieu l'univers prévenu
Mon empire est détruit, si l'homme est reconnu²⁶

Le personnage hypocrite que dépeint Voltaire ressemble plus à première vue à celui représenté par la tradition dévote. Les prélats de Lille avaient raison de se sentir en pays de connaissance. Voltaire, pourtant, a mis habilement en place les moyens d'une seconde lecture : tout en se servant de l'interprétation des dévots, il la retourne contre eux. Pourquoi l'explication du triomphe de la religion musulmane par la puissance de l'imposture ne vaudrait-elle pas pour celle de Jésus-Christ ? Voltaire commence en déterminant le terrain commun aux défenseurs et aux adversaires chrétiens du mahométisme, celui de la puissance de l'imposture ; ensuite il suggère, par quelques vers équivoques semés ici et là dans sa tragédie, qu'on peut ajouter à la liste des imposteurs, Jésus-Christ et les apôtres. Mahomet, par exemple, se présente comme l'envoyé de Dieu promis par les oracles : « Tu connais quel oracle et quel bruit populaire ont promis l'univers à l'envoyé d'un Dieu²⁷ ». Il fait son entrée dans la Mecque, « le front calme et serein », « et l'olive à la main²⁸ ». Ses disciples errent « de cités en déserts » ; « proscrits, persécutés, bannis, chargés de fers », ils « promènent] leur fureur, qu'ils appellent divine »²⁹. Voltaire joue sur les deux registres à la fois et tout en se faisant entendre des « philosophes », il se fait applaudir des dévots, un peu naïfs. On en trouvera un témoignage dans une lettre très intéressante de Lord Chesterfield, un libertin anglais, à Crébillon ; la lettre est datée du 26 août 1742 et fait allusion à des faits remontant à juin 1741 environ. Les remarques de ce témoin éclairé et loin d'être dévot, mais moins radical ou

25. VOLTAIRE, *Mahomet*, acte V, scène 4, in *Théâtre*, Firmin Didot, Paris, 1853, p. 345.

26. *Ibidem*, p. 347.

27. *Ibidem*, acte IV, scène 3.

28. *Ibidem*, acte II, scène 3.

29. *Ibidem*, acte I, scène 4.

plutôt moins passionné que Voltaire donnent bien le ton de la réception de *Mahomet* par les habitués des «salons» parisiens, encore réticents à aller si loin contre la religion et les mœurs de leurs pères :

«Voltaire m'a récité l'année passée à Bruxelles plusieurs tirades de son *Mahomet*, où j'ai trouvé de très beaux vers, et quelques pensées plus brillantes que justes ; mais j'ai d'abord vu qu'il en voulait à Jésus-Christ, sous le caractère de Mahomet, et j'étais surpris qu'on ne s'en fût pas aperçu à Lille, où elle fut représentée immédiatement avant que j'y passasse. Même je trouvai à Lille un bon catholique, dont le zèle surpassait la pénétration, qui était extrêmement édifié de la manière dont cet imposteur et ennemi du christianisme était dépeint [...] mais ce que je ne lui pardonne pas, et qui n'est pas pardonnable, c'est tous les mouvements qu'il se donne pour la propagation d'une doctrine aussi pernicieuse à la société civile que contraire à la religion générale de tous les pays. Je doute fort s'il est permis à un homme d'écrire contre le culte et la croyance de son pays, quand même il serait de bonne foi persuadé qu'il y eût des erreurs, à cause du trouble et du désordre qu'il y pourrait causer ; mais je suis bien sûr qu'il n'est nullement permis d'attaquer les fondements de la morale, et de rompre des liens si nécessaires, et déjà trop faibles pour retenir les hommes dans le devoir³⁰.»

Les adversaires de Voltaire, plus puissants et plus perspicaces que ce bon père jésuite qui courait partout dans la ville en soutenant que le nom de Mahomet contenait le même nombre de syllabes que celui de Jésus-Christ, parviendront, à la suite d'interventions pressantes et répétées auprès du cardinal de Fleury, à faire interdire *Mahomet*. C'est le parti janséniste qui surtout se démène, s'étant aisément reconnu à travers les nombreux traits anti-jansénistes de la tragédie. Le Dieu vengeur et redoutable de Mahomet ressemblait fort, en effet, à celui de Jansénius : « Qu'on adore mon Dieu, dit Mahomet à ses officiers, mais surtout qu'on le craigne³¹. » Quant au faux miracle grâce auquel Mahomet retourne la situation en sa faveur en se prétendant par là l'élu véritable de Dieu, toute personne un peu avertie reconnaissait là les miraculés de Saint Médard et ses lamentables convulsionnaires. De même, dès la première scène de sa

30. Cité par Besterman en note 3 de la lettre de Voltaire à d'Argental, n° 1538, 5 juin 1741, et dans laquelle Voltaire rassure d'Argental qui manifestait des inquiétudes au sujet de la façon dont, avec *Mahomet*, Voltaire sapait en même temps que les bases de la religion, les bases de la morale, gardiennes toutes deux de l'ordre social. In Voltaire, *Correspondance*, op. cit., pp. 1466-67. Besterman ajoute comme suit, à la fin de sa note, la référence de la lettre de Chesterfield : Chesterfield, *Miscellaneous works*, Londres, 1777, t. II, p. 35-36.

31. VOLTAIRE, *Mahomet*, acte II, scène 3, in *Théâtre*, op. cit.

tragédie, Voltaire faisait de transparentes allusions aux miracles et aux prodiges que font les jansénistes sur la tombe de Saint Pâris, au début du siècle. Phanor annonçant à Zopire que Mahomet est prêt d'arriver à la Mecque, lui prêche ainsi la soumission devant l'irrésistible avance de son adversaire :

« Imposteur à la Mecque, et prophète à Médine,
Il sait faire adorer à trente nations
Tous ces mêmes forfaits qu'ici nous détestons.
Que dis-je ? en ces murs mêmes qu'une troupe égarée
Des poisons de l'erreur avec zèle enivrée,
De ces miracles faux soutient l'illusion,
Répand le fanatisme et la sédition,
Appelle son armée, et croit qu'un dieu terrible
L'inspire, le conduit, et le rend invincible³². »

Dévots et jansénistes dénoncent alors sans se tromper précisément ce que Voltaire avait comme dessein dans sa pièce. Les conséquences sociales et politiques que Chesterfield apercevaient dans cette attaque de la religion institutionnelle comme un ensemble de tromperies avait bien pour but de ruiner du même coup l'autorité de ses chefs terrestres et la crédibilité de leur enseignement. Voltaire dont le déisme ne fait pas de doute rencontre ici à l'avance l'anticléricalisme farouche de d'Holbach et de son cercle d'athées pour lesquels le chrétien superstitieux est l'antithèse du philosophe que seul la raison fait agir. Et quant à la vertu, la loi naturelle ou les principes moraux, il suffit, *pour le parti de l'humanité*, de respecter les commandements de la nature et d'en honorer les lois. Mais pour les tenants de l'ordre établi, Voltaire qui s'est effectivement arrangé pour que *Mahomet* puisse insensiblement « conclure de la religion musulmane à la nôtre », et, par là, qui menace d'ébranler les piliers de la société, doit être aussitôt réduit au silence. Le procureur général Joly de Fleury, affilié au parti janséniste, s'empresse de faire un rapport. Au reste, ce sera selon la même ligne d'argumentation que près de vingt ans plus tard, le 23 janvier 1759 exactement, le même personnage demandera au Parlement la condamnation de l'*Encyclopédie*, au nom de la défense de la Société toute entière puisque tout ce qui menace la Religion menace l'État et réciproquement³³. « C'est l'énormité en fait d'infamie, de

32. *Ibidem*, acte I, scène 1.

33. Joly de Fleury dit notamment dans son réquisitoire : « La Société, l'État et la Religion se présentent aujourd'hui au Tribunal de la Justice pour lui porter leurs plaintes [...] Religion et fanatisme sont des termes synonymes, et le christianisme n'inspire qu'une fureur insensée qui travaille à détruire les fondements de la société. »

scélératesse, d'irréligion et d'impiété ; et c'est ce que disent même ceux qui n'ont pas de religion³⁴», s'indigne Joly de Fleury. Dans les notes en marge de son réquisitoire contre *Mahomet*, relevant ces vers de Voltaire :

« Ne donnons point le temps aux mortels détrompés
De rassurer leurs yeux de tant d'éclats frappés³⁵. »

il s'exclame : « Qu'y a-t-il de plus énorme contre la religion ? ». Il poursuit en faisant grief à Voltaire d'avoir mis sur la scène publique des crimes qui font horreur à l'humanité, et d'avoir présenté son « héros » comme le « plus habile scélérat », tandis que ses victoires peuvent encourager les spectateurs à le suivre : « Quand on ajoute la connaissance que tout l'univers a des progrès de la religion mahométane, fondée par un tel scélérat, devait-on jamais montrer au public les crimes de ce malheureux, dont les suites ont été telles qu'on les connaît ?³⁶ »

Mahomet appartient à la période de Cirey, c'est-à-dire à la période pendant laquelle Voltaire confiant dans la proche généralisation du déisme parmi les couches avancées de la société, n'est pas encore entré en guerre ouverte contre l'*Infâme*. Il mise sur l'évolution rapide d'un christianisme de tendance plus rationnelle et plus épurée en accord avec les progrès d'une *philosophie si humaine* [la sienne et celle que les Encyclopédistes mettront de l'avant] pour adoucir et perfectionner les mœurs. Aussi le poète, doublé du Philosophe, dirige surtout ses coups, depuis l'ode *Sur la superstition*, contre ce qu'il a, et aura toujours en horreur, le fanatisme religieux ; comme dans *Zaïre*, sa tragédie *turco-chrétienne*, comme dans *Mahomet*, mais aussi comme dans *La Henriade*. Plutôt que la religion musulmane³⁷, ou même la religion chrétienne, Voltaire vise une cible autrement importante à ses yeux : « l'enfant dénaturé » de toute religion, qui, « armé pour la défendre, cherche à la détruire, // Et reçu dans son sein, l'embrasse et la déchire ».

34. Voir P. Bondonio qui a publié le brouillon du rapport de Joly de Fleury : « Le procureur général Joly de Fleury et le *Mahomet* de Voltaire, in *Revue d'histoire littéraire de la France*, t. XXXVI, 1929, p. 249.

35. VOLTAIRE, *Mahomet*, acte II, scène 4, in *Théâtre*, op. cit.

36. BONDOIS, P. op. cit., p. 248, p. 257.

37. Voir, à cet égard, l'étude très informée de Djavad Hadidi, *Voltaire et l'Islam*, Publications orientalistes de France, 1974, avec une préface par Étienne. C'est un ouvrage qui éclaire fort bien les relations de Voltaire et de l'Islam et qui les mettant en perspective avec les positions du philosophe à l'égard du christianisme, retrace l'influence de l'islamisme sur les idées religieuses de Voltaire et leur évolution au fur et à mesure que s'élargissait sa connaissance du monde musulman.

Mettant en rapport superstition et fanatisme, Voltaire, dans l'article «fanatisme» de son *Dictionnaire philosophique*, détermine le fanatisme comme la mise en action sanglante de la superstition³⁸. Il écrit : «le fanatisme est à la superstition ce que le transport est à la fièvre, ce que la rage est à la colère [...] celui qui soutient sa folie par le meurtre est un fanatique.³⁹» De même, la superstition est une outrage qui fait dépasser au superstitieux les bornes d'une religion naturelle et rationnelle : «la superstition, comme la définit Voltaire dans l'article *superstition*, est presque tout ce qui va au-delà de l'adoration d'un Être suprême et de la soumission du cœur à ses ordres éternels⁴⁰.» C'est pourquoi il y a toujours sous le superstitieux, le fanatique qui ne demande qu'à s'éveiller : «le superstitieux est gouverné par le fanatique et le devient⁴¹.» Les exemples qu'aligne Voltaire, à l'appui de son argumentation, dans les articles précités, répètent ceux qu'il donnait déjà à ses correspondants de 1742, Frédéric II, César de Missy⁴² au moment de la querelle de Mahomet, c'est-à-dire de *Tartuffe le Grand*. L'inlassable dénonciation des prêtres sanguinaires du che-

38. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, (1764) édition René Pomeau, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, article «fanatisme», pp. 189-191. Deleyre, «l'auteur de l'analyse de la philosophie du chancelier Bacon», avait développé cette même mise en rapport dans son très long article de l'*Encyclopédie*, tome VI, 1756. Il définit le fanatisme, la bête noire du siècle des *Philosophes*, comme un «zèle aveugle et passionné, qui naît des opinions superstitieuses et fait commettre des actions ridicules, injustes et cruelles, non seulement sans honte et sans remords mais encore avec une sorte de joie et de consolation». Deleyre fait ensuite l'histoire du fanatisme et de ses funestes exploits, évoquant ici à la suite du *Mahomet* de Voltaire, et presque dans les mêmes termes, l'exemple du fanatisme qui «l'Alcoran d'une main et le glaive de l'autre, marche à la conquête de l'Asie et de l'Afrique.» Il peut être intéressant pour éclairer ce qui pour les contemporains apparaissait comme le centre de gravité de la pièce de Voltaire, de faire aussi remarquer que pour Deleyre, comme pour Voltaire, Mahomet était «d'abord un fanatique, et puis un imposteur.» L'article de l'*Encyclopédie* évoque ensuite de nombreux autres exemples de fanatisme religieux pris dans l'histoire occidentale, notamment les horreurs de la «nuit de la Saint-Barthélémy»; pour les deux auteurs des articles en cause, les excès de cette nuit funeste demeurent «le plus détestable exemple de fanatisme». Deleyre définit ensuite le concept et détermine les «sources» du fanatisme. Il les trouve principalement dans la religion et l'intolérance pour conclure en affirmant que «la vérité ne fait point de fanatiques [...] esprit outré, le fanatisme a fait beaucoup plus de mal au monde que l'impiété, ennemi du genre humain». De même Voltaire conclura son article «superstition» par cette déclaration : «en un mot, moins de superstitions, moins de fanatisme; et moins de fanatisme, moins de malheurs.» In *Dictionnaire philosophique*, op. cit., p. 360.

39. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, (1764), op. cit., article «fanatisme», p. 189.

40. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, (1764), op. cit., article «superstition», p. 357.

41. *Ibidem*, p. 358.

42. VOLTAIRE, *Correspondance*, op. cit., lettre n° 1617, à Frédéric II, roi de Prusse, 29 août 1742; lettre n° 1618, à César de Missy, 1 septembre 1742, lettre n° 1619, à Cideville, 1 septembre 1742.

valier de La Barre et de Calas, trouve en Mahomet sa frappante métaphore ; et Voltaire représente avec férocity dans sa tragédie cet autre « prier des Jacobins »⁴³ qui nourrit de fanatisme le jeune courage de Séide pour en faire l'instrument et la victime du crime :

Du plus saint appareil la ténébreuse horreur
Les autels, les serments, tout enchaîne Séide.
J'ai mis un fer sacré dans sa main parricide,
Et la religion le remplit de fureur⁴⁴.

Ici, comme dans *La Henriade*, c'est René Pomeau qui le fait justement remarquer, « Voltaire est inspiré par son horreur de la passion religieuse⁴⁵ ». Il a recours aux mêmes images de *sanctuaires ténébreux et sanglants*, il convoque les mêmes visages haineux de fanatiques, moines fourbes, peuple déchaîné, grands exaltés, qui viennent se cristalliser dans les personnages représentés dans *Mahomet*. Voltaire a en abomination tous ces perfides qui, pareils à Mahomet, et il suffit de transporter le nom du Livre sacré dont ils savent couvrir leurs crimes, « le glaive et l'Alcoran dans [leurs] sanglantes mains // imposent silence au reste des humains⁴⁶ ». À Zopire, dévoué aux intérêts de sa patrie, chef dévoué de gouvernement, qui joue le même rôle que le valeureux Henri III, faisant la guerre contre la Ligue, s'oppose Mahomet, le *monstre aux complots perfides*. Voltaire peint le duc de Guise sous les mêmes sombres couleurs. Comme Mahomet, le duc de Guise était le chef d'une troupe

43. VOLTAIRE, *Correspondance*, op. cit., lettre n° 1618, à César de Missy, 1 septembre 1742 : « J'ai voulu faire voir par cet ouvrage [*Mahomet*] à quels horribles excès le fanatisme peut entraîner des âmes faibles conduites par un fourbe ; ma pièce représente sous le nom de Mahomet le prier des Jacobins mettant le poignard à la main de Jacques Clément, encouragé de plus par sa maîtresse au parricide. On reconnaît là, l'auteur de *La Henriade*, mais il faut que l'auteur de *La Henriade* soit persécuté, car il aime la vérité et le genre humain. Il n'est permis aux poètes d'être philosophes qu'à Londres. » On rapprochera cette lettre de celle que 15 ans plus tard, Voltaire écrira à d'Alembert, avocat comme lui du déisme rationnel et d'une religion naturelle purgée de toute violence. À la suite du scandale soulevé par l'article « Genève » (tome VII de l'*Encyclopédie*, 1757) de l'Alembert, Voltaire s'empare contre les pasteurs protestants et leur esprit d'intolérance, son anticléricalisme, ses fantasmes des prêtres sanguinaires qui excitent le fanatisme populaire déjà transposés depuis *La Henriade* et *Mahomet*, apparaissant crûment dans sa lettre au sujet de la nouvelle cabale : « Ces gens-là vont se couvrir de ridicule ; chaque démarche qu'ils font depuis le tombeau du diacre Pâris, la place où ils ont assassiné Servet, et jusqu'à celle où ils ont assassiné Jean Hus, les rend tous également l'opprobre du genre humain. Fanatiques papistes, fanatiques calvinistes, tous sont pétris de la même m... détrempée de sang corrompu. » In *Correspondance*, op. cit., tome IV, 1978, lettre n° 4965, à d'Alembert, 12 décembre 1757.

44. VOLTAIRE, *Mahomet*, acte III, scène 5, in *Théâtre*, op. cit.

45. POMEAU, R., *La religion de Voltaire*, op. cit., p. 153.

46. VOLTAIRE, *Mahomet*, acte II, scène 5, in *Théâtre*, op. cit.

de fanatiques ; « trop habile et trop savant à nuire », il n'hésite pas, tout comme Mahomet, *en apportant le carnage et l'effroi, à commander aux humains* de penser comme lui⁴⁷. Les concordances avec *La Henriade* sont nombreuses et délibérées. Elles culminent dans la figure de Séide, choisi parmi les autres jeunes musulmans pour son aveuglement et sa docilité les plus grands, pour assassiner Zopire. « De ses décrets divins, ordonne Mahomet à Séide le poussant au parricide, aveugle exécuteur, // Adorez et frappez. » Aussitôt Séide de répondre :

« Je crois entendre Dieu ; tu parles, j'obéis⁴⁸. »

Les modèles occidentaux de Séide, et Voltaire ne se fait pas faute de les rappeler à ses interlocuteurs pendant que fait rage la bataille de *Mahomet*, reprennent les personnages de *La Henriade*. La psychologie de Séide est presque identique à celle de Jacques Clément, ou à celle de Ravailiac tels que les évoque Voltaire ; ces jeunes gens abusés par leurs maîtres sont persuadés tout comme Séide séduit par Mahomet, du caractère sacré de leur mission et courent en aveugle tuer le roi qui *ne pense pas* comme leurs maîtres.

C'est qu'il s'agit dans *Mahomet* comme dans *La Henriade* de ce qui est, et demeurera le grand combat politique de toute la vie de Voltaire, celui de la raison « contre les puissances obscures ». Les maximes que le philosophe met dans la bouche de Mahomet, construisent le prototype du prêtre criminel qui exige des fidèles une soumission aveugle et qui, au nom de Dieu, les exalte à tuer :

« [...] Téméraire,
On devient sacrilège alors qu'on délibère.
Loin de moi les mortels assez audacieux
Pour juger par eux-mêmes, et pour voir par leurs yeux !
Quiconque ose penser n'est pas né pour me croire.
Obéir en silence est votre seule gloire⁴⁹. »

Dans la France du XVIII^e siècle, au temps du jansénisme convulsionnaire, des persécutions contre les protestants, du supplice de Calas, roué, étranglé et brûlé, de La Barre décapité et sur le corps duquel on brûlera le *Dictionnaire Philosophique*, Voltaire s'attaque à des manifestations bien réelles de la « folie religieuse » et d'un fanatisme populaire qui renouvelle les horreurs de la Ligue. Et à Voltaire-Zopire adjurant Omar qui est venu pour exiger sa soumission à

47. *Ibidem*.

48. *Ibidem*, acte III, scène 6.

49. *Ibidem*, acte III, scène 6.

Mahomet: «Sers-toi de ta raison, juge avec moi ton maître⁵⁰», fera sans cesse écho l'exhortation de Voltaire-Boldmind: «Osez penser par vous-mêmes. Nous ne sommes heureux en Angleterre que depuis que chacun jouit librement du droit de dire son avis.» Aussi bien les articles «fanatisme» ou «superstition» du *Dictionnaire* ne voyaient comme *remède* aux fureurs du fanatisme, à «cette maladie épidémique, que l'esprit philosophique, qui, répandu de proche en proche, adoucit enfin les mœurs des hommes, et qui prévient les accès du mal⁵¹.» Et, contre les excès de la religion, le recours à une religion épurée et rationnelle, telle celle «des lettrés de la Chine» qui donne le seul exemple dans le monde d'«une religion qui n'ait pas été souillée par le fanatisme⁵².» Le triomphe de la lumière naturelle dans le conflit qui l'oppose au fanatisme s'associe ainsi à l'idée d'un Dieu clément, aux bienfaits qui procèdent de la tolérance et de l'amour entre frères humains. L'horreur du fanatisme, la confiance de Voltaire dans les garanties que procure la loi naturelle conçue comme le fonds commun de l'humanité, la liberté absolue de penser pour laquelle il se bat, toute son action se tend vers l'établissement de cette cité d'hommes, libres enfin de tous *préjugés superstitieux*, de cette cité du bonheur pour laquelle luttent les Philosophes, et au sein de laquelle, sous le sûr rempart des lois, vivrait, prospère et tranquille, tout le genre humain.

«L'amour du genre humain et l'horreur du fanatisme...»

«Ceux qui diront que les temps de ces crimes sont passés, déclarait Voltaire à Frédéric II, qu'on ne verra plus de Barcochebas, de Mahomet, de Jean de Leyde, que les flammes des guerres de religion sont éteintes, font ce me semble trop d'honneur à la nature humaine. Le même poison subsiste encore quoique moins développé. Cette peste qui semble étouffée reproduit de temps en temps des germes capables d'infecter la terre. N'a-t-on pas vu de nos jours les prophètes des Cévennes tuer au nom de Dieu ceux de leur secte qui n'étaient pas assez soumis ?⁵³»

50. *Ibidem*, acte I, scène 4.

51. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, (1764), *op. cit.*, article «fanatisme», p. 190.

52. *Ibidem*.

53. VOLTAIRE, *Correspondance*, *op. cit.*, lettre n° 1474 à Frédéric II, roi de Prusse, 20 janvier 1740.

Au XX^e siècle ce sont les hommes politiques, récemment doublés d'hommes religieux, qui fanatisent les masses et s'emparent de leur volonté. Les tristes crimes dont ne sont exempts aucun de nos pays modernes ont malheureusement rendu de l'actualité aux remarques de Voltaire. Mais le procès qu'il a fait sa vie durant aux forces mauvaises qui enchaînent les hommes et font leur malheur, son nom qu'il a lié au concept même de tolérance — tolérance de combat dans le *Dictionnaire* comme dans *Mahomet*, et, de ce fait, assez peu tolérante parfois⁵⁴ —, les valeurs, les droits, les devoirs, inhérents à l'être même de l'homme, qu'il a prônés sans relâche, font accéder les idées de Voltaire, plutôt qu'à une actualité transitoire, à une véritable éternité.

Le Philosophe par excellence espérait se voir récompensé si son ouvrage pouvait encourager les âmes à se rebeller devant la malheureuse obéissance de Séide, et à se dire : « pourquoi obéirais-je en aveugle à des hommes aveugles qui me crient hâissez, persécutez, perdez celui qui est assez téméraire pour n'être pas de votre avis et même sur des choses indifférentes que nous n'entendons pas⁵⁵ ». Affirmons à notre tour que chaque fois que cet « esprit d'indulgence qui fait des frères » prévaut sur celui « d'intolérance qui forme des monstres », la voix de Voltaire ne s'est pas faite entendre en vain. Son œuvre milite, avec allégresse, avec efficacité, voilà bientôt trois siècles aujourd'hui, contre le fanatisme, les injustices et les cruautés. Et comme il le souhaitait en adressant son *Mahomet* à Frédéric II, à ce roi dont le gouvernement exemplaire aux yeux du siècle se réclamait de la force de la raison, la pièce de Voltaire, manifeste et symbole tout à la fois, dictée par l'horreur des Lumières envers le fanatisme et la superstition, aura « servi à déraciner de tels sentiments chez les hommes⁵⁶ ».

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

54. Comme on le sait, « il est exceptionnel qu'un principe n'ait pas à pâtir des luttes qui tendent à l'imposer », et celui de tolérance n'échappe pas à la règle. Claudel le laissait vertement entendre qui disait que *pour la tolérance il y avait des maisons...!*

55. *Ibidem*.

56. *Ibidem*.

L'explicite et l'implicite dans la conception du signe chez Hobbes

Igor Poliakov

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027120ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027120ar>

[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

Poliakov, I. (1990). L'explicite et l'implicite dans la conception du signe chez Hobbes. *Philosophiques*, 17 (2), 23–51. <https://doi.org/10.7202/027120ar>

Résumé de l'article

L'Auteur dégage et expose d'abord le modèle explicite proposé par Hobbes pour l'analyse des phénomènes sémiotique, puis le contexte dans lequel ce modèle est élaboré, tout en montrant en quoi cette analyse peut encore intéresser les philosophes du langage contemporains. Il met ensuite en évidence les diverses perspectives empruntées par Hobbes dans son analyse, formule les principes sur lesquels elles reposent et décèle les problèmes de cohérence qui en résultent. Il propose enfin une interprétation qui permet de lever certaines contradictions apparentes rencontrées dans l'analyse du modèle proposé par Hobbes en réexaminant le contexte initial de cette analyse et les catégories ontologiques fondamentales qu'elle met en cause.

L'EXPLICITE ET L'IMPLICITE DANS LA CONCEPTION DU SIGNE CHEZ HOBBS

par Igor Poliakov

RÉSUMÉ. L'Auteur dégage et expose d'abord le modèle explicite proposé par Hobbes pour l'analyse des phénomènes sémiotique, puis le contexte dans lequel ce modèle est élaboré, tout en montrant en quoi cette analyse peut encore intéresser les philosophes du langage contemporains. Il met ensuite en évidence les diverses perspectives empruntées par Hobbes dans son analyse, formule les principes sur lesquels elles reposent et décèle les problèmes de cohérence qui en résultent. Il propose enfin une interprétation qui permet de lever certaines contradictions apparentes rencontrées dans l'analyse du modèle proposé par Hobbes en réexaminant le contexte initial de cette analyse et les catégories ontologiques fondamentales qu'elle met en cause.

ABSTRACT. The Author extricates and exposes at first the explicit model proposed by Hobbes to analyse semiotical phenomena, and the context in which this model is developed, showing by the way how this model, in many respects, might still be interesting for contemporary philosophers of language. Then, he reconstructs the approaches adopted by Hobbes, formulates the basic principles on which they rest, and identifies some problems of coherence resulting from the whole approach. He proposes, at last, an interpretation which enables us to solve some apparent contradictions met in the analysis of the model proposed by Hobbes by exploring anew the initial context of this model and the basic ontological categories which are implicated in Hobbes' semiotical analysis.

1. Le modèle explicite des phénomènes de signe

L'analyse de la structure et du contenu des solutions que Hobbes propose aux problèmes de la théorie du signe nous intéresse de différents points de vue. Il est tout d'abord

à noter que certaines de ces idées ont directement trait à des principes largement employés dans les ouvrages contemporains sur la philosophie du langage. Citons, par exemple, l'affirmation de Hobbes selon laquelle l'auditeur doit « tenir compte de l'intention, du propos et du contexte dans la même mesure que des mots mêmes »¹. Notons que Hobbes énonce cette thèse dans le cadre d'une théorie de la cognition que l'on peut considérer comme unissant les deux orientations fondamentales et concurrentes de la philosophie des temps modernes : le rationalisme et le sensualisme. Une pareille tentative de synthèse est assez intéressante pour inciter à l'étude des travaux de Hobbes. Ses conceptions attirent de plus notre attention parce qu'elles contiennent deux approches des problèmes du signe souvent étudiées séparément : l'aspect communicatif et l'aspect gnoséologique. La nécessité admise aujourd'hui de prendre en considération ces deux approches ensemble, renforce tout naturellement l'importance méthodologique d'ouvrages dans lesquels ces approches d'objets sémiotiques avaient déjà été étudiées conjointement.

Compte tenu de ces raisons de s'intéresser aux études de Hobbes, il est nécessaire tout d'abord, pour analyser ses idées, de préciser les distinctions et les relations qu'il propose pour des formations telles que « marques », « signes », « noms ». Ce qui caractérise les marques, c'est qu'elles représentent « des objets perçus par les sens, choisis par nous arbitrairement afin que leur perception sensorielle réveille dans notre esprit les pensées proches de celles que nous voudrions animer dans la mémoire »². Les marques assument de plus d'autres fonctions. Appelées à être des « objets sensoriels de réminiscence les marques réalisent la mémorisation des pensées dans une succession déterminée »³. Remplissant ces fonctions, elles assurent en outre le « développement de la pensée individuelle »⁴. Les marques apparaissent à la suite d'un choix individuel sur lequel n'agit, ce qui n'est pas sans importance, aucun facteur d'ordre social.

1. HOBBS, Thomas. *Nature humaine*, chap. V, *Œuvres choisies*, en deux volumes (en russe), vol. 1, Éditions Mysl, Moscou, 1964. (Aussi en français dans la trad. du Baron d'Holbach. *De la nature humaine*, Paris, Vrin, 1971, chap. V, p. 47).

2. HOBBS, Thomas, *Principes de philosophie*. Première section, *De Corpore*, première partie, chap. III, p. 61. (Dans *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. I, *Elements of Philosophy*. The First Section Concerning Body, chez John Bohn, Londres, 1839 ; réimprimés en Allemagne, par Scientia Verlag Aalen, 1966 ; Part First, *Or Logic*, chap. 2, p. 14).

3. *Idem*.

4. *Idem*.

La structure de la conception de la marque chez Hobbes contient trois composantes : la précision de la manifestation de l'existence des objets susceptibles de jouer le rôle de marques ; la définition des conditions de l'existence de ces objets à ce titre ; la description des fonctions assumées par les formations en question. On voit donc que les marques doivent exister sous la forme d'objets matériels extérieurs à l'homme⁵.

La perception sensorielle constitue une condition générale du fonctionnement des marques en tant que moyens de production et d'organisation des actes de pensées propres à l'homme. C'est la perception sensorielle qui lie deux domaines si éloignés l'un de l'autre : la pensée et la nature. Toutes les fonctions des marques sont cognitives : l'actualisation des pensées, leur fixation dans une succession déterminée, l'accumulation des connaissances. Nous n'affirmerons pas pour autant que Hobbes considère les caractéristiques fonctionnelles des marques comme le simple résultat de leur genèse qui est soumise à une série de dépendances réalisée dans l'ordre suivant : objets naturels — perception sensorielle — pensée. La cause directe de l'invention des marques est plutôt le besoin qu'a l'homme d'avoir des moyens d'actualiser les pensées qu'il désire exprimer⁶. Ainsi, d'après Hobbes, la conscience de la nécessité d'un mécanisme cognitif est suffisante pour que ce mécanisme apparaisse et commence à fonctionner dans certaines conditions qui n'ont rien à voir avec celles de leur genèse. Le fonctionnement de ce mécanisme permet à l'homme d'utiliser des objets naturels, choisis de manière arbitraire, pour alimenter sa pensée, en tant que pensée humaine, c'est-à-dire différente des actes cognitifs des autres êtres vivants.

Donc les marques servent d'indice et de caractéristique essentielle de la pensée des hommes qui sont ici considérés comme individus pris à part. Quand Hobbes décrit les relations des hommes dans leur activité cognitive, il utilise la notion de « signe ». Le terme de « signe » sous-entend deux notions. La première est partie intégrante du système de concepts permettant de constater dans quelles conditions on peut juger d'un objet non immédiatement perceptible. On dit alors que les signes sont des phénomènes « antérieurs et postérieurs »⁷, lorsque les rapports entre ces phéno-

5. HOBBS, *Nature humaine*, dans les *Œuvres choisies*, chap. V, p. 458.

6. *Idem*.

7. *Ibid.*, p. 456.

mènes sont réguliers. Ainsi on dira que le nuage est le signe d'une pluie imminente et la pluie — le signe des nuages précédents. Les jugements tirés de ces signes ont certains degrés de véridicité mais ne deviennent jamais universels, indubitables et évidents. Ces trois dernières propriétés ne caractérisent que les affirmations qui sont basées sur les formations que Hobbes désigne par la deuxième notion liée au terme de «signe». On pourrait dire qu'il étend aux signes tous les indices attribués aux marques à l'exception d'un seul : ces dernières ont de l'importance pour les locuteurs tandis que les premiers en ont pour les autres⁸. Toutefois la différenciation entre ces concepts est plus profonde et se traduit par le fait que le signe est considéré tout d'abord comme phénomène intervenant dans l'acte de communication.

Hobbes développe ses idées sur les propriétés et les fonctions des signes quand il procède à la description de l'élément fondamental de la communication verbale, le nom. Celui-ci est en même temps marque et signe⁹. Bien qu'ayant les propriétés de la marque et du signe, le nom est avant tout marque. À ce titre, le nom est en lui-même un objet matériel perceptible par les sens. Pour la même raison, une des fonctions principales du nom est de réveiller dans la mémoire une représentation concrète de l'objet désigné par ce nom¹⁰.

Les noms ne sont pas pour autant identiques aux marques puisqu'ils sont en même temps des signes. Ces distinctions se manifestent dans un certain nombre de cas. Premièrement le rapport arbitraire entre un nom concret et l'objet désigné par lui n'est pas le résultat d'un choix individuel mais celui d'une convention. Deuxièmement, le nom assume la fonction spécifique de communiquer à l'auditeur les pensées du sujet parlant. Hobbes établit en outre comment les noms peuvent réaliser cette fonction ; «les noms se comportent en signes lorsqu'ils sont réunis selon un ordre déterminé dans les propositions dont ils font partie»¹¹.

Cherchant à utiliser ces deux propriétés du nom, Hobbes définit ce dernier comme un «mot arbitraire que nous choisissons comme marque afin de susciter dans notre

8. HOBBS, *Principes de philosophie*, dans *Œuvres choisies*, *Op. cit.*, Première partie, chap. III, p. 62. (Dans les *English Works*, p. 51).

9. Cet aspect est souligné par Chachkiévitch, V.D. ; voir *Empirisme et rationalisme dans la philosophie des temps modernes*, Moscou, 1976, p. 58.

10. HOBBS, *Principes de philosophie*, *op. cit.*, *idem*.

11. *Idem*.

esprit des pensées similaires à nos pensées antérieures ; en même temps ce mot inséré dans une proposition et énoncé par un autre locuteur sert à indiquer les pensées qu'avait ou n'avait pas dans son esprit le sujet parlant »¹². Cette définition est au moins à double titre intéressante. D'une part elle détermine le principe fondamental concernant le rapport langue — pensée dans la conception hobbesienne ; d'autre part elle exprime de manière concise la distinction essentielle qu'il fait entre les marques et les signes. Commençons par ce dernier aspect. D'après la définition, le signe dans la théorie de Hobbes est un phénomène social, alors que la marque est toujours individuelle. Les conditions de définition du signe, sa fonction et les impératifs quant à la forme de réalisation de cette fonction confirment cette conclusion. La nature socio-communicative du signe se manifeste avec le plus de force quand Hobbes affirme que dans la langue humaine, il y a des signes exempts du statut de nom en ce qu'ils ne sont pas des marques. Pour caractériser les mots « tous », « chacun » et d'autres termes analogues, il dit clairement qu'ils servent à l'auditeur à comprendre les pensées du locuteur. Ces « signes ne sont pas inventés pour aider à savoir comment se rappeler quelque chose mais pour pouvoir dialoguer avec les autres »¹³. Notons que dans cette interprétation des termes en question, le contenu socio-communicatif de la conception du signe chez Hobbes s'exprime à son plus haut degré.

2. Le contexte du modèle explicite

Ainsi, la notion de « nom » dans la théorie de Hobbes représente une structure unissant deux modèles décrivant les objets sémiotiques en termes de rapports d'individu à objet naturel et d'individu à individu. Cela ne signifie pas pour autant qu'il attribue le même statut à ces deux modèles ou que le dernier modèle traduise de manière adéquate la nature sociale de la communication humaine. En effet, partant de ses idées sur les relations entre les propriétés de marque et les propriétés de signe du nom, on peut affirmer que Hobbes conçoit l'existence du rapport de l'individu à un objet naturel (ce qui constitue les marques) comme la condition première et indispensable de l'existence du signe. Dans un certain sens cette condition est aussi une condition

12. *Idem*.

13. *Ibid.*, chap IV, p.68. (Dans les *English Works*, chap IV, p. 22).

suffisante puisque d'après lui le fait qu'un ensemble d'individus — définis dans sa théorie comme étant autonomes et indépendants les uns des autres — utilise des marques est estimé comme facteur expliquant de manière exhaustive l'apparition de la propriété de signe dans le nom. Ce rapport d'individu à individu ne modifie aucunement les caractéristiques du nom et n'entraîne pas l'introduction d'objets conceptuels appelés à refléter l'existence de réalités sociales, particulières par elles-mêmes, au-dessus des individus conditionnant ou déterminant la formation d'objets sémiotiques ayant qualité de signe.

Ne serait pas convaincante une contre-argumentation éventuelle qui prendrait le nom comme signe uniquement dans le cas où il ferait partie d'une proposition utilisable seulement dans la communication. En effet, Hobbes tient compte de ce que le nom est une partie du discours et celui-ci a des modalités diverses selon les fonctions qu'il remplit dans la communication humaine. On distingue respectivement les demandes, les questions, les promesses et d'autres formes du comportement verbal. Hobbes discute également de l'aspect sociologique des problèmes du signe quand il étudie les conditions de la compréhension. Ainsi il estime que l'auditeur doit « tenir compte de l'intention, du propos et du contexte dans la même mesure que des mots mêmes... »¹⁴, car on attribue souvent les mêmes noms à des objets différents sans se baser sur des indices de ressemblance. Il est possible d'interpréter des mots de manières diverses selon le type de société où ces mots sont prononcés. Pour analyser les problèmes de la compréhension, Hobbes énonce un principe normatif particulier de la communication, entièrement « sociologique ». Puisque l'homme veut être compris dans une situation de communication verbale il doit selon ce principe employer le langage et la signification des mots tels qu'ils sont connus de l'auditeur et lui permettent la compréhension¹⁵. Cependant, ni les conditions et les effets de la communication verbale, ni les définitions du discours et de la proposition ne contiennent les principes explicitant la nature sociale du signe dans un contexte d'explication se référant à l'action de processus se déroulant en dehors des individus.

La nature sociale du signe est en fait réduite par Hobbes à la fonction sociale du nom, celui-ci n'étant par ailleurs déterminé qu'à l'intérieur du fonctionnement des processus

14. HOBBS, *Nature humaine*, dans les *Œuvres choisies*, chap. IV, p. 461.

15. *Ibid.*, chap XIII, p. 513.

de la communication et de la proposition. Notons qu'en utilisant la notion de « proposition » dans la discussion, il n'accentue pas les aspects sociaux de sa conception. Il définit la proposition comme une « expression verbale contenant deux noms reliés par une copule. À l'aide de cette expression le sujet parlant veut dire qu'il rapporte le deuxième nom à l'objet désigné par le premier ou (ce qui revient au même) que le premier nom est contenu dans le deuxième »¹⁶. On voit que la propriété sociale de la proposition, d'après cette définition, consiste uniquement en son rôle communicatif. La définition de la proposition donnée par Hobbes est aussi intéressante par le fait qu'elle permet de révéler une particularité caractéristique de sa conception du signe : tout au long de ses raisonnements théoriques, l'aspect social des problèmes du signe est déterminé par les résultats de l'étude de leurs racines gnoséologiques.

Il prête une attention particulière aux sujets gnoseologiques dans l'analyse des problèmes du signe, car il estime que les phénomènes sémiotiques sont d'une importance fondamentale dans l'activité cognitive humaine. Tandis que les marques indiquent la différence entre l'activité cognitive de l'homme et celle d'autres êtres vivants, les noms rendent possibles et créent les conditions de l'aspect de cette activité qui n'est propre qu'aux hommes. Là, il s'agit de la raison que les animaux ne possèdent pas car Hobbes estime que la « raison c'est l'imagination basée sur la signification admise des mots »¹⁷. Il est catégorique en affirmant que c'est uniquement grâce à l'emploi des noms que les hommes peuvent créer et développer la science et formuler les vérités nécessaires.

Pour comprendre pourquoi Hobbes porte un grand intérêt aux objets sémiotiques dans l'activité cognitive, il faut prendre en compte ses idées générales sur la situation dans laquelle l'homme existe et exerce cette activité. Tout d'abord il convient de remarquer qu'en fait, pour Hobbes, la réalité présentée à la connaissance n'est pas équivalente à celle qui, pour sa description, relève de la situation cognitive en général. On sait que d'après lui toute personne qui commence à étudier l'apparition des corps et de leurs propriétés se trouve en présence de deux types très différents de corps. D'une part, ce sont des objets et des phénomènes

16. HOBBS, *Principes de philosophie*, dans les *Œuvres choisies*, chap III, p. 74. (Dans les *English Works*, chap. III, p. 30).

17. HOBBS, *Principes de philosophie*, dans les *Œuvres choisies*, Deuxième partie, *De homine*, chap. X, p. 232.

aits naturels, car ils représentent les productions de la nature ; d'autre part, ce sont des objets et des phénomènes « engendrés par la volonté de l'homme, en vertu d'un accord et d'une convention qui portent le nom d'État »¹⁸. Ainsi, Hobbes détermine les objectifs de ses études et les limites du domaine donné à la connaissance. Il serait faux de penser que le domaine à connaître ainsi défini est équivalent à la réalité déterminée et acceptée par lui pour décrire et expliquer la situation cognitive propre à l'homme. Dans son analyse des problèmes gnoséologiques, l'homme, être connaissant, par ses caractéristiques générales et essentielles, est considéré avant tout comme un élément de la nature et en même temps comme son opposé. En d'autres termes, Hobbes détermine la structure catégorielle initiale de la situation cognitive par la relation homme-nature. Dans ses conceptions du monde extérieur, il professe les doctrines matérialiste et nominaliste¹⁹. Ainsi, il caractérise la nature comme un ensemble de corps unitaires. De ce fait, il ne reconnaît pas l'existence réelle d'une matière commune à toutes les choses, la matière originelle étant pour lui un « corps tel que nous l'imaginons quand nous faisons abstraction de sa forme et de ses accidents à l'exception de la quantité et pour autant que nous le fassions »²⁰. Chaque objet réel a des propriétés qui peuvent se différencier par le degré de leur unité, mais qui ont la même forme d'existence : elles sont propres aux corps. Le corps « ne dépend pas de notre pensée, il coïncide avec une partie de l'espace ou à une étendue égale à elle »²¹. Ce qui différencie les corps d'après leurs propriétés et les lie l'un à l'autre, c'est le mouvement dont le principe est mécanique, et par conséquent, ses caractéristiques essentielles sont quantitatives »²². Une telle conception de la réalité a influencé certains aspects de la théorie hobbesienne du nom. Ainsi, sa position nominaliste élimine la possibilité de rechercher hors de la connaissance les objets correspondant aux noms

18. HOBBS, *Principes de philosophie*, dans les *Œuvres choisies*, Première partie, *De Corpore*, section 1, p. 59.

19. D'après une remarque fort juste de W. Sacksteder, Hobbes est souvent cité comme un cas paradigmatique du nominalisme post-médiéval. Voir : Sacksteder, W., « Some Ways of Doing Language Philosophy : Nominalism, Hobbes and the Linguistic Turn », dans *The Review of Metaphysics*, 1981, vol. XXXIV, no. 3, p. 464.

20. HOBBS, *Principes de philosophie*, dans les *Œuvres choisies*, *Op. cit.*, *De Corpore*, section 1, chap. VIII, p. 149. (Dans les *English Works*, vol. 1, p. 119).

21. *Ibid.*, p. 135, (Dans les *English Works*, p. 102).

22. Ainsi, Marx remarquait que dans le matérialisme de Hobbes le mouvement physique est sacrifié au profit du mouvement mécanique ou mathématique ; la géométrie est déclarée la science première. Voir : Marx et Engels, *Œuvres*, Moscou, vol. 2, p. 143.

généraux. La préférence que Hobbes donne aux caractéristiques quantitatives des objets matériels et de leurs propriétés lui permet, à son tour, d'énoncer cette formule : on peut attribuer les noms « à tout ce qu'on peut calculer, c'est-à-dire additionner l'un à l'autre pour avoir une somme ou soustraire l'un de l'autre pour obtenir une différence »²³.

Pour Hobbes, l'homme connaissant la nature constitue lui-même une partie ou un élément de la nature. C'est pourquoi la propre nature de l'homme représente une somme de ses aptitudes naturelles, telles que la capacité de se nourrir, de se mouvoir, de se reproduire et aussi de ses forces, le sentiment, la raison, etc.²⁴ Par là même, il affirme que le domaine des relations et des processus de la nature est le critère décisif pour expliquer les phénomènes découverts en étudiant l'homme. À ce niveau Hobbes professe comme beaucoup de philosophes de son temps « cette prémisses théorique et méthodologique : dans un certain sens, l'homme doté d'un corps est identique aux autres corps naturels et soumis aux lois qui régissent tous les corps matériels »²⁵. Dans sa théorie, l'enracinement de l'homme dans la nature a non seulement un effet méthodologique mais une importance ontologique immédiate. L'homme n'est pas opposé à la nature dans le rapport idéal/matériel. Il y a tout lieu de croire qu'il n'utilise même pas ce rapport dans l'analyse des problèmes ontologiques cardinaux. Certains raisonnements hobbesiens, fondamentaux pour la formation de sa conception ontologique, peuvent confirmer cette supposition. Ainsi, décrivant les attributs de Dieu, il exclut l'« idéal » et le « matériel ». Cependant dans sa polémique avec Descartes sur le problème de l'existence de la pensée humaine en tant que substance idéale particulière, il insiste sur ce fait que « la chose pensante, tout en étant sujet pour l'esprit, l'intelligence, la raison, reste toujours quelque chose de matériel »²⁶. On doit par ailleurs prendre en compte que l'emploi dans cette citation des termes « raison » ou « esprit » ne pourrait pas servir d'argument en faveur de l'opinion selon laquelle

23. HOBBS, *Leviathan* ou matière, forme et pouvoir de l'État ecclésiastique et civil. Première partie, *De Homine*, chap. IV, p. 71 ; dans les *Œuvres choisies* en 2 volumes, Moscou, 1964 ; vol. 2. (Dans les *English Works* of Thomas Hobbes, vol. III, Londres, chez John Bohn, 1839/1966 : *Leviathan*, or Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil, p. 25).

24. HOBBS, *Nature humaine*, dans les *Œuvres choisies*, vol. 1, chap. 1, p. 442. P. 3 dans la traduction du Baron d'Holbach, chez Vrin, 1971).

25. MOTROCHILOVA, N.V., « Doctrine de l'homme dans la philosophie du temps des premières révolutions bourgeoises » ; dans le recueil : *Philosophie du temps des premières révolutions bourgeoises*, Moscou, 1983, p. 409.

26. HOBBS, Objections aux « Méditations » de Descartes et les réponses de ce dernier. Deuxième objection. *Œuvres choisies* en deux volumes ; vol. 1.

Hobbes admet l'opposition ontologique idéal/matériel. Sa définition de l'esprit clarifie ce point : « nous entendons sous le mot esprit un corps naturel subtil à ce point qu'il n'agit pas sur nos sens mais qui remplit l'espace de même que l'image d'un corps visible le remplirait »²⁷.

Donc, le schéma conceptuel construit par Hobbes pour la solution des problèmes ontologiques essentiels contient des objets homogènes parmi lesquels les hommes constituent un sous-ensemble. Autrement dit, dans son champ ontologique, il introduit les individus humains au même titre que les objets naturels²⁸. Ainsi, comme Ojzerman le dit, Hobbes « proclame seule réalité les choses, les corps limités dans l'espace, niant par cela l'existence de l'immatériel, du spirituel dans le domaine de l'étude philosophique (et scientifique) au moins »²⁹. Les structurations hobbesiennes destinées à décrire les relations cognitives entre l'homme et le monde extérieur, ainsi que les résultats de ces relations, confirment sa fidélité à une variante matérialiste du monisme. Il dit, par exemple, que toute « notion humaine apparaît à l'origine, entièrement ou en partie, dans les organes sensoriels »³⁰. La sensation elle-même « est une image due à une action contraire et à une impulsion dirigée vers l'extérieur qui apparaissent dans l'organe sensoriel sous l'effet de l'impulsion venant de l'objet vers l'intérieur, à condition que cette dernière impulsion soit d'une durée déterminée »³¹. Cette définition de la sensation est basée sur deux principes fondamentaux de la conception hobbesienne de la perception cognitive. Selon le premier principe, l'apparition des images élémentaires perceptibles et la formation des idées résultantes, sont des processus d'essence matérielle. Hobbes caractérise en termes excluant l'action des éléments idéaux non seulement les sensations qui apparaissent dans une situation de contact direct de l'homme avec l'externe, mais aussi les images gnoséologiques déterminées par la mémoire ou l'imagination³². Il est intéressant de citer à ce propos R. Gray qui voit l'originalité de la théorie cognitive

27. HOBBS, *Nature humaine*, dans les *Œuvres choisies*, chap. III, p. 448.

28. Cela pourrait expliquer les analogies des lois de nature physique et humaine qu'on trouve chez Hobbes. Voir aussi : Vedron, M., « On the Laws of Physical and Human Nature : Hobbes Physical and Social Analogies », *Journal of the History of Ideas*, 1982, vol. XLIII, no. 4.

29. OJZERMAN, T., « Philosophie novatrice du temps des premières révolutions bourgeoises », *Sciences sociales*, 1984, no. 6, p. 125.

30. HOBBS, *Leviathan*, dans les *Œuvres choisies*, vol. 2, Première partie, *De Homine*, p. 50. (P. 17 dans les *English Works*).

31. HOBBS, *Principes de philosophie*, dans les *Œuvres choisies*, première partie, section 4, chap. XXV, p. 187. (P. 391 dans les *English Works*).

32. HOBBS, *Nature humaine*, dans les *Œuvres choisies*, chap. III, p. 448 et chap. IV, p. 450. Aussi, *Principes de philosophie*, dans les *Œuvres choisies*, première partie, section 4, chap. XXV.

hobbésienne dans l'implication selon laquelle l'explication causale de toutes les choses doit se baser sur l'étude du mouvement et se faire en termes de mécanique³³.

Le deuxième principe de base dans la conception de la perception cognitive de Hobbes exprime également l'idée de l'homogénéité ontologique de tous les éléments de la situation cognitive. Tout au long de sa théorie on trouve l'idée que les représentations que l'homme a des propriétés des objets matériels ne sont pas identiques à ces propriétés. Hobbes n'explique pas cette discordance par la rupture ontologique due à la différence entre les images sensorielles idéales et les choses matérielles. Il estime que ces différences se produisent sous l'effet de mouvements spécifiques du corps perceptible, mouvements matériels, provoqués à leur tour par les mouvements matériels des autres corps naturels.

Le fait que Hobbes interprète les représentations comme différentes des vraies propriétés des corps réels a pu être compris comme une conception du caractère actif de la perception sensorielle humaine³⁴ et non sans raison puisqu'il se prononce de manière catégorique contre l'idée courante du Moyen Âge selon laquelle les images sensorielles proviennent des objets. Mais il considère l'activité de la perception sensorielle humaine comme une conséquence de processus de la nature qui sont soumis à ses lois et se produisent dans le corps humain de la même manière que dans un corps naturel. Les propriétés assignées à l'objet ne sont que des manifestations des mouvements, excitations ou changements que l'objet produit dans le cerveau, les esprits animaux ou dans toute substance présente à l'intérieur de la tête³⁵. À cause de cela, pour que l'analyse de la conception hobbésienne de la perception sensorielle humaine soit complète, exacte, elle doit contenir une indication de l'activité des organes des sens humains et de sa détermination objective et naturelle.

Hobbes réitère sa tentative de réunir les propriétés de la perception sensorielle, en particulier l'activité et la détermination issues du monde extérieur, lorsqu'il étudie les causes de divers types de succession des pensées. D'après lui, toute suite ordonnée de représentations ou de pensées

33. GRAY, R., «Hobbes's System and Early Philosophical Views», *Journal of the History of Ideas*, 1978, vol. XXXIX, no. 2, p. 199.

34. HOBBS, *Nature humaine*, dans les *Œuvres choisies*, chap. II, p. 445. (Dans la trad. de d'Holbach, chez Vrin, pp. 5 et suiv.).

35. *Ibid.*, chap. II. (P. 7 dans la trad. de d'Holbach).

reproduit la même succession de nos sensations « conformément à l'ordre arbitraire dans lequel nous voyons et entendons les choses susceptibles d'imprimer ces représentations dans notre esprit »³⁶. La succession des représentations ne dépend donc pas du besoin ou du choix de l'homme et, de ce fait, la succession des pensées et tout le discours mental sont irréductibles à l'activité humaine. En fait, cette activité s'exprime, d'après Hobbes, en ce qu'une succession de pensées de tel ou tel type se réalise selon le désir et l'objectif de l'homme. C'est justement ce qu'affirme Hobbes quand il dit que la liaison entre les pensées est « ordonnée par un désir ou une intention »³⁷.

3. Les problèmes du contexte et les problèmes du modèle

La conception de la situation cognitive proposée par Hobbes se base donc sur les prémisses suivantes : 1) les éléments de la situation cognitive sont homogènes ; 2) ces éléments sont reliés par des rapports de dépendance à caractère matériel ; 3) un corps naturel et une sensation sont les termes directement reliés l'un à l'autre par la relation cognitive ; de plus le dernier terme prédétermine les caractéristiques de toutes les images gnoséologiques précisément comme images sensorielles ; 4) la réalisation des relations cognitives dépend des éléments extérieurs à l'homme ainsi que de l'activité qui lui est propre. À ce niveau de l'analyse on voit que, pour expliquer les actes cognitifs, Hobbes recourt à des termes nominalistes tout en professant une tendance matérialiste. L'originalité de la conception hobbesienne est qu'elle joint d'abord l'approche nominaliste à la perception sensorielle prise comme source unique et comme mécanisme de la connaissance immédiate du monde de la nature. En d'autres termes, Hobbes « plonge » le nominalisme dans la perception sensorielle qu'il considère comme domaine propre de l'action des principes nominalistes à l'intérieur des phénomènes gnoséologiques. Ensuite, le deuxième aspect remarquable de sa conception est que, pour décrire une réalité à connaître, les représentations de cette réalité et le processus qui les lie, Hobbes n'a recourt qu'à la catégorie « chose » et qu'à la catégorie « pro-

36. HOBBS, *Leviathan*, première partie, *De Homine*, dans les *Œuvres choisies*, chap. III, p. 59. (Pp. 11-12 dans les *English Works* ; aussi, *De la nature humaine*, trad. de d'Holbach, pp. 39-40).

37. *Ibid.*, *Leviathan*, p. 60. (P. 13 dans les *English Works*).

priété». Non seulement il fait abstraction des problèmes et solutions liés à l'introduction dans la discussion de la catégorie «relation», mais il pense que cette catégorie n'a pas de «plénitude d'existence». Il faut aussi noter le modèle que Hobbes propose pour décrire la réalité et son affirmation selon laquelle les relations «ne sont pas en fait des accidents particuliers différents des autres accidents des choses comparées. Ils font plutôt partie de ces accidents, notamment de ceux sur lesquels se basent des comparaisons»³⁸. Si on se pose la question de savoir si la théorie de Hobbes explique tous les faits gnoseologiques connus de son temps, il ne peut y avoir qu'une seule réponse : non. L'interprétation de la connaissance en tant que processus sensoriel reliant des corps naturels particuliers aux images concrètes unitaires s'avérerait en contradiction avec l'existence des fragments de connaissances contenant des énoncés universels évalués comme étant nécessairement vrais.

Essayant de résoudre les problèmes gnoseologiques qui apparaissent lorsqu'on étudie les fragments mentionnés ci-dessus, Hobbes formule l'hypothèse qu'en plus de l'expérience sensorielle, il existe une expérience verbale dont l'esprit est la source. On considère, tout naturellement, cette hypothèse comme étant l'expression de sa conception générale d'orientation sensualiste selon laquelle «l'homme acquiert les connaissances uniquement par l'expérience»³⁹.

Étudiant l'expérience verbale, Hobbes utilise pour ses conclusions les résultats de l'analyse des objets de signe, car la lumière de «l'esprit humain c'est des mots sensés privés préalablement de toute équivoque à l'aide de définitions précises»⁴⁰.

Analysant les noms en tant qu'outils et éléments de l'expérience verbale considérée comme processus cognitif, Hobbes s'efforce de conserver le lien de celui-ci avec la connaissance sensorielle. Avant tout, il parvient à ce résultat en conservant le principe de la matérialité de la situation cognitive. À ce niveau de l'activité cognitive, ce principe se traduit par la définition des noms comme objets matériels perçus par les sens. Hobbes affirme également l'existence d'une corrélation entre l'expérience verbale et la connais-

38. HOBBS, *Principes de philosophie*, dans les *Œuvres choisies*, première partie, section 1, chap. XI, p. 163. (P. 135 dans les *English Works*).

39. HOBBS, *Leviathan*, dans les *Œuvres choisies*, première partie, chap. V, p. 82.

40. HOBBS, *Nature humaine*, dans les *Œuvres choisies*, chap. V, p. 460. (Pp. 47-48 dans la trad. de d'Holbach).

sance sensorielle quand il discute certains éléments de détail des situations cognitives particulières. Ainsi, il trouve plausible l'existence de noms généraux dans la mesure où existent des représentations identiques pour des choses différentes⁴¹; de plus, il juge que la formation des noms composés est analogue à celle des représentations. D'après lui, les représentations composées ainsi que les noms composés sont formés par l'union de leurs éléments simples : « à une combinaison de représentations dans l'âme correspond une combinaison de noms »⁴².

En affirmant l'existence d'une corrélation immédiate entre l'expérience verbale et la connaissance sensorielle, Hobbes lie ainsi cette expérience au monde des corps naturels. Il est à noter de ce fait que Hobbes estime que la signification des termes dans une proposition « constitue toujours des représentations mentales, mais nous ne pouvons pas nous rappeler ces représentations sans nous souvenir en même temps des choses qui les ont engendrées dans notre esprit à l'aide des sensations »⁴³. Tenant compte de toutes les affirmations hobbesiennes sur les éléments et les relations de l'expérience verbale, on peut interpréter cette dernière comme faisant organiquement partie d'une situation cognitive, propre à la connaissance sensorielle. L'argument le plus fort en faveur de cette interprétation serait l'idée formulée par Hobbes lors de l'analyse des noms concrets et abstraits que les causes « des noms sont les mêmes que celles de nos représentations, à savoir, une force connue, ou une activité ou une propriété de la chose perceptible, qu'on appelle parfois *modus*, mais plus souvent accidents »⁴⁴. Cette idée semble affirmer que les mécanismes de formation des images sensorielles et des noms sont identiques. Mais cette interprétation ne prend pas en compte le contexte de la citation et par conséquent n'est pas valable. Après avoir vérifié le contexte, on doit dire que Hobbes différencie les processus de formation des noms et des images. En ce qui concerne les noms abstraits, cette différence se traduit par l'affirmation selon laquelle ces noms naissent de la copule des propositions et non pas au cours de la représentation immédiate des corps naturels par

41. HOBBS, *Principes de philosophie*, dans les *Œuvres choisies*, première partie, chap. II, p. 69.

42. HOBBS, *Leviathan*, dans les *Œuvres choisies*, p. 82.

43. HOBBS, *Nature humaine*, dans les *Œuvres choisies*, chap. VI, p. 467. (P. 59 dans la trad. de d'Holbach).

44. *Idem*.

l'homme⁴⁵. Quant aux noms concrets tels que « corps », « Antée », ils ne coïncident pas non plus par leurs caractéristiques avec leurs représentations, car l'existence de ces noms n'est possible que si on suppose que des choses correspondantes existent. Mais les représentations liées à ces noms n'ont pas besoin de telles suppositions pour exister. C'est pourquoi, pour avoir une interprétation plus précise de la conception du nom de Hobbes, il convient de dire qu'elle prend en considération les relations établies lors de la description de la situation cognitive, mais se base aussi sur d'autres principes.

4. Vers le contexte initial

La théorie hobbesienne du nom se base avant tout sur le principe d'arbitrarité du nom. Au niveau gnoséologique ce principe s'exprime en affirmations sur la signification des noms et sur la véridicité des propositions liant ces noms. L'intérêt des raisonnements de Hobbes sur la signification du nom est qu'ils permettent avant tout de dire qu'il existe une différenciation entre la signification propre du nom et la représentation liée à ce nom. Cette idée contredit d'une certaine façon son affirmation selon laquelle la définition établissant la signification du nom⁴⁶ « donne une notion générale de la chose définie, étant une image générale pour l'esprit, mais pas pour l'œil. Celui qui dessine un homme crée son image ; de même celui qui définit le nom d'un homme éveille à l'esprit l'image d'un homme »⁴⁷. D'après cette citation on voit en effet qu'il considère la définition d'un nom comme étant équivalente à la construction d'une image ou d'une représentation pour ce nom. Mais comme on nous propose de considérer le terme « signification » comme synonyme du terme « définition du nom », dans quelle mesure peut-on admettre que Hobbes fait la différence entre la signification et la représentation ? Le fait qu'il distingue l'emploi des termes « représentation » et « signification » est un faible argument en faveur de cette différenciation. L'analyse de ses raisonnements sur les propositions initiales apporte un argument plus important relativement

45. Ce n'est pas sans raison que Hobbes lie la parole à un mouvement qui est différent du mouvement physique, a remarqué D. Heyd. Voir : Heyd, D., « The Place of Laughter in Hobbes's Theory of Emotions », *Journal of the History of Ideas*, 1982, vol. XLIII, no. 2, p. 289.

46. HOBBS, *Leviathan*, dans les *Œuvres choisies*, première partie, chap. IV, p. 70.

47. HOBBS, *Principes de philosophie*, dans les *Œuvres choisies*, première partie, chap. VI, p. 119. (P. 84 dans les *English Works*).

à cette différenciation. D'après lui les propositions initiales sont à l'origine des raisonnements et représentent des parties de définitions ou des définitions entières. Dans les propositions de ce type, le prédicat contenant plusieurs noms exprime le contenu du nom sujet. Ainsi, si on analyse une proposition initiale telle que « l'homme est un corps, animé, doué de raison », alors ce qui « est contenu dans le nom "homme" reçoit une expression plus développée à l'aide des noms : corps, animé, doué de raison et à l'aide de leurs relations »⁴⁸. On pourrait considérer la représentation comme le « contenu » du nom. Mais Hobbes affirme clairement l'arbitrarité des propositions initiales due à ce que les noms sont attribués arbitrairement. C'est pourquoi un ensemble ordonné de noms arbitraires ne peut exprimer de manière adéquate une représentation. La représentation est formée à l'aide d'un processus objectif réel d'interaction du corps humain avec d'autres corps naturels. La position de Hobbes sur l'essence des propositions initiales avoisine l'approche selon laquelle la signification est séparée de l'image sensorielle et considérée comme phénomène propre à la logique et à la linguistique. Il justifie cette supposition dans l'analyse des conditions qu'il formule pour les vérités occasionnelles et nécessaires. Ainsi, juge-t-il nécessairement vraies les propositions dont le prédicat est équivalent au sujet ou représente une partie d'un nom équivalent. Les propositions dont le prédicat contient un nom ne faisant pas partie d'un nom composé équivalent au nom sujet, sont jugées occasionnellement vraies⁴⁹. L'affirmation de Hobbes selon laquelle la vérité « n'est propre qu'à la langue »⁵⁰ connote l'idée que la signification est une entité linguistique.

Partant de l'analyse des idées de Hobbes sur les propositions-définitions et sur leur véridicité, on peut conclure que le « contenu » du nom, dans sa théorie, est interprété dans deux perspectives différentes. Dans la première perspective, il souligne l'aspect sensoriel de la connaissance ; dans la deuxième, la spécificité des phénomènes linguistiques due à l'arbitrarité des noms. Cette conclusion est manifestement confirmée par ses idées sur la véridicité et l'évidence comme indices essentiels de la connaissance scientifique, connaissance obtenue hors de l'influence de la situation de perception sensorielle immédiate. L'indice de

48. *Ibid.*, chap. III, p. 79. (Pp. 36-37 dans les *English Works*).

49. *Ibid.*, p. 80. (P. 38 dans les *English Works*).

50. *Idem.*

véridicité appliqué à la connaissance scientifique correspond aux conditions établies pour les relations entre les noms pris comme entités linguistiques indépendantes des représentations. On utilise les représentations quand on parle du deuxième indice de la connaissance, de l'évidence qui est «l'accompagnement des mots désignant la représentation humaine dans l'acte de jugement par cette représentation»⁵¹. Donc, la véridicité elle-même est déterminée dans la théorie hobbésienne par des concepts qui ne sont pas liés à la connaissance sensorielle, et qui sont déterminés par le fait que la signification est prise comme entité linguistique. Ainsi, les concepts de véridicité et de signification sont fonction du principe de l'arbitrarité du nom.

En fait le principe de l'arbitrarité rend aussi possibles les affirmations de Hobbes sur la structure du domaine d'objets à nommer, ou domaine de référence, pour parler en termes contemporains. Il propose un schéma d'existence de quatre classes d'objets à nommer qui élucide ses idées sur ce principe. Hobbes pense qu'on peut diviser en quatre classes toutes les choses ayant une dénomination ; ce sont «les corps, les accidents ou propriétés, les fantômes et les noms proprement dits»⁵². Donc, le domaine de référence est hétérogène. Il renferme non seulement les corps réels et leurs propriétés, mais les représentations qui en diffèrent et les noms qui ne sont identiques ni aux uns, ni aux autres. Alors le rapport nom — objet à nommer présente une grande différence avec le rapport image sensorielle — corps naturel. Ces derniers sont mis en rapport en vertu de l'action des lois uniformes du mouvement matériel qui s'exerce sur des objets ontologiquement homogènes, lesquels n'ont que des différences gnoséologiques ou des différences ontologiques déterminées hors de la structure catégorielle idéal/matériel. L'homme, pour Hobbes, à l'opposé des corps naturels, est un sujet connaissant ; l'intégration de ses images sensorielles en une représentation intégrale de l'objet se fait dans les conditions et selon les forces qui ne sont pas identiques à celles qui déterminent l'intégralité d'un corps réel. Mais bien qu'il considère, comme nous l'avons vu, que tous ces objets matériels sont ontologiquement homogènes, il fait la différence entre l'homme et les corps naturels. L'introduction du «nom» dans ses raisonnements n'a rien changé de ce point de vue, puisqu'il le considère comme objet perçu par les sens. Mais d'un autre point de

51. *Ibid.*, chap.V, p. 98. (Dans *De la nature humaine*, trad. de d'Holbach, p. 58).

52. *Ibid.*, chap. V, p. 98. (Pp. 57-58 dans les *English Works*).

vue, l'introduction du « nom » a provoqué certains changements essentiels : on admet que les noms puissent être en relation avec des phénomènes gnoséologiques hétérogènes. C'est le principe d'arbitrarité du nom qui a donné cette possibilité à Hobbes et qui, de ce fait, est considéré comme principe permettant l'hétérogénéité du domaine de référence.

L'introduction des classes de référents permet de préciser le contenu du principe d'arbitrarité du nom. Ce principe influence l'interprétation de l'objet matériel sous trois aspects : en tant que nom, en tant que référent (comme objet à nommer), et en tant que rapport liant le nom au référent. Se rapportant au nom pris comme objet matériel perçu par les sens, le principe d'arbitrarité détermine une prise de position selon laquelle le nom, objet matériel, ne dépend aucunement des caractéristiques du référent. C'est pourquoi Hobbes dit que rien ne change dans le nom, qu'il se rapporte à une chose réelle ou à l'image subjective d'une chose⁵³. Quant au domaine de référence, le principe d'arbitrarité permet à tout phénomène d'être un objet à nommer, et par là même, ce domaine ne se trouve pas fermé par une condition ontologique. Ainsi, Hobbes trouve raisonnable de prendre pour objet de nomination une chose quelconque « indépendamment du fait que cette chose existe en réalité ou en représentation »⁵⁴. Et pour le rapport liant le nom au référent, ce principe donne l'interprétation de ce rapport en tant qu'acte de nomination réalisé par les individus. Ce dernier aspect du principe d'arbitrarité s'exprime avec le plus de précision dans la philosophie de Hobbes quand on compose ses conceptions sur les rapports corps — image et référent — nom. On a déjà vu que, d'après Hobbes, les images sensorielles ne représentent pas de manière adéquate les propriétés des corps réels, car le mouvement de ceux-ci ne fait que susciter dans l'organisme humain des mouvements matériels spécifiques qui construisent les sensations. L'inadéquation des noms et des objets désignés a pour cause une activité d'un tout autre caractère, activité qui n'est pas déterminée par des éléments matériels. La nomination que les individus exercent n'est pas influencée par des facteurs physiques ; c'est pourquoi l'établissement des noms comme moyens de désignation est la manifestation d'une libre activité des individus ; cette activité ne dépend pas de causes matérielles d'ordre interne.

53. *Ibid.*, chap. III p. 64.

54. *Idem.*

5. Contexte initial : principes et assumptions

Ainsi, l'arbitrarité du nom exprime en fait l'idée de l'existence d'une activité non déterminée matériellement qui est propre aux individus et qui détermine des moments importants de leur activité cognitive. Ce principe et cette idée, selon leur statut gnoséologique, forment une prémisse fondamentale pour résoudre les questions qui se posent au cours de l'analyse du problème de la motivation d'énoncés universels vrais qui constituent la partie principale du savoir de l'homme. Ici, la thèse de l'activité non déterminée des individus connaissants assume le rôle d'un des postulats du modèle général de la situation cognitive que propose Hobbes. Comme ce postulat est destiné à motiver l'existence d'énoncés universels, il sert de fondement à des objets sémiotiques tels que les marques et les noms. De plus, ce postulat implique la formulation d'affirmations qui déterminent la connaissance sémiotiquement indirecte en tant que processus se déroulant dans le cadre d'une situation de connaissance singulière et indépendante, laquelle n'est pas identique à une situation de perception sensorielle.

On peut trouver des arguments en faveur de ce point de vue dans les passages de Hobbes où il parle des problèmes des sources du savoir des énoncés universels, de la véridicité des propositions et des significations des mots ou des termes, éléments de ces jugements. Pour Hobbes, la connaissance obtenue à l'aide des signes est une expérience «concernant l'utilisation correcte des noms dans la langue»⁵⁵, tandis que le produit de cette connaissance, la science, est le savoir «de l'ordre des mots»⁵⁶, le savoir «de tous les liens des noms qui se rapportent au sujet qui nous intéresse...»⁵⁷. Ainsi, de par ses conditions initiales, les étapes de son déploiement et son produit final, la connaissance dans son interprétation sémiologique s'avère indépendante de l'action des facteurs significatifs dans la situation de perception sensorielle. La «connaissance par les signes» a ses propriétés particulières et une essence qui ne sont pas propres à l'expérience sensorielle. Par exemple, si pour cette dernière le mouvement matériel soumis aux lois physiques a une importance fondamentale, la cognitivité sémiotique se fait grâce à l'activité de «l'individu gnoséologique» qui n'est pas soumis à ces lois matérielles.

55. HOBBS, *Principes de philosophie*, première partie. (Dans *De la nature humaine*, trad. de d'Holbach, p. 56).

56. HOBBS, *Leviathan*. (P. 35 dans les *English Works*).

57. *Idem*.

La base de la conception du nom chez Hobbes n'est pas limitée à l'arbitrarité⁵⁸ qui y joue cependant un rôle-clé. Cela devient suffisamment évident lors de l'analyse des classifications des noms qu'il a développée. À partir de l'ensemble des assumptions initiales qui déterminent ces classifications, on peut dégager deux groupes de prémisses. Le premier contient des assumptions ontologiques. Selon l'une de ces assumptions que l'on peut appeler l'assumption «de structure ontologique», il n'y a que des choses et leurs propriétés, alors que les relations prises en elles-mêmes ne possèdent pas d'existence réelle. En conformité avec cette assumption, Hobbes estime nécessaire de distinguer les noms concrets et les noms abstraits». Une autre prémisses importante dans les schémas de classification des noms est le nominalisme ontologique d'après lequel on n'admet que l'existence de choses unitaires. Les noms généraux diffèrent donc des noms individuels. Ainsi Hobbes trouve que les objets individuels à nommer correspondent aux noms individuels, tandis que les noms généraux servent à spécifier qu'ils sont applicables à chacun des éléments d'un certain ensemble de choses, mais toujours à un seul d'entre eux⁶⁰. Autrement dit, les universaux n'ont pas droit d'existence.

Le second groupe de prémisses est constitué par les assumptions gnoseologiques. Tout en reconnaissant que les représentations ne sont pas identiques aux qualités représentées, Hobbes affirme qu'il est nécessaire de différencier rigoureusement les noms des choses et les noms des représentations⁶¹. Au cours de cette différenciation, il établit une classe particulière de noms qui sont employés pour indiquer les noms. En vertu de la doctrine nominaliste dans la description de l'univers des choses, mais aussi de celle des images gnoseologiques, Hobbes croit que la représentation que rend présente à l'esprit un nom général est toujours une représentation unitaire ou concrète et non pas une idée universelle, c'est-à-dire une notion.

Ces assumptions n'épuisent pas le contexte conceptuel qui détermine les considérations de Hobbes sur les noms. Sa conception des marques et des noms est, outre ces

58. C'est l'arbitrarité qui permet l'existence des unités verbales non réductibles à des corps et à leurs propriétés dans des raisonnements. Sacksteder, «Hobbes. Geometrical Objects», *Philosophy of Science*, 1981, vol. 48, p. 575.

59. HOBBS, *Principes de philosophie*, première partie, chap. III. (Pp. 32-33 dans les *English Works*).

60. *Ibid.*, chap.II, p. 66. (P. 20 dans les *English Works*).

61. HOBBS, *Leviathan*, dans les *Œuvres choisies*, première partie, chap. IV, p. 72. (Pp. 28-29 dans les *English Works*).

assomptions et l'arbitrarité, axée sur la connaissance perceptuelle, seule source de savoir sur le monde, fournissant tout le contenu de ce savoir. C'est à partir de ce principe que Hobbes étudie les noms constants et inconstants, et en tire la conclusion selon laquelle les mots inconstants, « à part leur signification donnée par la nature de la chose qu'ils désignent, ont une autre signification déterminée par la nature, les goûts et les intérêts du sujet parlant »⁶². Hobbes se réfère aux propriétés du sujet parlant parce que de son point de vue, si la signification des noms constants n'est déterminée que par la nature de la chose même, la signification des noms inconstants représente une réunion des représentations imposées par la chose et par les émotions de l'auditeur. De ce fait, une étape dans la classification des noms est effectuée à l'aide d'une prémisse ayant à peu près cette forme : la signification est une représentation. Une telle interprétation est la seule plausible si on ne s'imagine pas que Hobbes n'y remarque pas de contradiction apparente. Cependant, la formule : « la signification est une représentation », prise dans ce contexte, a un statut particulier : c'est que la paire dichotomique noms constants — noms inconstants est telle qu'elle comprend presque tous les noms que Hobbes énonce dans sa classification. Sous cette forme, la prémisse revêt dans ce contexte une importance universelle. En d'autres termes, elle représente une prémisse générale des raisonnements de Hobbes sur les classes de noms. Cette hypothèse est confirmée par les remarques présentées plus haut où il s'agit, pour Hobbes, de faire voir des analogies et des correspondances entre les représentations et les noms, ce qui lui permet d'établir des classes particulières de noms.

Tout cela entre en contradiction avec le sens du terme « signification » chez Hobbes. Ses raisonnements sur le fonctionnement du nom sont implicitement basés sur la prémisse suivante : la signification est une essence linguistique conventionnelle. Une discordance entre les deux thèses : « la signification est une essence linguistique conventionnelle » et « la signification est une représentation », ne résulte pas d'une fausse interprétation de Hobbes. Hobbes lui-même défend ces deux thèses et nous pouvons en donner des preuves par des citations directes⁶³. Nous aurions tort de

62. *Ibid.*, première partie, chap. VII, p. 99. (Voir le chap. IV du *Leviathan*, pp. 28-29 dans les *English Works*).

63. Cf., par exemple, dans les *English Works* (Tome I : Première partie, ou *Logic*), chap. 3, p. 36, pour l'arbitrarité des « vérités premières » ; ou encore les *Objections aux Méditations* de Descartes (cf. les *Œuvres philosophiques de Descartes*, tome II, Paris, Garnier Frères, 1967, p. 608).

penser que Hobbes, en ne remarquant pas cette contradiction, se montre inattentif ou négligent. On pourrait la lever en supposant qu'il utilise différentes prémisses pour résoudre différents problèmes. Ainsi, dans sa description de la structure des noms, il part de la formule : « la signification est une représentation », alors que dans sa conception du fonctionnement des noms dans le processus cognitif il fait appel à la formule « la signification est une essence linguistique conventionnelle ». En réalité une telle approche ne donne qu'une illusion de solution au problème, car Hobbes reste fidèle à sa position sensualiste lorsqu'il parle du fonctionnement des noms. De ce point de vue, sont particulièrement intéressantes ses déclarations sur la façon qu'ont les noms de participer à un raisonnement⁶⁴. Le sens de ces déclarations est déterminé par la position prise par Hobbes qui implique la description du nom en tant qu'objet perceptible suscitant dans la mémoire une représentation perceptuelle. Ainsi, une approche sensualiste s'accomplit également dans la description du processus de la pensée, élément essentiel de l'activité cognitive.

Une analyse du contenu et des relations des structures catégorielles qui ont déterminé les conceptions des objets sémiotiques de Hobbes permet d'expliquer d'une manière rationnelle ses deux affirmations sur les noms apparemment incompatibles entre elles. Il est clair que la mise en évidence de ces dépendances catégorielles et de leur contenu doit expliquer non seulement le caractère relationnel de ces affirmations mutuellement incompatibles, mais aussi le contexte des notions dans lequel elles se rencontrent inévitablement. Autrement dit, il est nécessaire de décrire la base catégorielle des constructions théoriques de Hobbes dans le domaine du signe afin de trouver une solution au problème posé par les affirmations en question.

6. La base catégorielle du contexte initial

Parmi toutes les notions que Hobbes utilise pour la description des objets dans sa sémiotique, nous sommes ici intéressés par celles d'entre elles qui servent à désigner la réalité. Elle est supposée identique à la réalité de la nature, c'est-à-dire à celle qui contient un ensemble de corps matériels unitaires. Dans la réalité de la nature, on distingue,

64. HOBBS, *Principes de philosophie*, dans les *Cœuvres choisies*, première partie, chap. IV, pp. 90-91. (Pp. 49-50 dans les *English Works*).

pour différentes raisons, le corps et le mouvement, la chose et la propriété. L'homme, chez Hobbes, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, est représenté essentiellement en tant qu'individu. Ici, Hobbes accepte le postulat de la philosophie des Temps Modernes selon lequel, « pour déduire l'essence de l'homme comme objet initial, il faut envisager l'individu à part, celui-ci étant par ailleurs pris tout d'abord dans sa "donnée empiriquement observée" »⁶⁵. Pour Hobbes, une telle « donnée » signifie l'appartenance de l'individu au monde des corps matériels et naturels. Comme les autres corps de la nature, les individus sont supposés posséder certaines propriétés et aptitudes déterminées qui leur sont spécifiques. Dans le cas étudié, le sensoriel et la raison sont proclamés tels : ils caractérisent justement les propriétés d'objets particuliers de la nature sans être des essences qui les dominent. À la différence des corps, les aptitudes, en tant que propriétés, ne peuvent prétendre à une existence autonome et, par conséquent, ne possèdent pas l'existence comme une forme de l'être, indépendamment de la matière et séparée d'elle. Le principe du monisme matérialiste sous sa forme « naturaliste », éliminant la catégorie de l'idéal du contexte des considérations théoriques, conduit à différentes conséquences lorsqu'il est appliqué aux entités perceptuelles et conceptuelles. Les entités perceptuelles sont proclamées constitutives dans la connaissance sensorielle, en tant que processus matériel qui relie l'individu comme corps de la nature avec d'autres corps naturels externes. Suivre le principe nominaliste signifiait pour Hobbes écarter la possibilité d'interpréter les essences conceptuelles comme produits de la réalisation de la connaissance perceptuelle, tandis que leur admission aurait impliqué d'accepter l'existence d'une substance idéale ou spirituelle particulière. Cela semble expliquer l'attitude critique de Hobbes « face à la supposition de l'existence des idées innées », puisque des prédicats tels que « universel », « existence », leur sont attribués, se trouvant en contradiction tant avec le nominalisme qu'avec le matérialisme naturaliste.

Un autre point qui demande un éclaircissement et une attention particulière concerne une supposition sur le mode d'existence des individus en tant que corps sensibles de la nature. Cette supposition a deux aspects : celui de la perception en tant que forme d'une liaison des individus avec le

65. MOTROCHIOVA, N.V. « Doctrine de l'homme dans la philosophie des premières révolutions bourgeoises », dans le recueil : *Philosophie du temps des premières révolutions bourgeoises*, Moscou, 1983.

monde réel par l'intermédiaire d'une attitude cognitive, et celui de l'essence matérielle perceptuelle des individus mêmes. Le premier aspect de cette supposition est effectivement présent dans des constructions théoriques de Hobbes en tant que postulat de la théorie gnoséologique, ou en tant que principe fondamental du modèle de la situation cognitive. En tant que tel, il détermine l'étude du processus cognitif comme s'effectuant par l'intermédiaire des perceptions. Le deuxième aspect définissant directement le mode de compréhension et de représentation de l'homme et de ses propriétés a une autre signification. Dans la gnoséologie, il détermine une approche selon laquelle des images propres aux individus, d'après leurs caractéristiques et leurs relations entre elles, sont interprétées en termes de faits de la perception matérielle.

Dans une certaine mesure, cette supposition se concrétise en un principe du monisme matérialiste qui assure l'unité matérielle de l'homme avec le monde extérieur. En même temps, selon la philosophie du XVII^e siècle, Hobbes admet que l'opposition de la pluralité qualitative du monde spirituel de l'homme est inséparable de son activité perceptuelle et de l'objectivité du Grand Monde complètement différente de celle dans laquelle ce monde apparaît dans la conscience humaine»⁶⁶. Nous pouvons ajouter que Hobbes se rendait évidemment compte non seulement de la différence des images sensibles et des propriétés réelles des choses, mais aussi d'une discordance, d'une non-coïncidence existant dans la succession des événements dans la réalité et dans la pensée.

La concordance et la réunion du matérialisme «naturaliste» de Hobbes avec ses idées sur la distinction entre la nature, d'une part, et la pensée et la conscience, d'autre part, se font à l'aide de la formule catégorielle que nous rendrons ici par le terme «activisme». Dans certaines constructions conceptuelles, cette catégorie apparaît sous trois formes. Tout d'abord, elle se manifeste dans le processus de la sensation perceptuelle, par une réaction orientée vers l'extérieur qui permet d'expliquer la discordance entre les propriétés réelles et les qualités perceptuelles.

La deuxième forme de l'activisme se manifeste dans la façon qu'a Hobbes d'aborder le problème gnoséologique qui explique une distinction, une rupture entre les événe-

66. SOKOLOV, Y.Y. «Problèmes gnoséologiques dans la philosophie des premières révolutions bourgeoises», dans le recueil : *Philosophie du temps des premières révolutions bourgeoises*, Moscou, 1983.

ments de la réalité et la pensée des individus. La rupture entre les événements se déroulant dans la réalité et dans lesquels sont inclus les individus, d'une part, et leur réalisation dans la conscience sous forme d'une succession de pensées, d'autre part, a une particularité importante, observée en pratique, étant donné que cette rupture est un décalage dans le temps. En outre, il ne faut pas oublier que l'explication recherchée ne doit pas menacer le principe selon lequel le contenu des processus mentaux est toujours posé comme perceptuel, tant d'après son origine que d'après ses caractéristiques. En se basant sur la formule catégorielle de l'« activisme », cette explication invoque l'arbitrarité de la marque ou du nom qui agit comme un mécanisme d'initiation des formes de la pensée dont l'individu a besoin à un moment donné mais qui ne sont pas déterminées à ce moment-là par le corps extérieur.

Enfin, sous sa troisième forme, la catégorie étudiée se traduit encore par le principe de l'arbitrarité des noms, mais fonctionnant, cette fois-ci, comme postulat conceptuel dans l'étude d'un problème en dehors de la connaissance empirique. En d'autres termes, c'est cette forme qui détermine les structurations de Hobbes appelées à expliquer les énoncés universels.

Les catégories et les formules catégorielles que Hobbes utilise pour concevoir l'homme et le monde semblent être impliquées par ses idées sur les relations entre l'individu et la nature, de même qu'entre les individus eux-mêmes. Ainsi, le modèle de Hobbes de la situation cognitive est construit à partir des termes catégoriels qui remontent finalement aux catégories et aux formations catégorielles indiquées. De plus, le caractère fondamental des assumptions conceptuelles au niveau catégoriel est également confirmé par le fait que ces assumptions sont à la base de l'approche hobbesienne du problème du signe, en tant qu'il sert d'intermédiaire dans les relations des individus entre eux. En effet, dans la conception analysée, la possibilité d'employer les noms dans la fonction de communication est supposée être conditionnée par l'identité des mécanismes cognitifs innés des individus. Les individus sont alors considérés en tant que corps qui ont des propriétés particulières données par la nature. En même temps une convention, tout en conditionnant la réalisation de la fonction communicative, attribuée à la « marque » l'indice d'être « signe ». Par conséquent, la notion de « nom » est également définie au niveau d'un « cadre » conceptuel qui présente un aspect social, mais cette

définition est donnée par le mode de représentation des individus, forme ontologique de leur liaison avec la nature.

Par conséquent, les catégories et les structures catégorielles d'une représentation conceptuelle de l'homme et du monde fournissent les principes essentiels des objets sémiotiques. Cette supposition peut être confirmée par divers arguments. L'un de ces arguments se rapporte à l'analyse de la contradiction ou de la non-contradiction dans les principes fondamentaux de Hobbes qui se manifestent d'une façon particulièrement évidente dans les « Objections aux "Méditations" de Descartes... ».

Dans ce texte, Hobbes dit que les significations des noms sont établies par une convention arbitraire, tandis que les jugements ne sont qu'un enchaînement de noms reliés par la copule « être ». C'est pourquoi la raison ne permet que de comprendre si une certaine association de noms de choses correspond à cette convention ou non, mais on ne peut rien apprendre sur la nature de la chose même. Et tout de suite après, Hobbes affirme que s'il en était ainsi (et il est bien possible qu'il en soit ainsi), alors le « raisonnement dépendra des noms, les noms de l'imagination, et l'imagination peut-être (et ceci selon mon sentiment) du mouvement des organes corporels ; et ainsi l'esprit ne sera rien autre chose qu'un mouvement en certaines parties du corps organique »⁶⁷.

Pour le lecteur contemporain, le sens de cette citation contredit assurément la formule : « la signification est un produit d'une convention arbitraire ». En effet, la supposition d'une succession de dépendances causales allant des organes corporels aux noms, puis aux jugements, s'accorde difficilement avec le principe que la signification s'établit de manière arbitraire et n'est déterminée qu'à partir d'une convention admise par les hommes. La contradiction entre ces principes met-elle en péril la position conceptuelle de Hobbes ? Non, si nous tenons compte du fait qu'elle est déterminée par des formules catégorielles telles que l'arbitrarité du nom et le principe de l'ontologie matérielle.

Un autre argument en faveur de l'existence et de la signification des formules catégorielles sous différents aspects et sous diverses formes d'expression est donné par l'analyse d'une contradiction apparente (effective pour le philosophe contemporain) entre : « le contenu du nom est

67. HOBBS, « Objections aux "Méditations"... » dans les *Œuvres choisies*, vol. 1, p. 419.

une représentation» et «le contenu du nom est une entité linguistique», c'est-à-dire une signification conventionnelle. Comme nous l'avons déjà noté plus haut, les travaux de Hobbes permettent de trouver aisément le sens de ces deux formules. L'analyse des principes catégoriels des concepts hobbesiens que nous effectuons présentement nous permet d'affirmer que le sens des deux formules citées provient des mêmes formules catégorielles. Ainsi, Hobbes recourt à la formule : «le contenu du nom est une représentation», quand il parle de la connaissance en tant que processus intégral de la nature sensible. L'activisme se réduit alors à l'arbitrarité du nom comme nomination, comme objet matériel perceptible qui n'est pas lié causalement avec l'objet de nomination. Lorsqu'il parle de sa conception de la connaissance exprimée en énoncés universels, c'est le principe de l'«activisme» qui en détermine les contours et l'essence, alors que le principe de la nature sensible du savoir fait que ce savoir n'est pas considéré comme ayant un rapport direct et original avec le monde.

Enfin, la validité de notre interprétation des catégories dans la théorie des objets sémiotiques de Hobbes se voit confirmée par l'analyse de la singularité de ses explications ultimes où il donne les raisons de la nécessité des objets sémiotiques, de leurs structures et de leurs fonctions. Pourquoi Hobbes estime-t-il en effet que les marques et les noms doivent tôt ou tard faire leur apparition ? C'est bien sûr parce qu'il est indispensable d'actualiser les pensées (ou les représentations) antérieures, ou parce qu'il est nécessaire de le faire au moment présent et en utilisant des signes, seuls moyens de cette actualisation. Cette condition est considérée, d'une part, comme une condition fondamentale de l'apparition et de l'existence du nom, alors que cet aspect, dans les travaux contemporains en philosophie du langage, est négligé ou écarté ; d'autre part, Hobbes, quand il étudie le problème de la caractérisation du signe, fait appel à la mémoire humaine avec des procédés et un objectif qui sont tout à fait différents de ceux de St-Augustin. Ainsi, pour Augustin, la mémoire est un moyen de liaison du contenu des signes avec les idées de Dieu, tandis que pour Hobbes, la mémoire est un moyen d'organisation de la mentalité de l'homme en tant qu'être matériel sensible. C'est justement la réunion des principes de l'activisme et de la nature matérielle sensible qui détermine l'opinion spécifique de Hobbes sur les objets sémiotiques, l'explication de leur essence et de leur importance. Ces objets se présentent avant tout comme mécanismes qui assurent le déploiement d'une suc-

cession de pensées sous forme de reflet des événements successifs réels, ce reflet ne se faisant pas simultanément avec ces pensées. Il peut se produire à tout moment comme un processus à part. Cette approche détermine les définitions hobbesiennes de la marque et du nom. L'influence des catégories et des formules catégorielles de Hobbes sous toutes leurs formes et aspects, mises à part les explications ultimes, se manifeste également dans les sens attribués au terme « nom » ; ce qu'on peut voir dans différentes parties des constructions théoriques hobbesiennes. Les sens du terme « nom » peuvent être représentés à l'aide du schéma suivant :

NOM	=	(signe)	signification — nom
		marque	
			représentation — chose

Les paires (signification — nom) et (représentation — chose) sont déterminées par l'action de l'une ou de l'autre variante de la formule catégorielle de « l'activisme », tandis que les notions de « marque » et de « signe » se rapportent aux structures catégorielles, non seulement à l'aspect « activisme », mais aussi à l'aspect ontologico-gnoséologique.

Nous pouvons en conclure que dans les catégories et les structures catégorielles prédominent les idées essentielles de l'étude de Hobbes sur les objets sémiotiques, y compris les aspects de son étude qui nous apparaissent contradictoires. À quel point ces structures catégorielles et les principes qu'elles déterminent permettent-ils d'accéder efficacement à la connaissance ? Pour s'en faire une idée, il faut évidemment tenir compte des approches historiques, logiques et gnoséologiques. Du point de vue historique, la composante catégorielle hobbesienne est assurément un progrès, sans oublier l'abstraction des arguments irrationnels, la tentative de traiter les problèmes soulevés de manière rationaliste ; mais il en va autrement en ce qui concerne l'approche gnoséologique. C'est que la fécondité des solutions proposées et développées par Hobbes est considérablement limitée par les structures qui sont données par ces solutions mêmes. Ainsi, l'orientation vers le matérialisme « naturaliste »⁶⁸ combinée avec le nominalisme introduit dans le domaine de la perception sensorielle, ont rendu impossible une conception explicite et détaillée de la

68. HOBBS, *Leviathan*, dans les *Œuvres choisies*, première partie, chap. IV, p. 65. La relation entre le monde et Dieu dans la conception de Hobbes est soigneusement analysée par J. Barnouw, « Reason and Faith : Bacon, Hobbes, Leibniz », *Journal of the History of Ideas*, 1981, vol. XLII, no. 4.

signification en tant que phénomène différent de la représentation et doté de sa propre nature linguistique. Cela explique aussi l'inaptitude de Hobbes à donner une telle interprétation du processus cognitif (par l'intermédiaire du signe) qui ne soit pas vulgairement sensualiste, ni abstraitement rationaliste. Une certaine difficulté conceptuelle à laquelle Hobbes devait se heurter apparaît dans sa tentative de trouver une explication rationnelle du processus de l'apparition des premiers noms. Le caractère limité de la composante catégorielle présentée sous forme d'assomptions conceptuelles l'a obligé d'avoir recours à Dieu comme à celui qui a fourni les premiers noms qui ont permis d'établir une convention relative à d'autres noms et à leur création.

*Institut d'histoire, de philologie et philosophie
Novosibirsk, URSS*

Analyse critique de quelques modèles sémiotiques de l'idéologie (Deuxième partie)

Robert Tremblay

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027121ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027121ar>

[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

Tremblay, R. (1990). Analyse critique de quelques modèles sémiotiques de l'idéologie (Deuxième partie). *Philosophiques*, 17 (2), 53–99.
<https://doi.org/10.7202/027121ar>

Résumé de l'article

Ce texte s'adresse au problème de l'analyse sémiotique de la question de l'idéologie. Il montre la faiblesse des principaux développements traditionnels sur ce point. Dans la première partie, nous avons rejeté les théories des sémioticiens saussuriens (Hjelmslev, Barthes et Greimas), en raison de leur conception du langage et de la connotation. Dans cette seconde partie, nous analysons les théories sociosémiotiques de Kristeva, Morris et Eco. En conclusion, nous montrons la pertinence d'une approche peircienne de cette problématique.

ANALYSE CRITIQUE DE QUELQUES MODÈLES SÉMIOTIQUES DE L'IDÉOLOGIE (Deuxième partie)

par Robert Tremblay

RÉSUMÉ. Ce texte s'adresse au problème de l'analyse sémiotique de la question de l'idéologie. Il montre la faiblesse des principaux développements traditionnels sur ce point. Dans la première partie, nous avons rejeté les théories des sémioticiens saussuriens (Hjelmslev, Barthes et Greimas), en raison de leur conception du langage et de la connotation. Dans cette seconde partie, nous analysons les théories sociosémiotiques de Kristeva, Morris et Eco. En conclusion, nous montrons la pertinence d'une approche peircienne de cette problématique.

ABSTRACT. This paper deals with the problem of analysing the question of ideology as a semiotic one. It shows the weakness of the main traditional developments on this issue. In the first part, I rejected the theories of saussurian semioticians (Hjelmslev, Barthes and Greimas), because of their conception of language and connotation. In this second part, I analyse the sociosemiotic theories of Kristeva, Morris and Eco. In conclusion, I show the relevance of a peircean approach of this problematic.

Nous avons montré, dans la première partie de cette recherche, qu'une approche sémiologique de l'idéologie posait de nombreux problèmes, particulièrement avec l'orientation saussurienne qui nous a semblé dichotomiste et réductionniste. C'est au dépassement des impasses rencontrées par ces chercheurs que se sont attaqués Julia Kristeva et Umberto Eco. Nous montrerons que — bien qu'intéressantes de différents points de vue — leurs approches ne nous permettent pas de surmonter totalement les apories rencontrées précédemment. Pour ce qui est de Charles Morris, il est convoqué ici à un autre titre car, encore

aujourd'hui, bien des penseurs croient trouver dans le béhaviorisme une voie de solution intéressante aux difficultés de la sémiotique. Nous montrerons qu'il n'en est rien. Nous prétendrons ici que les propriétés formelles de la théorie sémiotique de Peirce nous permettent de surmonter plusieurs difficultés identifiées lors des analyses précédentes, du moins dans le domaine sociosémiotique, si ce n'est pour la sémiotique dans son ensemble.

4. Sémanalyse

L'entreprise de Kristeva, visant à fonder une sémanalyse, s'engage d'emblée sur le terrain d'une reconstruction psychanalytique, marxiste, logique et sémiotique de l'objet de la sémiologie saussurienne. La position de Kristeva consiste à fonder d'entrée de jeu la sémiotique dans son articulation avec l'idéologie. Qu'il suffise de citer ceci : «...la sémiologie ne peut se faire que comme une *critique de la sémiologie* qui donne sur autre chose que la sémiologie : sur l'idéologie.»¹ Cela signifie que la science sémiotique ne saurait concevoir les signes de manière purement positive, dans la mesure même où elle doit prendre en compte le *sujet* et l'*histoire*. C'est pourquoi Kristeva préférera à toute autre dénomination celle de *sémanalyse*.

Mais cette porosité du sémiologique à ce qui lui est extérieur entache l'entreprise de Kristeva d'un syncrétisme difficilement recevable. On peut, par exemple, se demander dans quelle mesure il est possible de considérer directement l'idéologie dans le signe : ne se condamne-t-on pas à méconnaître la face idéologique du signe, faute d'avoir théorisé indépendamment sa face sémiotique ? La confusion augmente encore si en plus doivent être pris en compte la constitution de la catégorie du sujet par le signe et l'investissement de son imaginaire dans le signe. Elle atteint son degré maximal lorsque la sémiologie doit ainsi permettre de fonder (et de se fonder sur) une gnoséologie matérialiste exploitant stratégiquement le formalisme logique à ses propres fins. D'un point de vue épistémologique on doit considérer que Kristeva propose une juxtaposition de concepts là où il faudrait une articulation théorétique. C'est moins l'extension définitionnelle du sémiotique aux problématiques du sujet et de l'histoire qui fait problème, que

1. *Sémiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, 1978, (1969), 318 p., p. 83.

l'absence d'une réflexion épistémologique préalable sur les conditions de possibilité et les méthodes de cette extension.

Par contre, Kristeva a raison d'introduire dans la problématique du signe trois ordres de questions qui en sont traditionnellement absents, voire nommément exclus, à savoir : la dimension politique du signe, la question de son investissement subjectif et l'effet en retour de toute conception du signe sur le statut de l'entreprise scientifique en tant qu'elle est elle-même production de systèmes sémiotiques. Ainsi elle écrit :

Nous réserverons, provisoirement et à titre distinctif, le nom de *sémiologie* à ce type de discours. Il se constituera comme une théorie de la science qu'il est :

1) Il pensera les pratiques signifiantes à travers les armes fournies par les domaines scientifiques ou philosophiques traitant de l'activité signifiante.

2) Il abordera ses éléments (ses concepts, ses unités, ses formules) comme autant de signes, enlacés à des idées à déchiffrer (à dévoiler dans leur fonctionnement idéologique). Quant à sa propre parole, il saura prendre conscience de son lieu d'émission (de son sujet) et de son ancrage idéologique (de son historicité).²

En fait, ce ne sont pas les *signes* qui importent le plus mais bien les *pratiques signifiantes*³ et leurs produits ; en particulier les textes définis comme appareils translinguistiques qui redistribuent les signes sur les surfaces de la langue.

Puisque la pratique (sociale : c'est-à-dire l'économie, les mœurs, « l'art », etc.) est envisagée comme un système signifiant « structuré comme un langage », toute pratique peut être scientifiquement étudiée en tant que modèle secondaire par rapport à la langue naturelle, modelé sur cette langue et la modelant.⁴

La sémiologie prend ici son extension maximale, mais c'est dans le même geste où elle est rabattue sur les productions langagières : ainsi l'objet des sciences humaines est-il redéfini comme l'ensemble des productions signifiantes en tant qu'elles sont, selon la formule lacanienne à propos de l'inconscient, « structurées comme un langage ».

2. Cité par André Helbo, *Sémiologie des messages sociaux*, Paris, Edilig, 1983, 123 p., pp. 97-98.

3. Cela atténue en partie les critiques antérieures ; de fait Kristeva ne s'occupe pas de sémiotique telle que nous la comprenons, mais bien d'un seul aspect : le sous-système de la production des effets psychosociosémiotiques.

4. *Sémiotikè*, *op. cit.*, p. 27.

Kristeva insiste aussi sur la *productivité* propre du texte : d'abord sa constructivité/destructivité, ensuite son appartenance et son intégration à une *intertextualité*. C'est ainsi que Kristeva réarticule le concept bakhtinien d'idéologème :

L'idéologème est cette fonction intertextuelle que l'on peut lire « matérialisée » aux différents niveaux de la structure de chaque texte, et qui s'étend tout au long de son trajet en lui donnant ses coordonnées historiques et sociales.⁵

Ainsi n'y aurait-il pas une lecture qu'on pourrait nommer « lecture idéologique » du texte et qui se surajouterait à une lecture linguistique du texte ; la lecture sémiotique est, d'entrée de jeu, la recherche d'un *idéologème* du texte par lequel son sens social et historique peut être retracé à travers ses appartenances intertextuelles. Cette méthode peut aussi s'appliquer — par les voies d'un trans-textualisme avec lequel il faut cependant rester très prudent — au texte social même en tant que tissu de pratiques signifiantes aux produits polymorphes : des marchandises aux symboles, jusqu'aux formes littéraires et philosophiques. Cette entreprise ne dédaignera pas d'être elle-même idéologie dans la mesure où la lecture du texte social ne peut jamais se faire que d'un certain point de vue, nécessairement marqué politiquement. À nouveau se manifeste la confusion des plans relevée précédemment ; si Kristeva définit clairement le projet d'une sémiotique assumant la dimension sociale du signe, on ne peut cependant affirmer à juste titre que la science des idéologies soit elle-même idéologie sous les mêmes rapports que ce dont elle est la science.

Kristeva en vient à distinguer la sémiotique et le symbolique au sein du procès de signifiante, comme deux moments de la production du sens, mais dont le premier est en réalité inclus dans le second.⁶ Le sémiotique renvoie aux modes de production de la signification sous le modèle de l'arbitraire du signe, alors que le symbolique renvoie aux modes sémantico-pragmatiques de réalisation de tout signe et recoupe les thématiques du sujet de l'énonciation, des actes de langage, de l'histoire, etc. Le procès de signifiante est une mise en acte de pratiques signifiantes investies par la *chora* pulsionnelle sémiotique et la thétique formatrice des distinctions, supposant toujours-déjà une symbolique subjective, sociale et historique qui le déborde et lui fournit

5. *Ibid.*, p. 53.

6. *La révolution du langage poétique*, Paris, Seuil, 1974, 645 p.

son milieu. La distinction du géno-texte et du phéno-texte prend alors une profondeur nouvelle :

Ce que nous avons pu appeler un *géno-texte* comprendra tous les processus sémiotiques (les pulsions, leurs dispositions, les découpages qu'elles impriment sur le corps, et le système écologique et social qui entourent l'organisme : les objets environnants, les rapports pré-oedipiens aux parents), mais aussi le surgissement du symbolique (l'émergence de l'objet et du sujet, la constitution des noyaux de sens relevant d'une catégoricalité : champs sémantiques et catégoriels).

.....
Le géno-texte se présente ainsi comme la base sous-jacente au langage que nous désignerons par le terme de *phéno-texte*. Nous entendons par là le langage qui dessert la communication et que la linguistique décrit en « compétence » et en « performance ».

.....
Le procès de signifiante comprendra alors le géno-texte comme le phéno-texte, et ne saura faire autrement car c'est dans le langage que se réalise tout fonctionnement signifiant (même lorsque cette réalisation n'utilise pas le matériau du langage), et c'est à partir du langage qu'une approche théorique peut essayer d'y pénétrer.⁷

La plurifonctionnalité de la pratique signifiante⁸ se manifeste ici dans toute son extension.

L'*idéologie* en tant que telle n'est pas définie de manière novatrice par Kristeva, la catégorie fonctionne la plupart du temps comme le point de vue d'un groupe ou d'une classe, en tant que ce point de vue est surdéterminé politiquement et historiquement, et participe de la lutte que mène ce groupe ; ou encore comme l'*analogon* de ce point de vue pour le sujet, qui investit le langage de son désir et lutte pour et contre celui-ci. Par contre, la conception qu'elle se fait des pratiques signifiantes productrices de ces points de vue, de leurs modalités — comme communication et comme signification — et de ses produits, cette conception rompt avec la coupure radicale établie par la tradition entre les artefacts sémiotiques et leurs contextes de production et d'actualisation sociale. C'est donc sur ce point que notre attention se porte.

7. *Ibid.*, pp. 83-84. Nous laissons de côté les extensions qu'elle trouve à ce cadre théorique, qui sont nombreuses et diversifiées, de la théorie des quatre pratiques signifiantes à la poésie comme rupture du dispositif sémiotique classique du texte.

8. *Ibid.*, p. 369.

Si le travail de Kristeva porte souvent à confusion — les concepts s'élaborant et se transformant au cours des analyses particulières sur le sujet, l'histoire, le langage ou le texte — il n'en débouche pas moins sur une conceptualité riche et profonde. Kristeva veut déborder la sémiologie de la communication par le recours à la signification ; elle veut aller plus loin que la sémiologie en intégrant le sujet freudien et le mouvement de l'histoire dans les déterminants de la signifiante ; elle cherche à élaborer une topologie trans-textuelle des produits textuels. Pourtant son articulation est défectueuse. Pourquoi le sémiotique est-il rapporté aux pulsions et le symbolique aux champs catégoriels, sinon parce qu'une telle distinction relève de l'opposition lacanienne de l'imaginaire et du symbolique ? Le noyau d'ordonnement de ce foisonnement conceptuel est la psychanalyse et le sujet est la catégorie centrale de sa sémiologie. Bref, la sémanalyse c'est la sémiotique en présence du sujet. En fait, le concept de géno-texte débouche sur une thèse à propos justement de la genèse de la signifiante pour un sujet historicisé, en proie aux luttes :

Dans la société capitaliste où la lutte des classes secoue toutes les institutions, où tout sujet et tout discours sont déterminés en dernière instance par leur position dans la production et la politique, tenir la contradiction hétérogène séparée des idéologies courantes actuelles et la faire surgir dans une représentation du procès de la signifiante seule, c'est rendre cette contradiction inaudible ou complice de l'idéologie bourgeoise dominante.⁹

C'est pour cette raison qu'une critique simple est exclue ; il faudrait repasser par la critique du structuralisme en linguistique, en psychanalyse et dans le marxisme, et faire la critique de la critique que Kristeva lui adresse sans tout à fait s'en dégager. Nous nous en tiendrons aux conséquences de la thèse de Kristeva pour le concept d'idéologie.

Quelques mots en ce qui concerne le sujet kristévien : s'il y a polylogue, et donc si le sujet est traversé par le social tout autant qu'il l'est par le désir, il n'en reste pas moins que c'est exclusivement du sujet tel que défini par la psychanalyse dont il est question. Cette approche du sujet est non seulement critiquable, elle est surtout limitée. Le concept de sujet doit intégrer non seulement le sujet psychique, mais aussi l'agent, le locuteur, l'interlocuteur, l'être symbolisant et toutes ces dimensions plus ou moins aisément définissables qui le font entrer dans un réseau de rapports sociaux.

9. *Polylogue*, Paris, Seuil, 1977, 529 p., p. 104.

Sans être secondaire, la question du sujet singulier est seconde pour une sociosémiotique, puisque c'est de l'interprétant et de l'agent social comme relai de la signifiante qu'il est au premier chef question dans la sémiologie sociale. Le sujet sociosémiotique est certes aussi un sujet singulier, mais il n'est pas réductible à cette singularité.

Le procès de signifiante kristévien est une dialectique du sémiotique et du symbolique indéfiniment ouverte. C'est donc un procès général, abstrait, mais son moteur est la pulsion, qui s'instancie dans le sujet et ses institutions, or d'où provient la pulsion ? Du corps. Bien ! Voilà une réponse inédite que nous recevons. Mais le mouvement des passions qui se forment à la traversée du sémiotico-symbolique par les pulsions, n'est pas le moteur de la signifiante elle-même. Il ne saurait l'être puisque le désir est primitivement sans objet. En outre, la distinction du sémiotique et du symbolique n'est pas claire ; en fait, elle ne repose que sur la distinction entre deux traditions de recherches linguistiques non intégrées ; elle ne constitue pas une base de différenciation consistante. De notre point de vue, si une telle opposition est possible, ce n'est qu'à amputer d'abord le sémiotique de la dimension symbolique qui lui est immanente, afin de construire quelque système abstrait et sans corps, puisque a-symbolique. Dans ces circonstances, le concept central de *signifiante* est indéterminé, puisque les termes primitifs qui servent à l'établir demeurent mal définis.

La primauté sémiologique du texte et du langage ne saurait en aucune façon être reçue. Héritage de la linguistique structurale — dont Barthes à cet égard représente le sommet puisqu'il inverse les rapports du linguistique et de la sémiologie, pour faire de la seconde un chapitre de la première, destiné à étudier « les grandes unités signifiantes du discours »¹⁰ —, cette position panlinguistique clairement énoncée plus haut est insoutenable. Kristeva revient souvent sur ce thème en qualifiant le texte de *machine translinguistique*. Le langage est certes l'un des plus importants systèmes sémiotiques, sinon le plus important, mais rien ne nous autorise à y réduire tous les autres, surtout les langages visuels et non verbaux. Une sémiotique générale doit établir clairement les frontières, sinon elle laissera échapper les caractéristiques particulières de chaque système, et elle ne retrouvera à l'issue de l'analyse que les procédés linguistiques présumés par la théorie même, sans comprendre

10. *Éléments...*, op. cit., p. 81-svt.

cette spécificité. D'ailleurs le langage ordinaire n'est pas un paradigme pour la théorisation scientifique, au contraire, la science cherche plutôt à s'en dégager ; il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire sur le rôle de l'icônicité, de l'indicialité et du symbolique non linguistique en science.

Les pratiques signifiantes doivent être étudiées en elles-mêmes, non seulement d'un point de vue sémanalytique, mais aussi par les procédés de l'analyse de discours, de la sociolinguistique, de l'histoire, etc. Chez Kristeva ces pratiques sont postulées, mais étudiées seulement sous la forme d'une genèse des textes, surtout littéraires. Nous pensons qu'une théorie de ces pratiques doit être élaborée à partir de la sociosémiotique. La double analogie qui déporte les structures du langage sur l'inconscient, et ensuite de cet inconscient vers les produits sémiotiques les plus divers est très insatisfaisante. Que signifie « être structuré *comme* un langage », alors que l'objet même qui nous sert de paradigme est celui que l'on prend comme objet ? N'y a-t-il pas là une simple pétition de principe ? Ou l'élection arbitraire d'un objet au rang de modèle pour tous les autres ? Toute pratique signifiante est alors simplement rabattue sur la pratique linguistique, en particulier sur l'écriture littéraire.

Ce qui nous amène au dernier point, l'idéologie. Il y a dans la théorie de Kristeva plusieurs éléments pouvant contribuer à renouveler la théorie de l'idéologie, pourtant elle n'en fait rien ; lorsqu'il est question d'idéologie, elle se rabat sur les concepts traditionnels d'historicité, de lutte de classes, de pouvoir. Mais comment tout cela s'articule-t-il précisément à la signifiante ? Est-ce simplement par les marques que les idéologies laissent dans les champs de discours ? C'est du moins ce que ses résultats suggèrent. Nous croyons qu'une conception plus dynamique et mieux intégrée est nécessaire. Plus exactement : Kristeva ne construit pas l'idéologie comme objet sémiotique.

5. Regard sur la sémiotique behavioriste de Charles Morris

Le réel se confond-il avec l'existant ? L'essence de la réalité se trouve-t-elle dans ses manifestations phénoménales ? L'empirisme tient une position ontologico-épistémologique telle que tout ce qui est réel doit pouvoir être directement ou indirectement perçu. Les lois, règles, régu-

larités qui semblent gouverner les phénomènes découlent des faits eux-mêmes. L'esprit scientifique doit, par l'usage de son outil logique, découvrir ces lois par une juste connexion entre les idées qui rendent compte des faits. L'empirisme *logique* se distingue de l'empirisme traditionnel par l'insistance sur le caractère langagier de la connaissance scientifique et l'importance de la rectitude des langages théoriques et observationnels. Cette idée, esquissée ici grossièrement, se trouvait déjà chez Locke, et se retrouve aussi chez les empiristes logiques, et donc chez Carnap, avec lequel Charles Morris collabora dans le projet de l'*Encyclopédie internationale de la science unifiée*.¹¹ C'est d'ailleurs dans le premier volume de ce projet grandiose que fut publié pour la première fois en 1938, sous le thème général des *Fondements de l'unité de la science*, son texte *Foundations of the Theory of Signs*.¹² Le projet morrissien s'intègre dans cette entreprise par la tentative de définir la sémiotique comme *organon* des sciences, tout autant qu'en tant que science particulière. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'inversion qu'il opère sur la sémiotique peircienne. Mais examinons préalablement les grandes lignes de sa théorie du signe.

Pour Charles Morris, le procès qu'est le signe, ou *semiosis*, est composé de quatre éléments principaux :

- 1) le *véhicule du signe* est la constituante physique du signe ;
- 2) le *designatum* est ce dont il est question dans le signe ;
- 3) l'*interprétant* représente la réponse de l'interprète à la perception du signe, c'est le « tenant lieu » (*taking account of*) du designatum ;
- 4) et enfin l'*interprète* qui est l'agent individuel pour lequel un signe a du sens.

Morris précise que le designatum, ce dont il est question dans le signe en général, ne doit pas être confondu avec le *denotatum*, l'objet réel dénoté, qui peut être ou non actuelle-

11. Sur ce projet particulier, il existe une étude excellente de Nicolas Kaufmann : «Le projet de l'Encyclopédie de l'empirisme logique : Neurath vs Carnap», *Cahiers d'épistémologie*, no 8407, 1984, Département de philosophie de l'UQAM, 24 p.

12. MORRIS, Charles W., *Foundations of the Theory of Signs*, in *International Encyclopedia of Unified Science*, vol I and II, *Foundations of the Unity of Science*, vol I, no 2, Chicago, Un. of Chicago Press, 1938, 59 p.

ment présent. Il ajoute également que ces quatre éléments sont liés les uns aux autres dans le procès général de la sémiotique.

Cette relation triadique pour un quatrième (l'interprète) peut être décomposée en trois relations dyadiques : la dimension syntaxique de la sémiotique implique l'étude de la relation que les signes entretiennent entre eux ; la dimension sémantique, celle de la relation entre les signes et leurs objets, ou signification ; la dimension pragmatique, enfin, entraîne l'étude de la relation entre les signes et les interprètes. Si cette tripartition diffère de celle de Peirce, c'est surtout dans sa dimension pragmatique que les différences sont les plus profondes. En outre, la définition morrissienne du pragmatique diffère de certaines acceptions contemporaines très répandues — qui restreignent l'analyse pragmatique aux aspects significationnels de l'énonciation contextualisée — en ce qu'il conçoit le pragmatique dans la perspective de la prise en compte des dimensions psychologiques, sociales et culturelles de la relation entre les signes et les interprètes. À un second niveau, il distingue trois types de tâches pour la sémiotique, ainsi on obtient : une sémiotique pure (constitution d'un langage pour parler des signes), une sémiotique descriptive (étude de systèmes de signes existants), et une sémiotique appliquée (c'est-à-dire mise au service de certains buts particuliers). Son objet est, comme chez Peirce et même chez Saussure (à une terminologie près), l'étude de la *sémiotique*, c'est-à-dire du processus de la signification du signe et de son interprétation.

Étant donné l'universalité des signes et leur importance fondamentale dans la vie humaine et dans les sciences, la sémiotique, ou science des signes, occupe d'emblée une place centrale, non seulement dans l'étude de la communication humaine sous ses différentes formes, mais aussi envers la science en général, en ce que la science représente un usage particulier des signes, un type spécifique de sémiotique. Or le fondement de la définition morrissienne du signe est comportemental, comme on peut le constater aisément dans le glossaire de *Signs, Language and Behavior* :

**Signe*. En gros : quelque chose qui commande un comportement par rapport à autre chose qui n'est pas actuellement un stimulus. Plus précisément : Si A est un stimulus-préparatoire qui, en l'absence d'objets-stimulus provoquant des séquences de réponse d'une certaine famille de comportement, cause pour un certain organisme une disposition à réagir par des

séquences de réponse d'une certaine famille de comportement, alors *A* est un signe.¹³

Un signe communément partagé et interprété au sein d'une culture donnée sera nommé « *interpersonal sign* » ; si culture et langage ne se confondent pas, la première ne saurait subsister, se reproduire, sans le recours au second. D'où la sémiotique aura directement affaire aux comportements sociaux. Les membres d'une société auront, à travers ces signes, la possibilité d'être reliés les uns aux autres et de partager les mêmes croyances, jugements ou prescriptions, et donc de coordonner leurs comportements.

Mais cette indication définitoire ne doit pas être considérée comme une définition au sens strict. En effet dans sa réponse aux critiques, Morris précise que le terme « signe », a été « partiellement analysé (non défini) »¹⁴ à l'aide de la terminologie sémiotique qu'il élabore dans ce livre : *interprète*, *interprétant*, *denotatum*, *significatum* (qui correspond plus ou moins à *designatum*), *famille de signes*, *symbole*, etc. Néanmoins cette précision ne modifie en rien le cadre général de travail qu'il propose. De même, s'il emploie le terme « comportement » dans un sens qui n'implique pas une prise de position dans le débat psychologique entre les behavioristes et les mentalistes,¹⁵ il n'en demeure pas moins qu'au plan sémiotique sa position reste, comme il la nomme, « behavioristique ».

Cette impression se confirme fortement dans *Signification and Significance*, lorsqu'il affirme finalement (en 1964) que le procès du signe, la sémosis, doit être défini comme une relation à cinq termes : *v*, *w*, *x*, *y*, *z* ...

... dans laquelle *v* induit dans *w* la disposition à réagir d'une certaine manière, *x*, à un certain type d'objet, *y* (qui n'agit pas actuellement comme un stimulus), sous certaines conditions, *z*. Les *v*, dans les cas où cette relation prévaut, sont les *signes*, les *w* sont les *interprètes*, les *x* sont les *interprétants*, les *y*

13. *Signs, Language and Behavior*, New York, Prentice-Hall inc/Georges Brasiller inc., 1946, 365 p. « Sign.....Roughly: something that direct behavior with respect to something that is not at the moment a stimulus. More accurately: If *A* is a preparatory-stimulus that, in the absence of stimulus-objects initiating response-sequences of a certain behavior-family, causes in some organism a disposition to respond by response-sequences of a certain behavior-family, then *A* is a sign. », p. 354.

14. « Signs about Signs about Signs », in *Philosophy and Phenomenological Research*, IX, 1948, pp. 115-133.

15. *Foundations...*, *op. cit.*, p. 6. *Signs about...*, *loc. cit.*, p. 117.

sont les *significations* («*signification*»), et les *z* sont les *contextes* dans lesquels les signes apparaissent.¹⁶

Bref, pour Morris, une sémiosis est un processus par lequel un signe induit pour un interprète *une disposition à réagir* d'une certaine manière, envers un certain type d'objet signifié, dans un certain contexte. Encore ici le fondement béhavioral de sa définition apparaît clairement.

Il importe, avant d'entreprendre notre propre critique de ce point de vue, de bien montrer que la position de Morris n'est pas en continuité avec celle de Peirce dont il se réclame en partie. John Dewey critique vigoureusement la position de Morris, car pour lui le pragmatisme ne se définit d'aucune manière par une relation entre les interprètes. De plus, pour Peirce, l'interprète n'est pas un agent individuel susceptible de modifier les processus sémiotiques à son gré ; il est plutôt défini comme *ce qui interprète*, sans aucune autre spécification sinon que cet agent d'interprétation doit être un individu. Dewey écrit à propos des *Foundations* :

De même que la traduction morrissienne de l'«interprétant» en un usager personnel comme interprète, met la conception de Peirce sens dessus-dessous, sa formulation de la *sémantique*, ou de la relation des signes aux «choses», est si contraire à ce que Peirce dit de ce sujet qu'il en fait un non-sens. (...) L'affirmation répétée par Peirce que les signes en tant que tels ne sont connectés qu'à d'autres signes, est suffisante en soi pour montrer que de son point de vue le «designatum» d'un signe qui ne serait pas lui-même un signe est une absurdité.¹⁷

Ainsi on voit que pour Dewey, Morris trahit l'esprit de la théorie de Peirce. Dewey réclame par ailleurs que les utilisateurs de la théorie peircienne, qui selon lui est très

16. *Signification and Significance, A Study of the Relations of Signs and Values*, Cambridge, M.I.T. Press, 1964, 99 p. «... in which *v* sets up in *w* the disposition to react in a certain kind of way, *x*, to a certain kind of object, *y* (not then acting as a stimulus), under certain conditions, *z*. The *v*'s, in the cases where this relation obtains, are *signs*, the *w*'s are the *interpreters*, the *x*'s are the *interpretants*, the *y*'s are the *significations*, and the *z*'s are the *contexts* in which the signs occurs.», p. 2.

17. DEWEY, John, «Peirce's Theory of Linguistic Signs, Thought, and Meaning», *The Journal of Philosophy*, Vol. XLIII, No. 4, February 14, 1946, pp. 85-95. «As Morris's translation of «interpretant» into a personal user as its interpreter turns Peirce's view upside down, so his formulation of *semantic*, or the relation of signs to «things», is so contrary to what Peirce says on the latter subject as to make nonsense of it. (...) The repeated statement by Peirce that signs as such are connected only with other signs is enough of itself to show that according to him a «designatum» of a sign which is not itself a sign is an absurdity.», pp. 88-89.

riche en potentialités, respecte la structure de base de cette théorie *ou* s'en distingue résolument et construisent sur d'autres bases ; mais non qu'ils s'en réclament en lui substituant un ersatz !

Morris répond à cette critique en réaffirmant et en synthétisant sa conception du « signe » :

... un interprète est un organisme pour lequel quelque chose est un signe, un interprétant est une disposition dans un interprète à répondre de certaines manières à cause d'un signe ... dans certaines conditions additionnelles ... [qui] sont la signification (le significatum) du signe.¹⁸

Ainsi Morris réduit-il la signification d'un signe à des conditions de réponse d'un organisme individuel. L'expression « disposition » est employée évidemment pour contrer l'argument selon lequel il existe des cas où l'objet dénoté n'est pas présent actuellement ; ainsi la signification ne dépend-elle pas de circonstances particulières, mais de la disposition de l'organisme à répondre à d'éventuelles circonstances. Il ajoute une série de citations où Peirce discute de l'effet des interprétants sur les interprètes, et des changements d'habitudes inférés par les interprétants logiques.¹⁹ Ainsi prétend-il réfuter l'accusation d'avoir mis sens dessus-dessous les rapports entre l'interprétant, l'objet et l'interprète.

La théorie morrissienne du signe relève d'un béhaviorisme social. L'expression qu'il utilise pour noter le caractère social du signe, un *signe interpersonnel*, montre assez bien à notre avis son individualisme méthodologique et la priorité qu'il accorde, dans toute sa théorie, à l'organisme individuel sur le système des interprétants. Dewey a raison : la théorie morrissienne est un renversement complet de la perspective peircienne et procède d'une lecture tronquée qui sera à l'origine de plusieurs mésinterprétations ultérieures. Chez Peirce, c'est le mouvement abstrait de la sémiotique qui prime sur ses relais (les interprètes). Mais laissons cette question de côté — il ne s'agit pas ici de préserver la « pureté » de la doctrine de Peirce — pour nous tourner vers cette conception comportementale du signe elle-même.

Selon nous, un signe n'est pas essentiellement un processus qui commande un comportement ou provoque une

18. *Loc. cit.*, p. 125. « ... an interpreter is an organism for which something is a sign, an interpretant is a disposition in an interpreter to respond in certain ways because of a sign... under certain additional conditions ... those conditions ... are the signification (the significatum) of the sign. »

19. Toute cette question est discutée en détail plus loin.

disposition à réagir. Penser ainsi, c'est faire une erreur empiriste. Le signe ne s'adresse pas à un organisme, il ne renvoie qu'accessoirement à des objets existants (comme dénotés ou comme signifiés). La dimension pragmatique n'est pas l'étude de la relation de la sémiosis avec les interprètes.

Il ne s'agit pas ici de dénier le fait qu'il existe certaines circonstances concrètes où le signe peut provoquer une disposition à réagir ou inférer un comportement ; ni que les signes ne puissent dénoter des objets particuliers ou s'adresser à des interprètes précis. Nous disons simplement que ces cas ne caractérisent pas essentiellement et complètement le procès sémiotique, dont la nature est fondamentalement différente. Une perspective individualiste méthodologique, empiriste et comportementale, est incapable de rendre compte adéquatement de la sémiosis et, partant, de servir de modèle pour la sociosémiotique. Notre conception du signe s'inspire de la perspective peircienne, et seule une explication complète pourrait être considérée comme une réponse adéquate à la définition de Morris ; mais nous aimerions quand même amener immédiatement quelques arguments contre celle-ci.

Premièrement, on peut imaginer plusieurs situations où signifier n'implique aucun comportement, ni aucune disposition à se comporter dans un certain sens. Par exemple, quelqu'un dit : « Le ciel est bleu ». Est-ce que la signification de ce signe dépend de certaines conditions contextuelles particulières ? Est-ce qu'il induit quelque comportement ? Pas du tout. « Le ciel est bleu » peut être une proposition fautive, elle n'en continue pas moins à signifier. Il faudrait des circonstances bien spéciales pour que cette phrase provoque quelque réaction de joie ou de désespoir. Ces circonstances ne font pas partie de la signification immédiate, dynamique ou logique de la proposition elle-même. Il en est de même de tous les constatifs qui sont les cas les plus simples. Prenons un signe non verbal, par exemple un geste. Supposons que quelqu'un frappe la table de son poing dans une cafétéria. Il s'agit là d'un signe. Ce signe peut signifier la colère, l'agressivité ; ce peut aussi être une blague faite à un ami, ou l'affirmation d'une conviction ; les interprétations possibles sont nombreuses. Pour moi qui suis son interprète, ce signe commande-t-il un comportement ? Non, il en provoque potentiellement plusieurs, de l'indifférence au regard irrité, du rire à la peur. Cela signifie-t-il que ce signe n'a pas de signification ? Au contraire, il en a trop ! Cet

exemple peut être étendu à tous les signes ambigus, paradoxaux ou simplement décontextualisés. Ce sont des signes mais ils ne provoquent aucune disposition, aucun comportement. La conception de Morris ne peut s'appliquer qu'à un langage pleinement transparent et utilitaire, non au langage ordinaire. De plus un signe cesse-t-il d'être un signe et de signifier du seul fait qu'aucun organisme n'est présent pour le recevoir? Non. Alors pourquoi lier le sens du signe à son effet actuel ou potentiel sur un organisme? Bien sûr les signes ne peuvent signifier indépendamment d'une communauté d'interprètes, mais cette communauté est une entité abstraite, transhistorique et ouverte sur divers *topoi*, non un ensemble d'organismes. En outre, de nombreux signes ne renvoient à aucun *objet* dénotable dans le monde. Par exemple, le mot «abstraction» renvoie à un processus relationnel abstrait entre des objets et non aux objets eux-mêmes. Ainsi la dimension pragmatique ne concerne-t-elle pas premièrement la relation entre signes et interprètes, mais l'effet du signe dans le monde.

Outre cette tendance comportementale, la définition du signe de Morris correspond à une syntaxe autonome, au sens carnapien du terme, et à une conception extensionnelle de la sémantique²⁰; ainsi les plans syntaxiques et sémantiques du signe peuvent-ils être conçus séparément. En conséquence, la pragmatique ne concerne pas la signification du signe, mais seulement sa variation de signification en fonction des contextes pour les interprètes. Ce statut de la pragmatique a l'inconvénient majeur de couper la pragmatique des dimensions syntaxiques et sémantiques du signe, mais il a l'avantage d'introduire des variables psychologiques et sociologiques dans la constitution du sens. Ce que certains auteurs considèrent avec suspicion.²¹ Cette position nous semble être la plus importante contribution de Morris à la sémiotique contemporaine. Pourtant cet aspect

20. LATRAVERSE, François, *La pragmatique. Histoire et critique*, Bruxelles, Mardaga, 1987, pp. 61-86.

21. Par exemple F. Latraverse, *op. cit.*, examinant les trois principales instances de la pragmatique chez Morris, — la définition du langage en termes comportementalistes, l'étude des aspects bio-psycho-sociologiques de la sémosis, l'étude de l'*expressivité* —, montre qu'une quatrième instance prolonge la troisième: le dégagement d'une conceptualité spécifiquement pragmatique (*convention, compréhension, interprète, interprétant, etc.*). (pp. 75-78) Il affirme que cette troisième voie élargie «permet de donner une version raisonnablement plus étroite de la pragmatique» (p. 77). Ce point de vue est largement partagée par les pragmaticiens de l'école analytique (Austin, Searle, Vanderveken, etc.) et par F. Latraverse lui-même, quoique dans un sens plus wittgensteinien: celui d'une pragmatique des jeux de langage. Sans dénier la pertinence de cette approche dans son domaine restreint, nous prenons plutôt partie pour une pragmatique générale: la sémiotique.

du travail morrissien a été éclipsé par le positivisme, au profit de ce qui nous semble précisément le plus condamnable chez lui : son béhaviorisme, son correspondantisme et sa conception strictement extensionnelle de la signification en sémantique. Nous allons donc tenter d'en dégager quelques perspectives pour une sociosémiotique.

Si Morris n'aborde pas directement la question de l'idéologie, sa théorie n'est pas étrangère au champ des sciences sociales.²² Disciple de Mead, Morris considère qu'il existe trois types fondamentaux de comportements sociaux : coopératifs, compétitifs et symbiotiques. Il considère le langage comme un comportement coopératif. Les signes partagés et compris communément dans le même sens par plusieurs organismes sont appelés des *comsigns*. Morris établit une équivalence entre ceux-ci et les symboles signifiants de Mead. Ainsi reconnaît-il la possibilité d'une pluralité sémantique (tous les signes ne sont pas des *comsigns*), et d'une ambiguïté des significations sociales (les symboles ne sont pas des signaux dénotant directement leur objet, mais doivent passer par une conception). On voit donc qu'abordant les problèmes particuliers de la signification sociale, Morris relativise sa conception correspondantiste ; mais ce faisant il contrevient, selon nous, à ses propres définitions.

Ses préoccupations se manifestent encore plus clairement dans sa typologie des discours basée sur le double critère de l'usage et du mode de signification, telle qu'illustrée dans le tableau suivant²³ :

Typologie des discours de Charles Morris				
Usage Mode	Informatif	Valuatif	Incitatif	Systémique
Désignatif	Scientifique	Fictif	Légal	Cosmologique
Appréciatif	Mythique	Poétique	Moral	Critique
Prescriptif	Technologique	Politique	Religieux	Propagandiste
Formateur	Logico-Mathématique	Réthorique	Grammatical	Métaphysique

22. Dans *Signs...*, *op. cit.*, « Language and Social Behavior », pp. 32-59.

23. *Ibid.*, p. 125.

Morris précise deux choses qu'il faut retenir à propos de cette typologie : premièrement, les seize types générés sont plus larges que les exemples inscrits (il y a des discours évaluatifs-appréciatifs autres que poétiques) ; deuxièmement, l'ensemble est « approximatif » et nécessite un développement. Or ce qui nous intéresse dans ce tableau, qu'il commente longuement, c'est moins la question de savoir si le discours moral, par exemple, est à caractère essentiellement incitatif-appréciatif, ou si, inversement, le principal discours incitatif-appréciatif est le discours moral, et autres questions du même genre, que les principes qui mènent à l'établissement d'un tel tableau. Du point de vue même de ces principes, on pourrait s'interroger pour savoir si on peut ramener tous les usages ou tous les modes du discours à quatre (nous en doutons). L'intérêt nous semble ailleurs : dans l'idée même d'une typologie des discours basée sur leurs usages et leurs modes de signifiante, définissant ainsi une matrice de fonctions discursives sur une base pragmatique.

Les discours sont des complexes de signes ou des combinaisons de complexes de signes ; Morris les appelle des *ascripteurs* (*ascriptors*) : les discours sont en effet attributeurs, imputateurs, désignateurs, etc. Les discours comportent en proportion variable différents types d'ascripteurs : signes désignateurs, appréciateurs, prescriptifs et formateurs. Mais cette approche n'est pas suffisamment fine ; en effet, ce n'est pas la quantité de certains ascripteurs qui fait la qualité d'un discours, mais la force relative de chacun d'eux et le contexte discursif. La combinaison de cette approche avec le point de vue de l'usage permet de générer une classification plus adéquate et acceptable pour les locuteurs, puisque tout discours se reconnaît par son usage social et son mode de signifiante ascriptive. Cette approche fonctionnelle nous apparaît féconde non du point de vue de la sémiotique générale, mais du point de vue plus restreint de la sémiotique appliquée à l'analyse du discours.

Par exemple, Morris place avec raison les « discours formateurs » dans une classe distinctive. Ces discours ont en effet en commun un certain caractère formel, un certain niveau d'abstraction.

Ainsi Morris sépare les trois premiers types de discours et les articule avec une théorie des valeurs. Cet aspect est du plus grand intérêt pour la sociosémiotique. Morris suppose l'existence d'une homologie entre sémiotique et axiologie, de telle façon qu'aux trois dimensions fondamentales de la signifiante (indépendamment des significations particulières), corres-

pondent trois dimensions de la valeur (indépendamment des valeurs particulières). Ces dernières se scindent selon qu'elles se rapportent à l'individu ou au social. Ainsi on aura :²⁴

Niveau de l'action	Dimension de la signifiante	Dimension de la valeur
Perceptuel	Désignative	Détachement
Manipulatoire	Prescriptive	Dominance
Consommatoire	Appréciative	Dépendance (réceptivité)

Morris fait étonnamment peu de choses de cette intuition, sinon un rapprochement hâtif avec la théorie parsonnienne de l'action, pour suggérer que cette rencontre de la sémiotique et de l'axiologie pourrait clarifier le concept de système culturel.²⁵ Encore ici, c'est moins sa catégorisation, sommaire et mécaniste qui nous intéresse (pensons simplement à la place qu'il réserve à la poésie !) que le principe même d'une homologation générale des structures axiologiques et sémiotiques. Dans une perspective systémique et dialectique, les modes de signifiante doivent en principe ordonner toutes les formes de signifiante : valeur, sens ou signification. Malheureusement cette intuition tombe à plat chez Morris en raison des limites épistémologiques et sémiotiques de son entreprise.

Nous avons cherché à montrer la pertinence et les limites de la sémiotique comportementale de Charles Morris. Nous cherchons à nous situer au-delà du dogmatisme positiviste, ou du dogmatisme symétrique anti-positiviste de manière à réarticuler dans notre synthèse les éléments pertinents d'une théorie des interprètes sociaux, de leurs discours et de leurs valeurs.

6. Sémiotique des codes et surcodage idéologique

Umberto Eco²⁶ opère une synthèse ample et originale des divers courants de la sémiotique contemporaine. Son

24. *Signification...*, *op. cit.*, p. 22 ; sauf pour le terme « réceptivité » qui est posé comme un équivalent dans le texte.

25. *Ibid.*, pp. 56-60.

26. Les volumes auxquels nous nous référons dans cette partie sont : Umberto Eco, *La structure absente, Introduction à la recherche sémiotique*, Paris, Mercure de France, 1972, 447 p. ; ci-après : SA. *Idem*, *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press, 1979, (1976), 354 p. ; ci-après : TS. *Idem*, *Lector in fabula ou La coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset, 1985, (1979), 315 p. ; ci-après LF.

apport en constante évolution est subtil et complexe ; il intègre graduellement de plus en plus d'éléments théoriques divers issus de la logique, de la philosophie du langage et de toutes les disciplines ayant de près ou de loin affaire avec la communication. Ainsi voit-on apparaître, ou prendre une nouvelle importance, dans ses travaux récents les concepts de « monde possible » (sémantique formelle de Hintikka), de « topique » (rhétorique), de « parcours narratif » et d'« isotopie » (théorie actantielle de l'école de Paris), de « graph » et de « mapping » (théorie des systèmes), etc. Cette démarche extrêmement féconde, s'articule néanmoins à une structure conceptuelle de base, à laquelle nous devons restreindre notre étude.

Dans ses divers ouvrages, il reprend, en la faisant varier, une trajectoire fondationnelle dont les grandes lignes sont les suivantes. Exposant le modèle communicationnel de la théorie de l'information, il montre que la différence entre le signal et le signe repose sur le critère de signification. Ainsi démontre-t-il la nécessité d'une conception des codes culturels comme systèmes de signification présumés dans le modèle de la communication humaine. Ces codes sont de deux types : codes fondamentaux destinés à la dénotation, et sur-codes (ou sous-codes) connotatifs intervenant à la fois au moment de l'émission et de la réception du message et dans la structure générale de l'événement communicationnel. Un tel événement de communication présume un code de signification, qui représente une relation entre un plan de l'expression et un plan du contenu, mais dont la dynamique est similaire au modèle peircien de la sémiotique, et qui implique donc dans l'établissement du signifié une interprétante indéfinie dont l'effectivité se fait sentir dès le niveau de la perception, de telle manière qu'on peut exclure l'idée d'un référent neutre de la sémiotique, et la remplacer par celle d'une dénotation interprétante, telle que l'expérience culturellement variable des couleurs le démontre.²⁷ D'ailleurs le signifié ne s'établit jamais que par rapport à un « champ sémantique global », aussi dénommé « encyclopédie »²⁸, lequel a affaire, par un certain aspect, avec le sens le plus général du concept d'idéologie. Les différents canaux de communication définissent différents moments de l'analyse sémiotique et donc différentes branches d'étude : sémiotiques visuelle, musicale, architec-

27. SA, p. 71.

28. Dans TS et LF il y a de nombreux passages sur ce concept. En particulier LF, chap. 1, pp. 15-31.

turelle, littéraire, etc. L'une d'entre elle est la sémiotique de l'idéologie.

Un code est un système d'unités sémantiques couplées entre elles, appariées aux unités d'un système signifiant, incluant les modes de combinaison de ces unités et les règles circonstanciellles de la pertinence des messages. Les codes sont multiples et, tous ensemble, régissent les processus de la communication humaine (ce concept subsumant sous lui celui de signification) ; on comprendra que pour Eco l'étude des codes régissant la communication dans une société donnée, s'identifie à l'étude de sa culture. Plus précisément :

Maintenant le code commence à apparaître comme : (a) le système des unités signifiantes et de leurs règles de combinaison ; (b) le système des systèmes sémantiques et des règles de combinaison sémantiques des diverses unités (...) ; (c) le système de leurs couplages possibles et les règles de transformation d'un terme à l'autre ; (d) un répertoire de règles circonstanciellles comportant divers contextes et diverses circonstances de communication qui correspondent aux diverses interprétations possibles.²⁹

Comme on le voit, ce n'est pas d'une définition *stricto sensu* du code informationnel dont il est question, mais d'un concept beaucoup plus large incluant les divers éléments des dimensions sémantiques et pragmatiques de la communication. Ce qui laisse entendre que la plupart des codes généraux sont combinés avec divers sous-codes et sur-codes. L'idéologie serait l'un d'entre eux. Eco propose, dans *La structure absente*, une définition sémiotique originale de l'idéologie. Cette définition n'est compréhensible qu'en rapport avec le concept central de code. L'idéologie serait un surcodage.

Sa définition de l'idéologie fonctionne sur deux registres³⁰ : l'un, classique, constitue la part inquestionnée de son concept ; il fait alors un emprunt direct à la tradition marxiste : l'idéologie y apparaît surtout comme « savoir préalable » à toute communication issue d'une expérience collective, « résidu extra-sémiotique », « vision du monde »³¹ et même « fausse conscience »³², toutes caractérisations jugées maintenant insuffisantes.

Sur un second registre l'idéologie apparaît plutôt, premièrement, comme *système de connocations unilatérales*

29. SA, p. 110.

30. SA, pp. 142-153.

31. SA, p. 31.

32. SA, p. 145.

et, deuxièmement, comme un *système de procédés de blocage de la fonction métasémiotique*.

Un système sémantique (code premier) est une interprétation partielle du monde qui peut théoriquement toujours être révisée par l'adjonction restructurante de nouvelles chaînes connotatives; c'est par exemple ce qui arrive lorsqu'une connotation axiologique globale se modifie, affectant ainsi plusieurs sous-codes connotatifs; souvenons-nous du fameux «Black is beautiful». Nous avons alors assisté à une transformation idéologique, une couleur connotant négativement une race subit alors un renversement connotatif. Eco donne un autre exemple: l'inversion de la valeur des cyclamates pour l'alimentation humaine est alors assimilé à un renversement du code connotatif.³³

Ainsi, pour Eco, une idéologie est un code de valorisation sociale, qui soit transforme, soit empêche la transformation de certaines chaînes connotatives (c'est un code second: sous-code de réception ou surcode d'interprétation). C'est aussi comme surcodage particulier des messages, un système de détermination chez le destinataire du choix de codes et de sous-codes interprétatifs permettant la connotation. Du point de vue de cette fonction, l'idéologie peut aussi être source de bruit sémantique. Mais l'idéologie ne se confond pas avec la culture; elle en est l'un des processus.³⁴ L'histoire organise la culture comme une structure sémiotique, en ce qu'elle lie à certaines oppositions sémantiques de premier degré, de type dénotatif, d'autres de second degré (impliquant des jugements et des inférences de valeurs), de type connotatif: c'est essentiellement l'arrimage de ces systèmes de connotations sociales qui est idéologique. La «fausse conscience» s'identifie ici au *blocage de la fonction critique* par le blocage des potentialités sémantiques révélées dans l'usage de la fonction métasémiotique. En effet, pour Eco l'objectivation métasémiotique est par elle-même détentrice d'un pouvoir de démystification par l'objectivation des valeurs impliquées dans les choix d'objets, d'interprétations, ou d'actions sociales opérées par les interprètes.

Ainsi, de ce second registre découle un troisième où l'idéologie est *la structure même du code* en ce que le code global, non seulement peut se figer, mais interdit, par sa nature même, d'autres compréhensions des choses que

33. SA, pp. 81-82.

34. Voir le schéma très éclairant de SA pp. 142-143.

celles qui peuvent s'exprimer par le recours à son lexique et à ses règles de composition. On rejoint ici le fameux problème posé par l'hypothèse ethnolinguistique de Sapir-Whorf, qu'on pourrait reformuler sémiotiquement comme problème de la clôture syntaxico-sémantique des codes culturels. Eco n'est pas loin de cette idée lorsqu'il écrit :

... nous sommes contraints de voir la structure du monde selon les termes imposés par le système de règles génératives du code. En ce cas, ce n'est plus la culture qui détermine le langage, mais le langage qui détermine la culture.³⁵

Sur ce troisième registre, l'idéologie est la contrainte que les structures syntaxiques et sémantiques opèrent sur les modes réguliers de dénotation et de connotation sociales et sur la pensée elle-même. Seule l'activité structurante du sujet sémiotique permet alors d'échapper partiellement à l'idéologie. On peut entrevoir par ce biais une signification nouvelle au concept althussérien d'idéologie-en-général.

Dans la réécriture de son ouvrage fondamental³⁶, Eco précise que le code idéologique agit, dans sa fonction de sélection, comme un « catalyseur de plusieurs procès abductifs ». ³⁷ Cette sélection s'effectue en fonction d'une vision du monde particulière, d'un système de valeurs, qui « attribue certaines propriétés à un sémème, alors qu'il dissimule ou ignore d'autres propriétés contradictoires qui peuvent tout autant être prédiquées de ce sémème ». ³⁸ On voit donc en quel sens l'exposition du champ sémantique global d'un sémème, fonction métasémiotique, est en soi « non idéologique ». Une « disposition idéologique » est alors une propension à opérer spécifiquement certaines sélections. Ainsi l'idéologie est-elle une « vision du monde partielle et déconnectée ». ³⁹

Dans son application à l'analyse textuelle, la théorie de Eco généralise la prégnance des surcodes idéologiques dans le concept plus englobant de « structures idéologiques », qui apparaissent comme un des systèmes intensionnels informant le texte. Mais on y apprend que l'idéologique peut aussi jouer le rôle d'un hypercodeur encyclopédique. ⁴⁰. Dans la lecture, mais ce cas peut être généralisé, le lecteur

35. *Ibid.*, pp. 150-151.

36. TS est une réécriture de SA pour le marché anglophone ; il en reprend et précise les éléments fondamentaux et module certains thèmes différemment.

37. TS, p. 289.

38. TS, p. 293.

39. TS., p. 297.

40. LF ; dans le tableau p. 93 ces rapports sont schématisés.

se réfère à une encyclopédie sémantique dont l'hypercodage idéologique fait partie intégrante. Il peut être d'ailleurs une source de décodage par présuppositions aberrantes.⁴¹ La « compétence idéologique » du lecteur détermine en principe partiellement l'actualisation des structures idéologiques et actantielles du récit, par exemple de ses isotopies. « À cet égard aussi, les attitudes idéologiques du destinataire peuvent intervenir pour déterminer le niveau de lecture. »⁴² Dans la structure du texte, il peut aussi, au niveau de l'interprétation ou de la production, intervenir dans la détermination sémantique des mondes possibles. Bref, l'idéologie est implicite à tous les niveaux de la lecture ; or :

... tandis qu'une charpente actantielle se présente (...) comme un système d'oppositions vides, une structure idéologique, elle (tant au niveau de la compétence encyclopédique que dans son actualisation textuelle), se manifeste quand des connotations axiologiques sont associées à des pôles actantiels inscrits dans le texte. C'est quand une charpente actantielle est investie de jugements de valeur et que les rôles véhiculent des oppositions axiologiques (...) que le texte exhibe en filigrane son idéologie ... la compétence idéologique du Lecteur Modèle intervient pour diriger le choix de la charpente actantielle et des grandes oppositions idéologiques.⁴³

C'est donc essentiellement sur le mode de l'*attribution de valeurs* différenciées, voire opposées, que l'idéologie se manifeste dans la lecture des récits et dans la structure même de ces récits.

Mais Eco fait encore une percée plus importante lorsqu'il discute du mode intensionnel-extensionnel de la sémantique d'une encyclopédie. Ce point est extrêmement important, puisqu'il rompt partiellement, sous le même mode que Calvet dans un autre contexte, avec la secondarité codifiante de l'idéologie. Il écrit sous le mode interrogatif : « ... il faut se demander si même les assignations de valeurs de vérité, en terme extensionnels, ne doivent pas venir faire partie des structures idéologiques du texte. *Dans les fabulae logiques aussi, il y a des structures idéologiques.* »⁴⁴ Ce dernier point n'est pas en continuité avec les développements précédents, puisqu'il met en doute le caractère d'indépendance logique du plan des codes culturels primaires.

41. TS, schéma p. 142, repris dans LF, p. 69.

42. LF, p. 109.

43. LF, p. 234.

44. LF, pp. 245-246. Nous soulignons.

En fait, la synthèse de Umberto Eco est largement dépendante du modèle hjelmslévien, même s'il l'élargit et l'interprète différemment, comme le montre clairement le schéma où il établit une équivalence complète entre le concept de code et l'unité d'une expression avec un contenu (ce que Hjelmslev appelle justement une sémiotique dénotative)⁴⁵. Les éléments issus de la sémiotique peircienne n'ont pas le même poids que ceux issus de la tradition saussurienne, car ces derniers structurent, avec les théories de l'information et de la communication qui sont compatibles avec ce modèle, le cadre de référence général, le *framework* de la théorie. Les éléments peirciens n'y jouent qu'un rôle annexe visant à dynamiser le modèle saussurien. Or ces deux modèles sont pour l'essentiel incompatibles. L'ambiguïté du concept de code reflète les tensions de cette articulation boiteuse. Il n'est pas étonnant que l'idée de surcodage ne soit qu'un raffinement du schéma général des sémiotiques connotatives que nous avons déjà critiqué.

Eco interdit le développement de la sémiotique dans la direction d'une sociosémiotique telle que nous l'entendons. Par exemple, il écrit à propos de l'idéologie comme fausse conscience, c'est-à-dire comme message issu des processus de «falsification» de la conscience au sens marxiste, qu'elle devient graduellement un élément du code ; cependant :

La sémiotique n'a pas à savoir comment naît ce message ni pour quelles raisons politiques et économiques ; mais elle cherche à savoir en quel sens ce nouvel élément de code peut être appelé « idéologique ». C'est dans ce but que nous essayerons de construire un sous-code idéologique...⁴⁶

Cette position est révélatrice de l'endroit théorique particulier où Eco cantonne la sémiotique. Prolixe à propos de l'extension de la sémiotique qui, de la communication animale aux codes culturels, ne semble pas devoir rencontrer de limite, il est pourtant très restrictif à propos de son cadre théorique : étudier les codes en tant que codes, les produits sémiotiques en tant que produits de ces codes et s'interdire l'articulation de ces codes avec leurs contextes psycho-sociologiques, sociologiques et historiques. Mais pour nous c'est tout un que l'histoire, le sens et le pouvoir. Peut-être a-t-il raison s'il faut entendre la sémiotique comme une science des systèmes de communication abstraits, mais la sémiotique est-elle une science si assurée que ses frontières théorétiques puissent être dès maintenant ainsi défi-

45. TS, p. 53.

46. SA, p. 145.

nies? Que devient alors l'idéologie, sinon un surcodage décharné? À quelle discipline appartient-elle? Selon nous, seule la prise en compte de ces déterminants sociaux et historiques peut sortir l'idéologie du contexte étriqué de la dépendance connotative.

Dans le même ordre d'idées, Augusto Ponzio reproche à Eco son refus d'intégrer à la sémiotique⁴⁷ l'étude des raisons économiques et politiques qui conditionnent l'émission d'un message manifestant une intervention du sous-code idéologique, préférant quant à lui se rallier à la position de Rossi-Landi sur le langage comme travail et marché. Il critique sa position individualisante du procès d'interprétation et de production, qui est en réalité lourde d'une sociologie implicite. En outre, l'idéologie ne peut être limitée à une simple fonctionnalité de codage. Pour Ponzio, la sémiotique n'est pas seulement l'étude des systèmes de communication, mais aussi celle des circonstances de cette communication.

Mais Rossi-Landi nous semble tomber dans le travers inverse de Eco⁴⁸ : réduire la sémiotique à l'économico-politique, empêchant ainsi de comprendre, voire même de poser, la question de l'articulation entre deux sphères interdépendantes mais relativement autonomes : celle du symbolique et celle de l'organisation sociale.⁴⁹

Si Eco montre clairement la possibilité et éventuellement la pertinence de l'interrogation sémiotique sur l'idéologie, il n'en tire pas toutes les conséquences. Son modèle d'ensemble est habile, mais il opère ses sélections théorétiques en catimini. Le paradigme informationnel dont il s'inspire, le modèle dénotatif, même sans référence extensionnelle stricte, la secondarité codifiante des connotations ; tout cela n'est qu'une synthèse prospective du cadre saussurien. Il partage avec ce dernier le même mécanisme, le même dyadisme profond ; il n'intègre le triadisme dialectique qu'en tant qu'adjuvant. Sa métaphore de l'encyclopédie est riche mais approximative. Une encyclopédie est beaucoup moins déterminée que les codes sémantiques de décodage qu'il convoque.

En résumé, son point de vue sur l'idéologie peut se caractériser de la manière suivante :

47. PONZIO, Augusto, «Semiosis, Referent and Sign Production in the Theory of Semiotics», *Ars Semeiotica*, no. 2, 1978, pp. 17-35.

48. Voir notre discussion dans la section sur le concept de valeur.

49. C'est dans le même travers que tombe Bourdieu, presque dans les mêmes termes, d'ailleurs.

- 1 Une idéologie est une vision du monde partielle et partielle.
- 2 En tant que système de connotations sociales elle opère :
 - 2.1 soit en produisant ou empêchant les transformations connotatives,
 - 2.2 soit en permettant la sélection et la catalyse de certains codes et sous-codes,
 - 2.3 soit en définissant un univers de mondes possibles.
- 3 Sa partialité et sa déconnexion porte l'idéologie à fonctionner comme un système de procédés de blocage sémantique.
- 4 Elle affecte la structure même du code.
- 5 Elle joue comme hypercodeur encyclopédique et source de décodage aberrant.
- 6 L'ensemble de ces fonctions se réalisent sur le mode méta-axiologique.

Sur le plan idéologique, cet ensemble permet de définir une structure idéologique pour les codes culturels et une compétence idéologique pour les agents.

De façon générale la théorie des codes idéologiques déterminée par ces six caractéristiques, représente une *retraduction sémiotique* du statut traditionnel de l'objet idéologique. Mais une septième et dernière caractéristique le porte à rompre partiellement avec cette perspective :

- 7 L'idéologie est un mode de détermination des isotopies et de la valeur de vérité des dénnotations extensionnelles.

C'est de ce dernier point de vue qu'il faut reprendre toute la question, non que ses caractérisations antérieures soient impertinentes, mais parce qu'il faut les repenser dans le cadre d'une sémiotique plus intégrée, en les arrachant à la subordination instancielle critiquée précédemment.

7. Sémiologie et idéologie

Les apories des théories traditionnelles de l'idéologie devraient nous apprendre à ne considérer l'idéologie ni comme un *contenu* (inévitablement le contenu du discours de l'autre), ni comme une *instance* subordonnée, ni comme

un *renversement* idéaliste et une réfraction déformante de la réalité sous les espèces de la métaphore de la *camera obscura*. *C'est plutôt comme une fonction sociale et symbolique d'expression et d'articulation d'un pouvoir, comme moment discursif de l'organisation sociale et de la socialisation, qu'il convient de considérer l'idéologie*. À un tel niveau de généralité, l'idéologie est ce *processus* par lequel le politique se marque dans la culture, c'est-à-dire dans toutes les productions symboliques; aussi bien dans l'art que dans la philosophie, dans la science ou dans la vie quotidienne. Une telle approche nous permet de conserver l'essentiel de l'intuition intellectuelle qui préside au concept althussérien d'idéologie-en-général et, avant lui, chez Gramsci à ceux d'hégémonie, de consentement, de philosophie spontanée et même de religion.

Demeure cependant le problème de la description des processus idéologiques dans leur effectivité, c'est-à-dire comme modalités des procès symboliques. Car si l'idéologie est fondamentalement un produit symbolique, c'est un produit symbolique d'un type particulier. Inévitablement, dans l'analyse des idéologies nous avons affaire avec la faculté symbolique et ses langages (mais non exclusivement avec le langage verbal malgré son indéniable importance dans l'analyse de toute culture) et avec les formes de l'organisation sociale.

Nous nous proposons de montrer l'importance d'une approche sémiotique de l'idéologie, mais nous n'avons pas établi clairement la *nécessité* du virage sémiotique en général. D'autant plus que les approches que nous avons choisi de présenter sont toutes plus ou moins insatisfaisantes ou incomplètes. Il importe de palier à ce manquement. Notre raisonnement se fonde sur une prémisse selon laquelle la recherche traditionnelle sur l'idéologie a dégagé en partie l'essence de notre objet: *si on ne fait pas appel à la sémiotique pour développer la théorie de l'idéologie, alors on ne peut plus parler de l'idéologie avec pertinence et le concept perd toute consistance*.

Dans la mesure où nous pouvons montrer que les définitions sociopolitiques les plus courantes de l'idéologie utilisent une conception qui est dépendante de la sémiotique, alors il en découle que le recours à cette discipline est nécessaire, donc qu'on ne peut s'y soustraire. Si malgré ce fait, on continue à parler d'idéologie en ces termes sans recourir à la sémiotique, alors on se condamne à l'imprécision conceptuelle, et tout discours scientifique imprécis

conceptuellement perd de sa pertinence. Un concept défini par le recours à une conceptualité peu pertinente épistémologiquement, perd sa validité théorique. *Il suffit donc de montrer que les définitions les plus courantes de l'idéologie recourent à des concepts qui appartiennent à la sémiotique pour montrer qu'une définition sémiotique de l'idéologie est nécessaire.*

Pour étayer notre raisonnement, rappelons tout d'abord quelques définitions de l'idéologie établies dans la perspective sociopolitique traditionnelle. Pour simplifier le travail nous utiliserons un condensé des reformulations synthétiques proposées par Michel Simon⁵⁰. Une idéologie peut se définir comme :

- 1 Les *idées*, les *représentations* et les *pensées* qui composent une conception (de classe) du monde structurée et systématique. (Lénine)
- 2 Une conception du monde faite de *pensées* et de *représentations*, un mouvement *culturel* qui, du plus systématisé au moins structuré prend les formes de la philosophie, de la religion, du sens commun et du folklore ; une foi. (Gramsci)
- 3 a) Un rapport vécu-*imaginaire* (une relation spéculaire de méconnaissance) à la réalité. b) Un système d'*idées* et de *représentations*, existant dans des institutions et des pratiques. c) Une structure essentielle à la vie historique des sociétés, une *instance* nécessaire de toute formation sociale. (Althusser)
- 4 Une *formation discursive* polémique grâce à laquelle une passion cherche à réaliser une valeur par l'exercice du pouvoir dans une société. (Baechler)
- 5 Un système de *représentations symboliques* qui canalisent les désirs des sujets et inspire un système d'attitudes et de comportements. (Ansart)

Toutes ces définitions sont, ensemble, représentatives du champ de la recherche sociopolitique traditionnelle sur l'idéologie. Comme nous pouvons le constater aisément *toutes ces définitions*, partiellement divergentes et convergentes, *reposent sur un certain nombre de termes primitifs*, que nous avons soulignés, et *qui appartiennent de fait et de droit au domaine de la théorie des signes* : or la sémiotique est la discipline générale qui couvre ce domaine.

50. SIMON, Michel, *Comprendre les idéologies*, Lyon, Chronique sociale, 1978, 254 p. En particulier les tableaux pages 82, 112, 184, 212 et 240.

Comment dans ces circonstances, peut-on prétendre continuer à élaborer sur l'idéologie sans que ces termes primitifs ne soient pleinement définis ? C'est d'évidence impossible ! Mais ces primitifs ne peuvent être définis selon une méthode *ad hoc*, au cas à cas, puisqu'ils forment tous ensemble une partie importante du champ de la sémiotique. On peut contester telle ou telle théorie sémiotique mais non la nécessité de traiter de ces questions, surtout dans les cas où les concepts primitifs utilisés pour établir une définition de base sont les concepts fondamentaux de la sémiotique.

Des termes comme *représentation*, *discours*, *symbolique*, ne sont d'authentiques concepts qu'en relation avec une théorie sémiotique⁵¹ qui, faute d'avoir été définie, sera sous-entendue, et aura le plus souvent le caractère d'une sémiotique spontanée, c'est-à-dire spontanément naïve et généralement peu défendable ! D'autres comme *idée*, *pensée*, peuvent faire l'objet d'un traitement sémiotique, et le doivent dans la mesure où une idée ne peut exister indépendamment de ses formes d'expression (thèse faible : c'est *le moins* que l'on puisse dire à ce propos). On a vu par ailleurs comment l'explicitation du sens des pratiques sociales, du comportement (voire le comportement lui-même), des institutions et du fonctionnement de ces institutions dépend des systèmes signifiants qui les caractérisent. De même l'*imaginaire*, au sens de Lacan et d'Althusser, n'existe qu'à travers le symbolique. Si on définit l'idéologie comme une *instance* ou une structure, c'est invariablement une certaine conception de l'univers symbolique qui est subsumée sous ce concept. Enfin, la sémiotique est à la limite science de la *culture* dans la mesure où toute culture est un réseau de significations socialement constituées.

Comme nous pouvons le constater, de quelque côté qu'on se tourne les définitions de l'idéologie qui ont cours en sciences sociales sont justiciables, au moins partiellement, de la sémiotique. Refuser d'articuler une théorie sociopolitique de l'idéologie à une sémiotique explicite, revient à refuser de parler pertinemment de l'idéologie tout court, puisque toutes les définitions de l'idéologie considérées utilisent une conceptualité sémiotique pour désigner leur objet.

51. Nous ne prétendons pas qu'ils soient du domaine exclusif de la sémiotique, mais simplement qu'ils y appartiennent nécessairement et donc que toute définition sur un autre terrain (psychologie cognitive, anthropologie culturelle, théorie générale des systèmes) ne saurait être parfaitement indépendante de la définition sémiotique. Toute attitude qui tenterait d'opposer les contributions de ces diverses disciplines serait contre-productive ; n'oublions pas que nous avons d'abord comme projet d'opérer une synthèse.

Dans le même sens, Jean Molino affirme dans une étude sur la théorie d'Althusser :

L'idéologie, telle qu'elle a été définie à l'origine, constitue un modèle inexact de fonctionnement du symbolique dans la société et les développements ultérieurs de la notion n'ont pas réussi à l'arracher à la problématique inféconde du reflet.⁵²

Ce serait une erreur stratégique pour les théoriciens de la sociopolitique de l'idéologie de nier la nécessité d'une théorie sémiotique des formes symboliques et d'abandonner ainsi le terrain de leur définition ou de l'investir avec une sémiotique implicite et frustrante !

La nécessité de déplacer, au moins partiellement, les études sur l'idéologie vers le terrain sémiotique nous semble donc établie. L'échec probable de toute entreprise qui s'en tiendrait aux voies traditionnelles découle de l'exiguité des cadres de problématisation antérieurs. *Ainsi une reproblématisation qui transcende les barrières de la sociopolitique, de la psycho-sociologie de la communication, et de la sémiotique nous apparaît être la voie la plus féconde d'investigation : c'est cette reproblématisation que nous qualifions de sociosémiotique.* En effet, de la même façon qu'on ne peut établir une théorie valable de l'idéologie sans recourir à la sémiotique, on ne peut ignorer les déterminations sociales et politiques du concept. On ne peut, non plus, passer sous silence les déterminations que nous regroupons sous l'analyse des formes psychosociales de l'identification, de la socialisation et de la communication idéologique. La sociosémiotique est donc une entreprise comportant trois dimensions inséparables : une dimension sociopolitique, une dimension psychosociologique et une dimension sémiotique. En outre, la sociosémiotique est déjà un champ de recherche plus ou moins constitué qui, avec un succès variable et une conscience variable de sa nature propre, a élaboré les rudiments d'une conceptualité spécifique, où l'idéologie joue un rôle central.

Si la fécondité de cette approche nouvelle ne saurait se prouver en définitive qu'à l'usage, la démonstration de la faiblesse des approches traditionnelles n'est plus à faire. Les meilleurs travaux ont plus ou moins laissé le concept à l'abandon pour se tourner vers les analyses empiriques, ou encore au profit d'autres concepts en apparence plus prometteurs comme celui de discours. Pourtant il y a derrière ce concept d'idéologie, à commencer par la conception que Marx élabore dans l'*Idéologie Allemande*, une profonde

52. *Loc. cit.*, p. 43.

intuition intellectuelle que nul autre concept n'a pu recouvrir. Ce n'est pas, de l'aveu même de ses utilisateurs ⁵³, le concept un peu redondant de « discours social » qui pourrait épuiser cette intuition, bien que ce soit un concept plus opératoire. Notre projet consiste donc à réinvestir cette intuition dans un concept d'idéologie renouvelé par la perspective sociosémiotique. De ce point de vue l'idéologie apparaît comme un artefact conceptuel, une construction de la pensée qui cherche à s'appropriier en même temps dans la matière signifiante, la valeur, le sens et le pouvoir.

Il importe cependant, avant d'aller plus loin, de synthétiser les meilleurs acquis des recherches sociopolitiques. De ce point de vue, une idéologie particulière est un système de représentations — c'est-à-dire d'idées, de croyances, d'images, de formes, etc. — de dispositions, d'attitudes et de conduites. Dans certains cas une idéologie prendra la forme accomplie d'une vision du monde. Ce système est capable de générer des discours et des comportements ayant une valeur axiologique, cognitive, interprétative, conative, agônique, mobilisatrice, stratégique et normative. Cette générativité et ce caractère symbolique nous permettent de la comparer à un code. Ce code contribue à organiser les pratiques sociales, en particulier celles qui s'insèrent dans les conflits sociaux autour d'enjeux de pouvoir spécifiques. Tout en manifestant un parti-pris envers certaines réalités, en définissant un ordre ou un idéal pour les adhérents et en cherchant par un système de diffusion et de persuasion à augmenter son influence, toute idéologie sera obligée de tenir compte et de s'adapter au champ idéologique et à la culture spécifique dans lesquels elle cherche à exercer son influence. Finalement *c'est en tant que système symbolique que l'idéologie exerce son action sur le social*. Par ailleurs, l'idéologique peut être défini comme un système sociosymbolique d'intégration, d'expression, d'organisation, de contrôle et de conflits intégrant les divers champs idéologiques dans une totalité culturelle et sociétale donnée. L'idéologique est le lieu social où se dispute la répartition des pouvoirs et s'établissent les dominances symboliques.

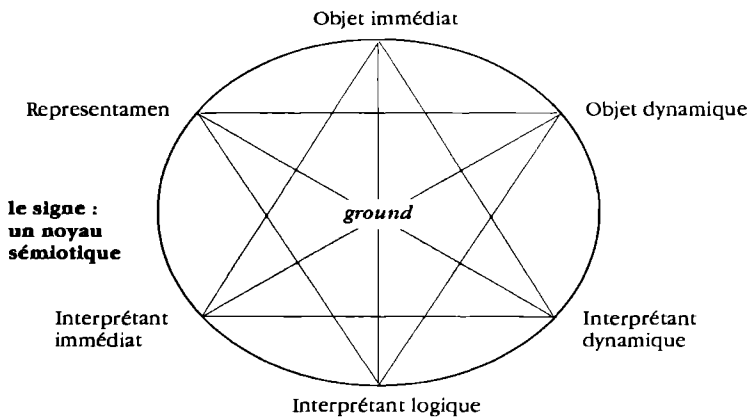
8. La sémiotique de Peirce

Dans la présente section consacrée à une interprétation peircienne de l'idéologie, nous avons regroupé nos intuitions sociosémiotiques par thèmes, en suivant une progression des

53. Voir entre autre Régine Robin, Marc Angenot, et al., « Le discours social et ses usages », *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 2, no 1, avril 1984, 179 p.

interprétants à l'habitude de pensée, et des champs d'interprétants à la constitution d'une réalité sociosymbolique.

Un signe est un processus qu'on peut représenter comme un noyau sémiotique composé des éléments suivants : un signe en tant que tel, le *représentamen*, qui est en relation avec un *objet immédiat*, c'est-à-dire une impression première suscitée par le signe, laquelle est elle-même en relation avec un *objet dynamique*, c'est-à-dire avec la pensée d'une action suscitée par le signe.⁵⁴ Ces trois premiers éléments sont en rapport avec une signification culturelle minimale, appelée le *ground* du signe (son fondement). La *sémtosis*, l'action spécifique du signe, n'engage le processus qui, pour un interprète, consiste à «faire sens» qu'en relation avec trois types *d'interprétants* : l'interprétant immédiat, l'interprétant dynamique et l'interprétant logique. Nous pouvons comprendre cette triade selon le schéma suivant : une interprétation immédiate nous renvoie à la compréhension primaire du signe, une interprétation dynamique nous renvoie à l'action qui est commandée par le signe et une interprétation logique fixe finalement le destin du signe, c'est-à-dire son mode inférentiel. Généralement l'interprétant logique est l'interprétant final du signe et doit être compris en rapport avec les processus cognitifs enclenchés par le signe. Nous pouvons représenter ce mouvement comme un noyau sémiotique, pour lequel nous proposons la schématisation suivante :



54. PEIRCE, Charles Sanders, *Collected Papers*, vol. I à VI, Ed. by Hartshorne and Weiss, Harvard Un. Press; Vol. VII and VIII Ed. by Burks Harvard Un. Press, 1931-1935 et 1958.

Un signe est un noyau de signification. Il signifie par son action sur l'esprit qui le perçoit. Il prend sa force dans le processus de la communication sociale. Son aboutissement est un interprétant final, qui emporte avec lui le sens pragmatique et contextuel du signe.

L'achèvement normal du procès d'interprétance après développement suffisant de la pensée se réalise dans l'interprétant final qui est en contact avec l'extériorité de la sémiotique en ce qu'il s'accomplit selon une habitude de pensée déterminée. L'interprétant final, ou nécessitant, est le lieu de réalisation pragmatique de la signification. Si l'interprétant final ultime dépend uniquement d'une expérience, cette expérience n'est jamais strictement subjective, en ce sens que si l'objet brut existe indépendamment de notre volonté, l'interprétance qui fait sens de l'objet — dont on ne sait avant lui absolument rien car, *stricto sensu*, il n'existe même pas — relie le signe à la communauté par les champs d'interprétants auxquels elle se « connecte ». Les règles sémiotiques qui régissent le système général des interprétants les constituent comme « réalités » spécifiques pour les interprètes.

L'interprétant final est une triade, tel que les procès sémiotiques de l'interprétant dynamique de premier type seront repris par un premier interprétant final *correspondant* à un raisonnement abductif, alors que ceux du second type seront repris par un interprétant final *correspondant* à un raisonnement inductif. Cette correspondance ne s'établit que potentiellement dans l'interprétance logique, toujours possible mais non toujours réalisée. Ce n'est donc que dans l'interprétant final ultime que la détermination de la signification au sens pragmatique, ou signifiante, se réalisera pleinement dans la possibilité formelle d'interprétances indéfinies. Cet interprétant correspond à l'inférence déductive lorsqu'il s'accomplit logiquement dans la pensée de l'interprète.

L'interprétant final ultime accomplit un certain décrochage de l'objet immédiat et dynamique (décrochage en quelque sorte de l'objet concret, bien qu'on ne doive jamais oublier que cette concrétude même est le produit d'une construction interprétante préalable). C'est en lui que se développe la possibilité de constituer des champs d'interprétants — et des systèmes sociosymboliques, dont les systèmes idéologiques sont un type particulier — et, avec la réalisation des procès de pensée déductifs, l'épuration du procès général de signifiante et d'interprétance des signes

en une axiomatique. Les habitudes logiques déductives sont en ce sens au fondement de l'autonomie opératoire ; elles sont auto-génératrices de signifiante.

Il faut insister sur cet aspect de la théorie peircienne du signe, selon lequel l'interprétante peut cesser avec les interprétants immédiats et dynamiques. La sémiotique sociale, objet *authentique* (au sens peircien) de la sociosémiotique, se clôt régulièrement sous l'effet de déterminants pragmatiques extra-logiques. Toute la symbolique rhématique et quasi-argumentale (dicente et propositionnelle), et les ancrages imaginaires qui s'y constituent, dépendent de cette simple possibilité formelle. Le symbole ne peut être efficace socialement par le *seul* fait d'accéder à la réception émotionnelle des agents sociaux ; mais ce fait participe de la sémiotique sociale.

De même que l'on ne peut distinguer radicalement la pensée des différents types de signes à travers lesquels elle s'effectue, on ne peut supposer l'existence de signes interprétants qui ne pourraient s'accomplir comme interprétants logiques. En effet, l'interprétant appartient toujours à la catégorie de tiercéité, donc à la pensée réglée, à la sphère des habitudes de pensée. Cependant toute pensée n'est pas de ce fait pensée logique, c'est-à-dire inférentielle ; même au sens de l'inférence hypothétique abductive. Chez Peirce, l'interprétant ultime est celui qui est établi par une intelligence scientifique qui, bien évidemment, fait le plus souvent défaut.

L'interprétant final qui provient directement de l'interprétant affectif est la plus répandue des formes d'interprétante en raison du caractère intuitif du mode de raisonnement abductif. En cela il préside à l'établissement de la culture générale, et de l'idéologie-en-général. Par contre, l'interprétant final qui provient de l'interprétant énergétique-dynamique procède par induction et ne peut donc être le propre que de cercles restreints de cadres, d'experts, de spécialistes : il préside à la fois à l'établissement des savoirs techniques (au sens large du *faire*) et des idéologies ésotériques à caractère pratique. Enfin la déduction est le propre de la culture scientifique et des idéologies totalisantes, constituées à la manière d'axiomatiques axiologiques.

Chaque interprétant s'inscrit et circule dans plusieurs champs d'interprétants dont la totalité forme la culture ou l'ordre du symbolique. En même temps, ces champs, dans

la mesure où ils procèdent d'une certaine systématisation, (in)forment systématiquement chaque interprétant des voies inférentielles acceptables, établissant ainsi le cadre du savoir des interprètes et renvoyant à une certaine construction de leurs expériences collatérales instauratrices des significations effectives, dynamiques ou logiques. Cependant dans de nombreux cas concrets de sémiotique *la place de l'interprétant logique reste vide*, bien qu'en définitive tout interprétant suppose au moins la réalisation implicite d'une abduction. La nature même des faits nous indique le caractère dyadique de son efficacité symbolique et, par conséquent, le caractère seulement potentiel, ou proprement dégénéré, de l'interprétant final logique. Peirce indique que la première forme de l'interprétant logique est la conjecture, et que la seconde est liée à l'accomplissement d'actions volontaires diverses dans notre monde intérieur. Mais c'est la troisième forme qui est le véritable interprétant final ultime : c'est pourquoi sa place reste vide et que cette vacuité constitue des réseaux d'inférences potentielles que nous retrouvons par exemple dans l'analyse des idéologues.

L'interprétant logique final et ultime, n'est ni l'hypothèse, ni la formule inductive, ni même la pure déduction mais bien l'*habitude établie* par le recours à chacune de ces formes d'interprétance. Car l'habitude commande toute pensée et toute énonciation. Si l'habitude est au principe des différentes voies inférentielles, elle n'est pas susceptible d'être renvoyée à une autre interprétance. La clôture du procès d'interprétance est un phénomène pragmatique impliquant toujours pour un quasi-esprit l'établissement d'une habitude de pensée. L'analyse de l'habitude est la clé de l'interprétant final puisque l'habitude de pensée est le lieu d'ancrage du sémiotique dans l'extra-sémiotique.

C'est en ce sens que nous entendons le concept d'habitude de pensée ; en particulier lorsque nous construisons l'*habitus* comme un système de schèmes déterminé par un complexe d'habitudes interprétantes. Les champs sociaux sont non seulement en rapport d'homologie structurale et dynamique avec les champs d'interprétants, ils se constituent aussi par les *habitus* sémiotiques qui forment pour les quasi-interprètes des systèmes inférentiels d'habitudes de pensée.

Les habitudes de pensée et plus encore les changements d'habitudes de pensée qui sont l'essence des procès constitutifs de l'*habitus* sémiotique procèdent par affectation et

relance dynamique de l'interprétance finale : c'est ainsi que les idéologies particulières parviennent à établir une hégémonie cognitive et symbolique sur leurs adhérents. La praxéologie des contextes sociaux définit comment un habitus déterminé conditionne les significations socialement reconnues dans un champ donné, à faire sens pour ce champ dans un rapport d'homologie de structures avec l'ensemble du champ social et avec les champs interprétants impliqués dans les contextes immédiats, conjoncturels et globaux investissant chaque situation particulière d'interaction sémiotique.

L'interprétant final complète idéalement le procès d'interprétance et l'interprétant final idéal est nécessairement un interprétant logique. C'est donc l'habitude inférentielle de pensée qui est la forme la plus pure de signification pragmatique. La signification de la signification idéologique ne pourra être établie sans établir aussi les habitudes de pensée qui président aux raisonnements qui la constituent. Si la pensée ne se rend que rarement à son terme logique, le caractère final de l'interprétant logique ne s'actualise pas toujours et, en définitive, la place de l'interprétant logique reste souvent vide : c'est-à-dire que les habitudes de pensée ne s'accomplissent le plus souvent que sous le mode implicite et non conscient. C'est ici que s'institue la possibilité d'une efficacité symbolique et idéologique immédiate ou dynamique des divers symboles sociaux et politiques : on peut alors parler d'habituatation idéologique non consciente.

L'inférence abductive ne peut pleinement rendre compte des interprétances finales émotionnelles et énergétiques. Dans les processus de rationalisation, elle sera un mode particulier et particulièrement répandu de justification *a posteriori* des perceptions et actions habituelles qui constituent l'expérience sociale pratique. C'est là où le signe enchante, devient *magique*, que l'idéologie atteint alors à son maximum d'efficacité pratique (le cas du rituel étant à cet égard exemplaire). Nous avons indiqué qu'il existe des processus mentaux qui relèvent bien de ce que Peirce appelle l'habitude, mais sans relever pour autant d'une forme ou l'autre de l'habitude inférentielle. Nous parlons d'une place vide, d'une vacuité systématique, car formellement tout signe interprétant peut recevoir une signification logique et toute signification logique appartient à une chaîne interprétante. Cette place est vide parce que pratiquement toute occurrence signique, tout sinsigne ou tout légisigne dégénéré, ne reçoit pas un tel interprétant, en particulier,

croyons-nous, lors de certains processus de sémiosis sociale à caractère idéologique où la conviction et l'adhésion spontanée sont nécessitées par l'action. C'est ici que l'analyse sémiotique prend tout son sens puisque la chaîne d'engendrement de l'interprétance s'étant arrêtée sous une forme dégénérée, ou sur une réplique imparfaite, de l'interprétant logique (de l'argument), il faut remonter à ses sources inférentielles et dépister les arguments qu'elle comporte par nécessité. Ces clôtures implicites obéissent toujours à quelque détermination de l'habitus sémiotique des sujets-agents-interprètes.

Ce qui distingue, pour les interprètes, les divers modes d'interprétance logique, ce sont les habitudes d'inférence qui y sont prévalentes. L'abduction et l'induction sont liées à l'expérience pratique, alors que la déduction a un caractère non expérientiel, ou plutôt n'est liée qu'à une expérience mentale. Ces trois formes de l'interprétant logique sont liées entre elles car l'origine de toute reconnaissance-méconnaissance se trouve dans la force formatrice de *conjectures* (abduction). L'induction est source de généralisations quasi-nomologiques. Enfin, c'est dans la déduction que les résultats des deux autres processus trouvent éventuellement leur cohésion ou leur réfutation. Dans le cas des idéologies, les « habiles logiciens » pourront toujours éviter la réfutation par habileté interprétante ; c'est *parce que* la signification est une interprétation que les idéologies peuvent être ainsi capables de récupérer les contre-faits, les contre-expériences et de produire des sens en fait antinomiques mais perçus comme parfaitement cohérents sous l'égide du « mystère ». Ne voit-on pas là le travail propre des idéologues ? Le repérage et la reconstruction des schèmes inférentiels est une tâche fondamentale de la sociosémiotique de l'idéologie.

Qu'en est-il dans ce contexte de la réalité ? Elle apparaît comme une construction interprétante relative à une certaine expérience collatérale du monde. Certes l'expérience collatérale se rapporte pour les interprètes à une corrélation du signe et de l'expérience de la réalité que le signe désigne, dénote et produit à la fois — c'est-à-dire construit — mais elle se rapporte aussi à la corrélation des interprètes entre eux par rapport au signe et à l'expérience, donc à une expérience socialisée du monde. La réalité ne saurait être extérieure aux rapports de sémiosis, à l'appréhension culturelle, sociale-symbolique de l'expérience.

Le réel est ce à quoi aboutit finalement le raisonnement scientifique, et qui est donc indépendant de nos fantaisies mais non de notre expérience pré-construite du monde. Notre conception, réaliste ou non, de la réalité implique d'une manière essentielle la notion d'une communauté de savoir, sans limite définie, capable d'accroître et de développer ses connaissances de façon significative en relation avec la richesse constructive des réseaux d'interprétants développés. D'une certaine manière la réalité n'est toujours que potentielle, alors que le réel n'est qu'une fugace impression des limites de la capacité interprétante de nos champs particuliers d'accomplissement de la sémiotique. Si c'est assurément le réel qui nous est accessible par les expériences collatérales de cette communauté sémiotique qui transcende nos individualités, ce réel n'est *immédiatement* qu'un sentiment social. La manière dont il nous affecte, le sens que nous lui attribuons, tout cela dépend de la communauté d'interprétance à laquelle nous appartenons.

De plus, l'existence sémiotique est tournée constitutivement vers l'avenir, donc elle est une existence historique. Nous tenons là un des noyaux essentiels de l'articulation sociosémiotique. Le principe dialogique est inhérent à la constitution du sens, dans le cas des lois de la logique aussi bien que des autres formes d'interprétance. Bien que ces lois ne soient ni gratuites, ni arbitraires, justement parce qu'elles ont un caractère communautaire, elles n'ont cependant pas le fondement de réalité que le réalisme naïf leur attribue généralement puisqu'elles sont de pures constructions mentales déductives. Les concepts de réalité, de vérité et de signification ne peuvent donc être soustraits des réseaux de l'interprétance sociale : cela explique les puissants effets de réel des idéologies.

La sémiotique est un processus communicationnel : ce caractère permet d'établir une jonction entre le système de communication idéologique et les clôtures idéologiques d'interprétance. On peut souligner quelques caractéristiques de la sémiotique sous son aspect communicationnel : la coïncidence des objets immédiats, la différenciation de l'objet dynamique et la mise en abîme des interprétants finaux. Ces processus sont donc certainement des mécanismes essentiels de l'efficacité symbolique des idéologies.

Conclusion

Pour définir le symbolique il faut entrer dans le champ sémiotique même, où déjà existent diverses voies d'appréhension des phénomènes idéologiques. Voies dont nous avons montré la pertinence relative et les insuffisances, avant de nous engager résolument dans une élaboration néo-peircienne qu'il reste certes à étayer plus avant. Avant de conclure, résumons notre parcours depuis le début.

Le lieu où la filière saussurienne pense l'idéologie reconduit l'idée d'une subordination instancielle : plus vis-à-vis de l'économique, mais vis-à-vis du système linguistique. Mais si l'idéologie peut s'exprimer dans la dénotation même, alors que la distinction de la dénotation et de la connotation a justement pour fonction d'exclure du système de la langue les effets produits par l'idéologie, alors la distinction de la dénotation et de la connotation perd sa raison d'être, du moins en ce qui concerne notre propos. Admettre que l'idéologie puisse s'introduire dans la dénotation, c'est perdre le dernier avantage que cette distinction conceptuelle comportait ; c'est admettre que le concept de connotation ne peut rendre compte de l'idéologie.

L'analyse de la structure de surface d'un texte, telle que conçue par l'école greimassienne, ne fait que décrire de manière très complexe ce que comprend facilement une lecture ordinaire. Le carré sémiotique prétend réduire les complexes structures de la signification discursives à des oppositions catégorielles simples, mais au mieux il ne peut avoir qu'une utilité descriptive provisoire et limitée aux formes binaires de signification. Ses défauts mécanicistes sont irréparables, puisque tout dynamisme authentique exige l'intervention d'un tiers qui ouvre sur un autre univers de signification alors que le carré ne peut rendre compte que de structures duales.

Les catégories de la connotation idéologique établies par Kerbrat-Orrechionni tracent la limite et montre la confusion de la conception connotative de l'idéologie. Des valeurs axiologiques aux connotations stylistiques, de certaines dénominations aux valeurs sémantiques des systèmes de stéréotypes collectifs, des connotations symboliques à certaines métaphores historiques : le monde de la connotation est en réalité celui des résidus de la langue expurgée. Le système purement dénotatif de la langue selon Hjelmslev est un fantasme positiviste dont même un Barthes aura été victime.

Chez Prieto, tout discours sur la connaissance de la réalité matérielle qui vise à la naturaliser, à la faire apparaître comme une conséquence nécessaire de l'objet et non de son appropriation historique est considéré comme idéologique. La connaissance idéologique se reconnaît à son caractère d'évidence. Le pouvoir symbolique qui régit la vie des groupes sociaux ne confère la légitimité qu'à certains points de vue déterminés ; ainsi la *pertinence* reconnue est un fait social. Cela est manifeste dans les phénomènes de rejet de l'innovation en matière de pertinence. Il ne peut donc pas y avoir de conception de la réalité matérielle ou de conception de la pratique humaine qui soit idéologiquement neutre. C'est le passage de la connaissance idéologique à la connaissance scientifique, historicisée, de cette connaissance et de son objet qui crée la science de l'homme. Les sciences humaines ne peuvent échapper selon lui aux forces sociales qui ont intérêt à définir la pertinence en un sens particulier, et à naturaliser cette connaissance idéologique.

Par cette position peu orthodoxe dans le contexte de la sémiologie de la communication, la question de l'idéologie se trouve déplacée et retirée du terrain sémiologique ; elle devient une question épistémologique. Prieto ne se distingue guère de la tradition qui oppose science à idéologie, à la métaphore du reflet partial, sauf sur ce point précis qu'il historicise la connaissance scientifique et fait de l'idéologie une connaissance particulière. Il rétablit la connaissance comme enjeu social mais en cela il ne se distingue pas du marxisme sinon par ce concept de champ de pertinence qui qualifie l'idéologie comme structure sémantique, mais sans plus. Ce déplacement même montre les limites de ladite «sémiologie de la communication».

Le concept de *pratique signifiante* de Kristeva rompt avec la coupure radicale établie par la tradition entre les artefacts sémiotiques et leurs contextes de production et de mise en circulation. Mais le travail de Kristeva porte souvent à confusion : les concepts, instables, se transforment au cours des analyses particulières sur le sujet, l'histoire, le langage et le texte. Elle veut déborder la sémiologie de la communication par le recours à la signification ; elle veut aller plus loin que la sémiologie même en intégrant le sujet freudien et le mouvement de l'histoire dans les déterminants de la signifiante. Elle veut élaborer une topologie transtextuelle des produits textuels. Mais son mode d'articulation synchrétique est défectueux.

Le sémiotique est rapporté aux pulsions et le symbolique aux champs catégoriels : une telle distinction relève de l'opposition entre l'imaginaire et le symbolique, mais introduit une grave confusion sur le concept du sémiotique en le rabattant sur l'imaginaire, et sur le symbolique en l'identifiant aux catégories. La psychanalyse est le véritable noyau d'ordonnement du foisonnement conceptuel kristévien et les autres disciplines lui sont subordonnées : ce qui est réductionniste.

Mais la sémanalyse conserve sa pertinence comme sémiotique en présence du sujet. Le concept de génio-texte renvoie à la genèse de la signifiante dans un sujet historicisé, en proie aux luttes sociales. Le procès de signifiante kristévien est dialectique : la plurifonctionnalité de la pratique signifiante s'y manifeste dans une surenchère de plans d'analyse, dont le moteur est l'analyse de la pulsion, laquelle s'instancie dans le sujet et ses institutions. Le mouvement des passion en *chorus* qui se forment à la traversée du sémiotique-symbolique par les pulsions, ne peut être le moteur central de la signifiante, parce que le sujet n'est pas d'abord sujet imaginaire, mais *sujet-pacte* ; synthèse du sujet psychique, de l'agent social et de l'interprète-énonciateur intersémiotique. Les pratiques signifiantes doivent être étudiées pour elles-mêmes, mais non de ce seul point de vue sémanalytique.

Certes, il existe certaines circonstances concrètes où le signe peut provoquer une disposition à réagir ou à inférer un comportement, de même les signes peuvent dénoter des objets particuliers ou s'adresser à des interprètes précis ; mais ces cas ne caractérisent pas essentiellement ni complètement le procès sémiotique. Une perspective d'individualisme méthodologique, empiriste et behaviorale, est incapable de rendre compte adéquatement de la sémiosis comme processus *abstrait* et ne peut donc servir de modèle pour la sociosémiotique.

Les discours sont des complexes de signes ; ils comportent en proportion variable différents types d'ascripteurs : signes désignateurs, appréciateurs, prescriptifs et formateurs. Mais cette approche ne satisfait pas Morris puisque ce n'est pas la quantité de certains ascripteurs qui fait la qualité d'un discours, mais la force relative de chacun d'eux et le contexte discursif. Il faut combiner l'approche ascriptive avec le point de vue de l'usage, puisque tout discours se reconnaît simultanément par son usage social et son mode de signifiante ascriptive.

Cette approche fonctionnelle est féconde du point de vue plus restreint de la sémiotique appliquée à l'analyse du discours, bien qu'elle soit très réductrice. Son intérêt véritable réside tout entier dans la thèse de la conjonction de la valeur sémantique avec la valeur sociale des discours en usage. Nous pensons que de cette conjonction peut se déduire une série d'effets de sens concurremment sémiotiques et sociaux, de telle manière que l'idéologie puisse s'interpréter comme une modalisation politique contextuelle des valeurs ascriptives du discours.

Umberto Eco conçoit l'idéologie comme vision du monde partielle et partiale et comme système de connotations sociales. De ce premier point de vue, il se rattache tout simplement à la tradition issue de Gramsci et à celle issue de Saussure, qu'il développe en spécifiant ses modes d'opérations. Une idéologie opère soit en produisant ou en empêchant les transformations connotatives, soit en permettant la sélection et la catalyse de certains codes et sous-codes communicationnels, soit en définissant un univers de mondes possibles. Une idéologie fonctionne comme un système de procédés de blocages sémantiques qui affecte la structure même des codes. Hypercodeur encyclopédique et source de décodage aberrant, l'idéologie actualise ses fonctions sociales sur le mode *méta*-axiologique. Une idéologie est aussi finalement un mode de détermination des isotopies intersémiotiques. En tant que codeur *méta*-axiologique elle établit les valeurs de vérités des définitions sémantiques de l'encyclopédie et de ses artefacts génératifs.

Eco réalise le premier la retraduction complète de la problématique de l'idéologie dans le langage propre de la sémiotique contemporaine. Mais sa conception de l'idéologie reste pour une part classique. De même que sa théorie du signe, essentiellement saussuro-hjelmsléviennne, demeure liée à la dyade si inféconde et approximative du couple dénotation-connotation. Mais, par ailleurs, il s'échappe de ce double paradigme sur quelques points : redéfinition de la théorie des codages, situation de l'idéologie par rapport à elle, considération de l'idéologie comme travail sémantique et simultanément axiologique, établissement d'une relativité des valeurs de vérités. C'est à partir de ces acquis qu'il nous faut poursuivre.

La forme incomplète, parcellaire, des synthèses qu'ont réalisées les sociologies et les sémiotiques traditionnelles a une cause qui va bien au-delà de l'habileté théorétique souvent exceptionnelle des chercheurs qui s'y sont commis.

C'est le cadre même du rapprochement qu'il faut mettre en question. Une philosophie structurale, dyadique et non processuelle, formellement limitée, ne peut servir de paradigme sémiotique unificateur. La nature des phénomènes appréhendés, comme la nature des tâches qui s'imposent, nous ont motivés à faire un mouvement vers la sémiotique peircienne.

Nous considérons l'idéologie comme une fonction sociale et symbolique d'expression et d'articulation d'un pouvoir, comme un moment « discursif » intersémiotique de l'organisation sociale et de la socialisation. L'idéologie est alors un processus par lequel le politique se marque dans la culture ; aussi bien dans l'art, dans la pensée, dans la science ou dans la vie quotidienne. Nous conservons l'essentiel de l'intuition intellectuelle qui préside au concept althussérien d'idéologie-en-général et à ceux d'hégémonie, de consentement, de philosophie spontanée et même de religion selon Gramsci. Cette réarticulation sémiotique de la problématique de l'idéologie nous incite fortement à une adhésion ferme et consistante à la théorie de Peirce pour ses qualités spécifiques : elle est dialectique, générative, pragmatiste et holistique.

Si l'idéologie est fondamentalement un produit symbolique, le problème se pose de sa description comme modalité du sémiotique. Il faut repenser toute la question de l'idéologique sous l'angle de la sémosis sociale en l'arrachant à sa subordination instancielle. Considérons plus avant quelques raisons du choix de la sémiotique peircienne.

Cette théorie est une sémiotique et non seulement une linguistique ou une théorie narrative. En effet, les études antérieures nous convainquent du caractère polymorphe des manifestations idéologiques. On ne saurait s'en tenir à l'analyse de contenu traditionnelle, puisque l'idéologie intéresse aussi les sphères de la communication non verbale. Il faut donc situer l'idéologie comme objet théorique au sein d'une sémiotique générale.

Si les effets idéologiques ont un caractère performatif, la nature essentiellement pragmatique de la sémiotique de Peirce se prêtera particulièrement à leur prise en compte. Cette prise de position à caractère pragmatique doit être élargie jusqu'à devenir une véritable praxéologie psychosociale ; analyse des dimensions de la sémosis, de l'action du signe, le modèle peircien est d'abord pragmatique et com-

municationnel avant d'être sémantique ou grammatical. Nous supposons qu'un tel cadre est propice aux interrogations sur l'efficacité idéologique.

La théorie de l'interprétance indéfinie fait de la diversité des interprétations et du dynamisme interprétant une caractéristique essentielle du signe lui-même. Or les idéologies et les systèmes de communication idéologiques comportent une relativité, une diversité et une capacité d'adaptation et de transformation que seule une processualité dialectique permet de prendre sérieusement en compte. De plus, la sémiotique de Peirce refuse résolument l'ontologie solipiste du sujet libre et conscient, maître de sa destinée et centre de ses décisions pour en faire un relai-interprète des procès abstraits d'interprétance clos pragmatiquement. Sans minimiser néanmoins l'importance fondamentale pour l'individu « brut » (comme Peirce parle du « fait brut ») du moment subjectif de la sémiosis, la sémiotique peircienne confère un primat au communautaire sur l'individuel, à la pensée sociale sur le discours intérieur, thèse que par d'autres voies Bakhtine est amené à poser au fondement de sa théorie du signe idéologique ; ainsi se prête-elle aisément à un prolongement et à une réarticulation sociosémiotique.

Toute sémiosis est un procès par lequel un ou plusieurs *representamina* sont renvoyés à un objet de pensée pré-construit dont la nature pré-construite prend la forme de l'évidence d'un *ground*, d'un fondement de signification minimale : c'est la base de l'effet de réel du signe et en même temps la marque d'appartenance primaire du signe à un champ d'interprétant commun à une communauté interprétante particulière. En dernière analyse ce procès est motivé par l'interprétant logique, structure inférentielle profonde de la signification de tout signe, par laquelle le signe se manifeste dans une habitude interprétante particulière. Ici encore le caractère social du signe se marque dans le procès dialogique et communautaire d'instauration de cette habitude. Mais l'interprétant logique n'est que potentiel, non toujours réalisé ; de fait il ne s'accomplit jamais sans passer par l'interprétant immédiat et l'interprétant dynamique. L'interprétant immédiat renvoie à une pré-construction sociale des affections positives ou négatives envers cette première déportation du représentamen vers son objet par rapport à un certain fondement. Ensuite l'interprétant dynamique renvoie plutôt à la constitution sociale de champs de pratiques déterminés par des enjeux et des habitus (au sens de Bourdieu) relayés, et au fond produits, par l'*habitus sémio-*

ttique, forme la plus fondamentale de l'habitus en général. Le premier mouvement entraîne donc une mise en relation entre un signe représentant et un objet de pensée vis-à-vis d'un *ground* socialement constitué dans divers champs d'interprétants, par rapport à des interprétants eux aussi établis en vertu d'habitudes de pensée, affectivo-cognitives, dynamiques ou logiques (axiomatiques et axiologiques) instaurées dans un rapport imaginaire et social au monde.

Enfin, nous devons insister sur l'opérateur de clôture, car l'interprétant final en tant que médiateur qui détermine l'interprétance et met fin au processus potentiellement indéfini de la sémiosis est le véritable creuset du sens. L'idéologie est alors un processus par lequel la sémiosis manifeste sa nature normative et politique, tout comme son ancrage dans une vision du monde, par la mise en opération systématique, *politiquement déterminée*, d'un opérateur de clôture applicable aux sémiosis locales. On peut identifier cette clôture par le type de raisonnement qu'elle privilégie, mais c'est là un critère secondaire puisque ce sont plutôt les symboles sur lesquels elle opère, qui ferment les procès signifiants, qui définissent le réseau phénoménal d'une idéologie. Dans chaque cas d'analyse des idéologies les procédures sont similaires et portent à identifier l'insertion clôturée d'une certaine symbolité dans la production sociale du sens. Cette analyse définit alors l'efficacité propre d'un symbole isolé au sein d'un procès sémiotique plus général. Aussi avons-nous établi que la sémiosis du signe non seulement cesse en raison du contexte pratique dans lequel elle s'effectue, mais aussi parce que l'interprétation, en quelque sorte, s'épuise dans l'habitude de pensée qui la conditionne. Lorsque cette habitude s'établit dans un rapport politique au monde, alors la clôture est *idéologiquement* déterminée.

Les cadres de problématisation sociopolitique, psychosociologique et sémiotique ne peuvent suffire à établir adéquatement les frontières théorétiques de construction d'un objet comme l'idéologie. Ainsi une reproblématisation qui transcende les barrières de ces disciplines s'est-elle imposée au cours de notre enquête. C'est le cadre de cette reproblématisation que nous qualifions de sociosémiotique ; ce choix exprimant la sélection de deux pôles conceptuels majeurs pour une élaboration synthétique : les rapports sociaux et les processus de sémiosis. Notre hypothèse fondamentale consiste à lire l'idéologie comme processus sociosémiotique.

Les autorités, groupes ou institutions, investissent le discours et s'approprient divers symboles et rituels et les autres

formes du symbolique pour les mobiliser aux fins de développement de leur pouvoir. Cet embrigadement du symbolique dans la matière sociale sous les espèces de la lutte politique, dans ses conflits, et jusqu'au moindre désaccord inter-groupe, est le signe le plus manifeste du travail de l'idéologique. Toutes les fois où des signes marquent un prestige, assoient une autorité ou organisent un pouvoir institutionnel, alors nous sommes au lieu de notre conjonction sociosémiotique.

S'il n'y a pas d'extraterritorialité du social et du symbolique, alors tous les produits sémiotiques sont justiciables d'un usage idéologique. L'idéologie ne doit pas être analysée sur le même plan que les discours juridiques, religieux, philosophiques, techniques ou scientifiques, car ces discours sont identifiables à des corpus précis, historiquement constitués : on doit plutôt la chercher dans l'ordre des phénomènes sous-jacents, celui des formations idéologiques, des idéologèmes et des règles sociales d'expression intersémiotique.

C'est pourquoi on ne peut défendre l'idée que l'idéologie soit une donnée particulière à l'époque moderne ou à une période limitée de l'histoire. En restant prudent en ce domaine difficile des origines de l'humanité et de la vie sociale, nous dirions qu'en autant qu'existent des rapports sociaux inégalitaires, hiérarchiques (quels qu'en soient les principes) et des formes symboliques d'expression alors l'idéologie se présentera comme une modulation politique de ces formes d'expression. Inversement les «signes idéologisés» manifestent pour l'observateur objectif un parti-pris sociopolitique de la part des destinataires. L'idéologie peut donc exister sous différentes formes — le mythe, la religion, le droit, la science même — qui sont susceptibles de s'articuler au pouvoir et par conséquent de produire des effets spécifiquement idéologiques. L'idéologique est alors une lecture des processus signifiants, tel que puisse apparaître cette partialité sociopolitique qui est la marque du destinataire idéologique dans ses procès d'expression/signification/communication. La sociosémiotique de l'idéologie est la théorie de cette partialité.

L'ubiquité idéologique repose sur cette possibilité formelle d'investir les produits symboliques d'une valence sociopolitique. Tous les produits signifiants sont susceptibles de recevoir une signification idéologique, parce qu'en définitive tous les produits signifiants sont aussi des produits sociaux. Comme sémosis sociale spécifique d'idéologisation des produits symboliques, la sphère idéologique non seulement manifeste, mais plus encore contribue à

produire le procès social de définition des hiérarchies politiques, donc contribue à ses luttes et constitue un de ses terrains privilégiés. Cette participation des signes aux luttes sociales prend la forme spécifique de l'accentuation thématique des artefacts sociosymboliques et celle de la constitution de chaînes d'interprétants chargées idéologiquement.

*Département de philosophie,
Cégep du Vieux Montréal / UQAM*

Jean-Jacques Rousseau et Friedrich Schiller : le théâtre sous le feu des lumières

Martin Matte

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027122ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027122ar>

[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

Matte, M. (1990). Jean-Jacques Rousseau et Friedrich Schiller : le théâtre sous le feu des lumières. *Philosophiques*, 17 (2), 101–145.
<https://doi.org/10.7202/027122ar>

Résumé de l'article

Une forme d'art comprend-elle le critère de son acceptation ou de son rejet par la société dans laquelle elle prend forme? Le public auquel une oeuvre d'art s'adresse possède-t-il la compétence de faire l'exploration qu'elle lui propose? La Lettre à d'Alembert sur les spectacles de Rousseau et la Conférence de Schiller : « Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken ? » donnent chacune réponse à ces deux questions par la caractérisation d'une manière de sentir et d'agir propre aux protagonistes du domaine esthétique. Je propose d'examiner si les principes sur lesquels l'un appuie sa condamnation de la représentation théâtrale, l'autre son apologie de l'efficacité de la scène, ont leur source et leur valeur dans l'expérience du plaisir du théâtre.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU ET FRIEDRICH SCHILLER: LE THÉÂTRE SOUS LE FEU DES LUMIÈRES

par Martin Matte

RÉSUMÉ. Une forme d'art comprend-elle le critère de son acceptation ou de son rejet par la société dans laquelle elle prend forme ? Le public auquel une œuvre d'art s'adresse possède-t-il la compétence de faire l'exploration qu'elle lui propose ? La *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* de Rousseau et la Conférence de Schiller : « *Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?* » donnent chacune réponse à ces deux questions par la caractérisation d'une manière de sentir et d'agir propre aux protagonistes du domaine esthétique. Je propose d'examiner si les principes sur lesquels l'un appuie sa condamnation de la représentation théâtrale, l'autre son apologie de l'efficace de la scène, ont leur source et leur valeur dans l'expérience du plaisir du théâtre.

ABSTRACT. Does a kind of art hold in itself the criterion of its acceptance or of its reject by the society in which it takes shape ? Is the public to whom a work of art is aimed enabled to make the exploration it suggests to him ? The *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* by Rousseau and the lecture of Schiller : « *Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?* » give each one answer to both questions by the characterisation of a way of feeling and working proper to aesthetic protagonists. I suggest to examine if the principles on which lay the reproof of the theatrical representation by Rousseau and the justification of the stage's efficacious by Schiller stem from and are worth according to the experience of theatrical enjoyment.

«La nature humaine, au fond, n'était pas meilleure ; les hommes trouvaient leur sécurité dans la facilité de se pénétrer réciproquement».

Rousseau, Premier *Discours*¹.

La discussion autour de la fonction du théâtre a été, au XVIII^e siècle, l'occasion de mettre en présence les trois acteurs maintenant manifestes de la pratique esthétique : les auteurs, les œuvres et le public. Rousseau, dans sa *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, et Schiller, dans sa conférence «Que pourrait être l'effet véritable d'une bonne scène permanente?»², me paraissent y avoir contribué d'une façon intéressante par la caractérisation d'une manière de sentir et d'agir propre aux protagonistes du domaine esthétique. Leurs réponses respectives au problème de l'acquisition par les membres d'une société de la compétence de faire l'exploration que les œuvres d'art leur proposent ou d'en jouir sont cependant diamétralement opposées. En vue d'examiner la pertinence de chacune, je me propose de discerner si les principes sur lesquels l'un et l'autre s'appuient ont leur source et leur valeur précisément dans ce qui a lieu dans l'expérience du théâtre. Outre l'histoire de la fonction de celui-ci, j'aurai recours au concept de jouissance esthétique de H.R. Jauss, pionnier de l'esthétique de la réception³, pour mettre en relief comment l'expérience esthétique n'est pas indifférente au bonheur d'une société.

Rousseau, Schiller et la question du théâtre

La réplique de Rousseau à d'Alembert au sujet du «projet d'établir un théâtre de comédie à Genève» (*L. d'A.*, p. 156), proposé au public dans l'article «Genève» du tome

1. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts* (1751), *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* (1758), édition établie et présentée par Jean Varloot, Paris, Gallimard, 1987, p. 47. Ci-après *L. d'A.*, La *Lettre* va des pages 137 à 312.

2. SCHILLER, Friedrich, *Sämtliche Werke, fünfter Band, «Erzählungen/Theoretische Schriften»*, München, Karl Hanser Verlag, 1962 : «Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet» (1802) = «Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken ?» (1785), p. 818-831. Ci-après S. Mes remerciements chaleureux vont à Christa Schebesch de Berlin pour sa vigilante révision de ma traduction. C'est sur son aide amicale que j'appuie librement mon interprétation.

3. On trouvera, en français, ce concept dans : Hans Robert JAUSS, «La jouissance esthétique», in *Poétique*, 39, septembre 1979, p. 261-274, et «Petite apologie de la jouissance esthétique», in *Pour une esthétique de la réception*, tr. fr. Claude Maillard, Paris, Gallimard, 1978, p. 123-158. L'idée d'une esthétique de la réception est expliquée dans «Esthétique de la réception et communication littéraire», in *Critique*, 413, octobre 1981, p. 1116-1130.

septième de l'*Encyclopédie*, plaide en faveur des spectacles simples et naturels sur la base d'un critère quasi juridique. Pour Rousseau, la « perfection » d'un divertissement public doit s'établir « le mieux possible selon la nature de l'homme et la constitution de la société » (*L. d'A.*, p. 279). Dans la dernière des trois parties de sa *Lettre*, il analyse la situation économico-sociale de Genève, en décrit les usages et conclut que cet établissement-là ruinerait l'équilibre social genevois. Voilà pourquoi il s'attache à démontrer que les spectacles n'ont rien d'indifférent, tant au point de vue de l'art, de la morale que de la société, ce cas d'application devant servir de règle à l'égard de toute autre société. Il n'appartient pas au théâtre de révéler les sentiments que les membres d'une société se manifestent ni les actions qu'ils entreprennent pour assurer l'autonomie de leur existence. Dans les termes de Rousseau, ce n'est pas à l'art qu'il revient d'agir sur les mœurs en changeant l'opinion publique. Au contraire, Schiller se porte à la défense des vérités propres à l'imaginaire théâtral. La scène constitue pour lui un accès privilégié aux jugements de l'histoire et il croit que les leçons de « sagesse pratique » (*S.*, p. 824) que donne « la scène la meilleure » rendent son public apte à établir les médiations recherchées par tous entre la pulsion naturelle qui tend au plaisir et l'inconditionnelle raison qui nous incite à vouloir être libre. L'institution théâtrale peut aider à soustraire l'humanité à la contraignante nécessité du besoin. « Ainsi, écrit-il, celui qui peut prouver sans nulle contradiction que le théâtre contribue à l'éducation des hommes et du peuple a décidé du rang de celui-ci parmi les premières institutions de l'État » (*S.*, p. 819). Cet idéal de formation est nécessairement relié à la plus haute et à la dernière exigence que le philosophe et le législateur d'une institution publique peuvent faire, celle « de promouvoir le bonheur général » (*id.*). Le problème de la fonction sociale de l'art est ainsi ouvert à la fois par des prescriptions sur la vie des sociétés et par des réflexions sur l'action du théâtre.

Au moment d'établir « l'état de la question », Rousseau écrit : « Tout est problème encore sur les vrais effets du théâtre » (*L. d'A.*, p. 157). Son débat avec ses contemporains porte, en effet, sur le dilemme classique de déterminer si l'art a pour fonction d'instruire ou de divertir. Comment instruire sans induire en erreur et comment divertir sans tomber dans l'abus ? Si cela est inévitable, il ne s'agit pas pour y remédier, selon Rousseau, de demander « si les spectacles sont bons ou mauvais en eux-mêmes » (*L. d'A.*, p. 159). S'ils étaient tous mauvais, il suffirait d'en « ôter la cause », au

premier chef les comédiens. À cette question trop vague, il préfère opposer le principe que «les spectacles sont faits pour le peuple» (*id.*). Ce n'est que par leurs effets sur les hommes de tel temps ou de tel pays qu'on peut déterminer leurs qualités artistiques et chercher ce qui est moralement bon pour ceux-ci. Deux choses me semblent motiver ce relativisme pratique. La première veut découvrir les origines des spectacles dans leur destination, la seconde faire de cette destination le critère pour décider de la nécessité ou non d'interdire le théâtre, son institution. Rousseau a raison de dénoncer comme purement formelle la recherche de la fonction de l'art dominée par l'idée de la perfection du spectacle théâtral, mais sa dénonciation résulte par ailleurs en une subordination du jeu théâtral à sa réussite extra-esthétique. En effet, le même critère, celui de la transparence et de l'immédiateté, doit être applicable en politique, en morale et en esthétique. Rousseau ne connaît de société heureuse que celle qui se constitue d'après la nature des hommes et de leurs occupations. «L'état d'homme, écrit-il, a ses plaisirs, qui dérivent de sa nature, et naissent de ses travaux; et ces plaisirs, d'autant plus doux que celui qui les goûte a l'âme plus saine, rendent quiconque en sait jouir peu sensible à tous les autres» (*L. d'A.*, p. 158). L'unique prescription, qui sert de critère de détermination de la nature de ces plaisirs, est de laisser «un peuple se délasser de ses travaux quand et comme il lui plaît» (*L. d'A.*, p. 212). C'est pourquoi sa *Lettre* se termine avec la proposition du modèle des fêtes républicaines. Le divertissement théâtral paraît n'avoir pas d'autre légitimité que celle qu'une organisation librement consentie de la vie civile lui accorde.

C'est à bon droit que Schiller critique toute doctrine qui, dénonçant les effets du théâtre sur la société comme illusoires, dénie à celui-ci tout mérite artistique. Des affirmations qu'on a faites jusqu'à lui concernant le théâtre, y compris celles de Rousseau, bien que toutes soient «incontestablement vraies», aucune, écrit-il, «ne touche la scène» (*S.*, p. 820-821). Cette ambivalence de Schiller se reflète dans la double fonction qu'il attribue à «la scène la meilleure» (*S.*, p. 828). Avant tout, il appelle à reconnaître qu'elle se situe hors de ce monde d'où peuvent être émises ces lois qui l'interdisent. Son action est indépendante de ces jugements qui se contredisent les uns les autres. «La juridiction de la scène, écrit-il, dans une formule fondatrice, commence là où les lois de ce monde prennent fin» (*S.*, p. 823). En identifiant la scène à un «redoutable tribunal», il autonomise l'art du théâtre et confère l'impunité à ceux qui le

pratiquent, auteurs, comédiens et spectateurs, au moment où tous sont réunis pour la présentation d'une œuvre scénique. Le problème de Schiller est de prouver la nécessité de cette autonomie. Pour sauvegarder l'indépendance de la scène, il faut attribuer une certaine permanence à ses effets⁴. La présence de la scène dans la cité ne peut être légitime que si ce qu'on y présente, s'y rendant publiquement accessible, acquiert une portée universelle. Schiller ne répond pas ainsi seulement au pragmatisme de Rousseau sur les divertissements théâtraux, il ouvre la question de la représentation sur la scène des voies par lesquelles une société se rend socialement responsable du bonheur de tous. L'efficacité qu'il octroie à la scène, il me semble cependant la gagner aux dépens du public du théâtre, sinon par la constitution de son propre public. Les spectateurs du théâtre moderne sont, en fait, réduits, devant la scène, à la passivité, alors qu'ils sont invités, au nom de la transcendance morale, à l'action dans la vie civile. C'est presque malgré eux que les spectateurs du siècle des « Lumières » se sont refusés à devenir un public de métier, « policé », « attentif, calme et réfléchi »⁵. Ils ont semblé préférer se divertir au théâtre comme ailleurs, plutôt que d'éprouver la tension morale entre le monde enchanté de la scène et la forme de vie dominante⁶.

À première vue, Rousseau et Schiller ont à faire avec la double appartenance du sentiment à la réceptivité et à la spontanéité. Ils ne se posent pas encore le problème, que la troisième *Critique* de Kant héritera des difficultés de l'esthétique du XVIII^e siècle, dans les termes d'un statut intermédiaire du jugement entre sensibilité et raison, désir et conscience, contingence et nécessité, nature et liberté.

4. KOSELLECK, Reinhart, (*Le Règne de la critique*, Paris, Minuit, 1979) explique la formule de Schiller comme le moyen d'accorder à tout le domaine social la liberté déjà conquise dans la « République des Lettres » : la scène met en contact les lois existantes avec la nouvelle juridiction théâtrale « agissant au nom du sentiment humain », p. 83 ssq.

5. KREBS, Roland, « Le théâtre de l'*Aufklärung*. Un théâtre à la recherche de son public », in *Recherches nouvelles sur l'Aufklärung*, Actes du 18^e Congrès de l'Association des Germanistes de l'Enseignement supérieur, Reims 27-28 avril 1985, publiés par Roland Krebs, Reims, Presses Universitaires de Reims, 1987, p. 5-23.

6. GADAMER, H.-G., « Über die Festlichkeit des Theaters », in *Kleine Schriften II, Interpretationen*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, p. 170-178. Traduction anglaise : « The festive character of theater », in H.-G. Gadamer, *The Relevance of Beautiful and other essays*, éd. par Bernard Bernasconi, tr. Nicolas Walker, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 57-65. Ce texte reprend celui de la conférence prononcée en 1954 pour la commémoration du 175^e anniversaire de la fondation du théâtre national Schiller à Mannheim. J'y puise mes considérations sur l'histoire de la fonction du théâtre.

Tablant sur l'affinité des goûts et des mœurs, Rousseau dénie « au théâtre le pouvoir de changer des sentiments [et] des mœurs qu'il ne peut que suivre et embellir » (*L. d'A.*, p. 161). Au contraire, misant sur sa situation intermédiaire entre sensualité et intelligence, Schiller établit que, seul, « le sens esthétique ou encore le sentiment pour le beau » provoque « ces résultats » (*S.*, p. 821), qu'un monde transformé par la distinction des fonctions humaines et des sphères d'activité attend. L'« état d'homme » et l'institution sociale entrent en lutte sur le terrain de l'esthétique. Chez Schiller, le « sens esthétique » a, entre le manque et l'excès, une fonction inverse à celle que remplit l'action pour l'instinct d'activité. Son grand art est d'harmoniser les « tendances extrêmes et contraires » et de ménager « un passage réciproque d'une disposition à l'autre » (*id.*). Mais, pour Rousseau, c'est « une vérité de pratique importante à tout un peuple » (*L. d'A.*, p. 143), qui doit permettre de décider ce qui convient à un peuple dans ce qui détermine sa vie. Son opposition au projet voltairien, rationaliste, d'implanter un théâtre à Genève est de part en part animée du désir, non de plaire aux Genevois, mais de tenir compte de leur cas particulier et de leur rendre justice⁷.

La découverte de la puissance du « sentiment », selon l'interprétation d'ensemble de la pensée de Rousseau par Cassirer, sert de principe à deux orientations différentes⁸. La première commande une attitude d'abandon à la nature, qui doit permettre d'en comprendre sans intermédiaire toute la plénitude et d'en jouir ; l'autre en commande une de vouloir spontané du droit, ce vouloir originant de la conscience de la liberté, elle-même indissociable de l'idée du droit. Rousseau exclut ainsi le sentiment tout court comme fondement de la morale au profit de la loi, parce que l'accès aux vérités du domaine pratique exige seulement l'autonomie de la conscience, comme le vicaire savoyard le professe⁹. Le sentiment esthétique représente-t-il une troisième orientation, commandant une attitude mi-active mi-passive ? Si elle doit exister, Rousseau ne croit pas qu'elle passe par le détour de la scène. Tout peuple doit baigner

7. Il était évident, même pour Rousseau, qu'établi dans les environs de Genève Voltaire était l'instigateur le plus prochain de la proposition de d'Alembert, qui l'y avait visité en 1755 lors de son séjour en Suisse. Cf. Margaret M. MOFFAT, *Rousseau et la querelle du théâtre au XVIII^e siècle*, Paris, 1930, Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 62.

8. CASSIRER, Ernst, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, tr. fr. Marc B. de Launay, coll. Textes du XX^e siècle, Paris, Hachette, 1987, p. 94 ssq.

9. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile*, Livre quatrième, « Profession de foi du vicaire Savoyard », Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 345 ssq. Ici, p. 376-377-378.

dans une véritable immédiateté, celle dans laquelle se révèle à chacun le sentiment de ce qu'il est et où chacun prend connaissance de la loi d'autonomie qui régit sa conduite¹⁰. Si l'art engendre un sentiment ou s'il est engendré dans un sentiment, celui-ci doit toujours demeurer subordonné à la moralité. Rousseau n'affirme rien d'autre, en écrivant : « C'est du beau moral qu'il est ici question. Quoiqu'en disent les philosophes, cet amour est inné dans l'homme, et sert de principe à la conscience » (*L. d'A.*, p. 167, note). Cette subordination témoigne de la difficulté de vouloir appliquer au domaine esthétique le principe d'immédiateté qui prévaut dans le domaine éthique¹¹. Le théâtre et l'assemblée générale commandent deux attitudes bien distinctes de représentation. L'un et l'autre ne se laissent pas confondre sans dissonance dans le registre affectif du monde de la vie. La communauté affective de ceux qui s'abandonnent à la fête, dont Rousseau prévoit l'organisation pour eux, est en concurrence, je crois, avec la fusion des volontés de ceux qui, formés sous le modèle du *Contrat social*, s'assemblent pour délibérer¹².

À l'inverse, résolvant par la recomposition de la « poétique » de la scène le paradoxe d'une passion active, Schiller affirme la légitimité du sentiment esthétique qu'une institution publique a moralisé. La conclusion qui, selon Koselleck, se dégage de sa réponse à ce que l'on peut attendre du théâtre considéré comme institution morale est « que le théâtre doit ménager chez les hommes une place pour le sentiment d'être un homme »¹³. Par la mise en correspondance de la science et du désir, Schiller ouvre la voie d'exploration de l'imaginaire humain et de ses modes de production, persuadé que les « tableaux présentés sur la scène se confondent à la fin avec la morale de l'homme ordinaire et déterminent son sentiment en des cas particuliers » (*S.*, p. 823). Mais là où la transparence de la vision et de la sensation, selon l'interprétation de la solution de Rousseau par Jauss, n'est pas ce qui suffit à fonder l'« obli-

10. CASSIRER, *op. cit.*, p. 102.

11. C'est à juste titre que Philip KNEE, dans son article « Agir sur les cœurs : spectacle et duplicité chez Rousseau », in *Philosophiques*, XIV, 2, automne 1987, p. 299-329, mentionne comment Rousseau récupère politiquement le modèle de la fête, p. 314-315. Cet article analyse le prestige du paraître théâtral. J'y renvoie le lecteur pour cet aspect de la question des spectacles qui ne me retiendra pas ici.

12. Cf. STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau, La transparence et l'obstacle*, suivi de « Sept études sur Rousseau », Paris, Gallimard, 1971, p. 120 : « L'exaltation de la fête collective a la même structure que la volonté générale du *Contrat social* ».

13. KOSELLECK, *op. cit.*, p. 83.

gation de l'homme envers lui-même»¹⁴, un idéal de formation suffit-il? Entre le droit et la sensibilité, quel art prévaut¹⁵? Faut-il rationaliser le sentiment ou, au contraire, rendre la raison sensible? Avant que Kant ne publie sa *Critique du jugement*, qui situe les jugements esthétique et téléologique avec le jugement entre entendement et raison, c'est-à-dire entre théorie et pratique, le texte de Rousseau ne pouvait se prévaloir d'une position transcendantale, dont celui de Schiller se prémunissait. La conciliation des législations du cœur de l'homme et de son esprit demeurerait en quelque sorte dans une zone d'ombre précritique. Le débat que je tente d'établir entre eux engage déjà la mise en cause

14. Je me réfère ici au chapitre : « La Nouvelle Héloïse de Rousseau et le Werther de Goethe à l'intérieur du changement d'horizon entre le siècle des Lumières et l'Idéalisme allemand », qui se trouve aux pages 276-354 de l'ouvrage de H.R. JAUSS, *Pour une herméneutique littéraire*, tr. fr. Maurice Jacob, choix d'études publiées dans *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Francfort-sur-le-Main, Éditions Suhrkamp, 1982 ; Paris, Gallimard, 1988. Ici, p. 307.

15. La lecture que donnent Cassirer (*op. cit.*, p. 35), Starobinsky (*op. cit.*, p. 47-48) et même Jauss (*op. cit.*, p. 307-308), de l'interprétation de Rousseau par Kant dans ses « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine », (E. KANT, *La philosophie de l'histoire*, tr. fr. S. Piobetta, coll. Médiations, Paris, Denoël, 1947, p. 110-128) (« *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* », Ak, Bd 8), me semble se livrer à un rapprochement un peu rapide de l'art et de l'institution juridique. Alors que Kant résout le dilemme de Rousseau, cherchant « comment la civilisation doit progresser pour développer les dispositions de l'humanité en tant qu'espèce morale », en affirmant que la contradiction entre ces dispositions et les progrès de la culture s'efface au moment où « l'art, atteignant sa perfection » devient « de nouveau nature », je ferai deux objections à ce rapprochement. Pour Kant, le mot « art » signifie ici technique, c'est-à-dire des règles qui, reposant sur des concepts, comptent comme des corollaires de la philosophie théorique (cf. E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, tr. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1984, Introduction, I, p. 22). L'art, en tant que production selon des règles qui ne peuvent être déterminées conceptuellement, n'est donc pas cet art que Kant appelle « droit civil » et qui permet à la culture de redevenir nature, même en comprenant art et nature au sens général de production d'après des règles. Seconde objection, chez Kant, le beau est destiné à symboliser le bien. Alors, comment pourrait-il être cet art qui conjecturalement consiste à donner une conformité extérieure, celle de la loi universelle, à la liberté de chaque homme, s'il n'est que dans un rapport d'analogie avec cette idée de liberté qui est la seule à avoir des manifestations réelles, selon la *Critique de la raison pure* ? Même un idéal de formation doit posséder quelque force de conviction, qui ne peut reposer ni sur l'art politique ni sur la création artistique. Par ailleurs, pour Kant, c'est la décence qui est le « fondement réel de toute vraie sociabilité » (Kant, « Conjectures », p. 115). Ce penchant « provoque chez autrui de la considération à notre égard pour nos bonnes manières (en masquant ce qui pourrait inciter au mépris) » (*id.*). C'est donc un sentiment lié à une valeur, estime ou mépris, qui préside au souci de l'apparence, que Rousseau condamne évidemment, et non le « sentiment esthétique », d'où « peut surgir », selon Jauss (p. 308), le « sentiment moral ». Pour expliquer comment la raison commande au plaisir esthétique comme elle rend légitime le désir et que l'entendement ordonne l'expérience d'une œuvre d'art comme il légalise la connaissance, il fallait que Kant pose, dans la *Critique du jugement*, la question de la légitimité de l'imagination, cette faculté dont l'art se cache derrière tout sentiment, mais art que Kant incorpore dans tout jugement. Le problème que renouvelle Jauss est donc au mieux celui de la finalité de l'expérience esthétique, plutôt que celui de son origine. Sa réponse est celle de la polyfonctionnalité.

du projet des «Lumières» d'autonomiser le domaine esthétique, dont Kant consacre les apories dans la «Dialectique du jugement esthétique». Nul ne peut déterminer ce qui doit me plaire personnellement, mais tous seront d'accord pour me laisser faire valoir mon sentiment comme étant le leur aussi, car rien d'autre ne nous oblige que cet accord¹⁶. C'est cette prétention même qui fera toujours litige, le problème de l'efficience d'une certaine liberté, lequel se retrouve dans la position de Jauss. Rousseau, par le contraste de la vie genevoise aux illusions du théâtre, et Schiller, par l'efficience d'une scène permanente au sein d'une société dominée par le changement constant de ses conditions de vie, témoignent ainsi, et certes de façon antithétique, de la situation antagonique de la jouissance esthétique. L'esthétique de la réception, en invitant à lire l'«histoire de la littérature et des Beaux-Arts [comme] l'histoire de la servitude et de l'insubordination foncière de l'expérience esthétique»¹⁷, revient elle-même aux sources de la question de la normativité de l'expérience esthétique.

«L'attitude de jouissance esthétique dont l'art implique la possibilité et qu'il provoque, soutient H.R. Jauss, est le fondement même de l'expérience esthétique»¹⁸. La défense du plaisir en art s'élève contre la suspicion dont il a été l'objet, art et philosophie s'accordant difficilement depuis la troisième *Critique* de Kant sur les potentialités de l'expérience esthétique¹⁹. Celui qui jouit d'une œuvre d'art ou d'un spectacle apparaît floué par le désir, son expérience est sans portée pratique et n'a pas de valeur cognitive. Sa jouissance paraît faire éclater le cadre normatif dans laquelle elle inscrit sa «négativité», alors même que son attitude envers les œuvres est dominée par leur caractère «affirmatif» tout-puissant. Conduite à renouveler la question de la «praxis esthétique», qui en tant qu'activité productive, réceptive et communicative a été à la base de tout art²⁰, l'esthétique de la réception se base entre autres sur la présupposition suivante. Selon la position de Jauss, que je

16. KANT, E., *Critique de la faculté de juger*, #57, p. 163-169.

17. JAUSS, «Esthétique de la réception et communication littéraire», *loc. cit.*, p. 1127.

18. JAUSS, «Petite apologie de la jouissance esthétique», *op. cit.*, p. 125.

19. Aperçue d'abord comme une limite à la rationalité, les *a priori* de l'activité esthétique ne peuvent pour Kant être circonscrits qu'«une fois qu'a été cernée la rationalité du pratique et du cognitif». Cf. Jean GRONDIN, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Paris, Vrin, 1989, p. 106. En contrepartie, il me semble que le «plaisir désintéressé» de la *Critique du jugement* posera une limite à la sensibilité, dont toute théorie de l'art aura du mal à se départir.

20. JAUSS, H.R., *Préface de Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*, tr. Michael Shaw, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, p. xxvii.

retiens ici, l'« expérience première d'une œuvre d'art a lieu dans l'orientation vers son effet esthétique, dans une compréhension qui est plaisir, et un plaisir qui est cognitif »²¹. Du simple point de vue pratique, quand l'expérience esthétique acquiert-elle une fonction créatrice de normes ? Autrement dit, l'attitude ou l'expérience esthétique est-elle par elle-même capable d'acquérir une signification pour l'action pratique ? Jauss affirme qu'elle le peut de façon médiate, l'art étant produit et reçu dans la liberté²². Il faudra le débat entre Rousseau et Schiller pour dessiner les voies d'élucidation de ce problème. Je n'utiliserai cette conception de la jouissance esthétique que dans un sens restreint. Il s'agit de comprendre le jeu théâtral selon l'articulation de trois moments : produire, recevoir et communiquer, autour de cette jouissance afin de différencier, dans l'interdit du théâtre et l'apologie de la scène, de quelle manière leur demeure reliée la prétention permanente de l'expérience esthétique à la jouissance. Pour comprendre la compétence que nous propose la scène de transformer ce qu'elle présente à notre exploration en « sources de bonheur » comme le veut Schiller (S., p. 821), il faut saisir d'abord pourquoi Rousseau ne peut séparer l'efficiencia du beau esthétique de celle du beau moral.

Ainsi la manière de l'un et de l'autre de lier politique, morale et esthétique me conduit à axer mon examen des principes que je viens d'exposer autour de deux questions. D'abord, peut-on considérer le théâtre comme une instance de représentation où seraient révélées les voies par lesquelles une société délibère en vue de se donner des institutions ? C'est en quelque sorte la question que Schiller adresse à Rousseau, cherchant à faire valoir contre les talents du législateur du *Contrat Social* les capacités de médiation de la scène dans le monde de la vie. Ensuite, la mise en œuvre des effets propres à cette instance relève-t-elle de la jouissance esthétique ? Cette question posée à Schiller, que mon recours à la conception de Jauss me permet de prêter à Rousseau, vise à repérer un moyen de convertir, au bénéfice de l'authenticité de ses plaisirs, l'incapacité présumée par Rousseau lui-même d'une société à voir le bien. À la recherche de la manière dont les œuvres d'art attirent et retiennent leur public ou sont rejetées par lui, la perspective jaussienne d'une interaction entre une scène et son public, entre la manière d'agir d'une œuvre d'art et celle de la

21. JAUSS, *idem*, p. xxix.

22. JAUSS, *idem*, p. xxxix-xl. Voir aussi pour cette médiation, la « Réponse à Claude Piché » de Jauss, in *Texte*, 3, 1984, p. 193-201.

recevoir, permettra, je l'espère, de discerner pourquoi cette conversion relève toujours d'une règle que l'œuvre d'art écrit dans sa réception même. C'est la fonction de l'art de se soustraire à toute hétéronomie, ce qu'illustre l'histoire de la fonction du théâtre.

I. La Lettre à d'Alembert sur les spectacles

1) L'article «Genève» du point de vue de Rousseau

D'Alembert proposait à Genève, cette «petite république» encore au seuil des «Lumières», d'établir un théâtre en ses murs comme c'était partout la tendance générale²³. La promulgation de «lois sévères et bien exécutées sur la conduite des comédiens» permettrait à celle-ci d'avoir à la fois «des spectacles et des mœurs» et de jouir de l'avantage des uns et des autres²⁴. La «réforme» de l'Europe est accessible à ceux qui veulent propager les «lumières» nouvelles²⁵. En effet, selon l'encyclopédiste, Genève ne désapprouve pas les spectacles en eux-mêmes, elle craint plutôt «le goût de parure, de dissipation et de libertinage que les troupes de comédiens répandent parmi la jeunesse»²⁶. Mais pour Rousseau, la proposition de d'Alembert ne résout rien à la question de la civilisation et de ses maux. Genève n'étant pas encore atteinte par la dissolution de la «vérité des rapports humains»²⁷, il y va de sa protection. Allant même au devant des intentions de Rousseau, Genève répondit aux Encyclopédistes par la voie de ses autorités spirituelles. L'avis des pasteurs y ayant force de loi, elle n'accueillit ni troupe de théâtre ni théâtre en ses murs²⁸.

Plaidant contre l'esprit général du siècle, Rousseau établit aux premières pages de sa *Lettre* une exigence dont la portée est décisive pour l'examen de ma première question. «Quand un homme ne peut croire ce qu'il trouve absurde, écrit-il, ce n'est pas sa faute, c'est celle de sa raison» (*L. d'A.*, p. 152). La raison, doit-on comprendre, a des bornes. Quelle

23. D'Alembert, Jean Le Rond, Article «Genève», in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome septième, Paris, Briasson, David l'ainé, Le Breton, Durand, 1757, p. 573-578 de l'édition de 1963. Le paragraphe sur le théâtre correspond à un huitième de tout l'article, p. 576-577.

24. *Idem*, p. 576.

25. *Idem*, p. 577.

26. *Idem*.

27. STAROBINSKI, Jean, *Le Remède dans le mal, Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1988, p. 168.

28. Cf. *Genève, d'Alembert, Rousseau*, p. 354-355 de la présentation de Varloot.

base alors est, aux yeux des hommes, la plus solide pour établir des institutions? Est-ce affaire de raison ou de sentiment? Rousseau affirme que la «raison humaine n'a pas de mesure commune bien déterminée, et qu'il est injuste à tout homme de donner la sienne pour règle à celle des autres» (*L. d'A.*, p. 152, note). Il y a des principes communs, une évidence commune, mais chacun a sa propre raison qui le détermine. Il ne s'ensuit pas cependant que le sentiment de cette autonomie mène au scepticisme. Le sens du mot sentiment provient ici de l'identification, que fait Rousseau dans l'*Émile*, du sentiment et de l'acte de la conscience : «Les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments»²⁹. Cette identification, Cassirer la considère comme le dernier mot de la doctrine du sentiment de Rousseau. Citoyen de deux mondes, du bonheur humain et de l'inconditionnelle loi, le sentiment «englobe l'activité pure du jugement, de l'évaluation et de la prise de position»³⁰. Exclu pour sa passivité du fondement de la morale, le sentiment quelque'il soit n'en doit pas moins être protégé contre les préjugés et l'arbitraire des dogmatismes.

En découvrant la naturalité active du sentiment et en l'opposant à la distanciation de «l'état de réflexion» comme à «un état contre nature»³¹, Rousseau répond aux visées de l'encyclopédiste par le paradoxe. La supériorité de la conscience morale sur une raison hypertrophiée, voire déhumanisée, est possible à la condition que raison et sentiment collaborent aux institutions de la liberté, jusqu'à ce que leurs deux activités s'identifient dans la conscience. Juridiquement, le projet des «Lumières» est trop ambitieux pour faire droit à la particularité d'un peuple libre de ses occupations et de ses plaisirs. Pour décider de l'efficience d'une fonction esthétique dans la vie des hommes, il importe d'écarter d'abord les obstacles qui bloquent l'accès aux vérités pratiques qui les concernent. Le théâtre, public, permanent, ne peut, selon Rousseau, leur donner accès à la même immédiateté que celle que procure la conscience individuelle³².

29. ROUSSEAU, *Émile*, p. 377.

30. CASSIRER, *op. cit.*, p. 102.

31. ROUSSEAU, J.-J., «De l'inégalité parmi les hommes», in *Du contrat social, Discours sur les sciences et les arts, Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, U.G.E. (coll. 10/18), 1963, p. 261. Ci-après CS.

32. Comme il suffit de le faire pour saisir «dans toute sa clarté et dans la certitude immédiatement convaincante qui lui est propre» ce que Cassirer appelle l'«intuition» des vrais principes du domaine éthique, *op. cit.*, p. 96.

Luttant contre toute dissociation, Rousseau cherche les moyens de fondre dans la vie collective l'exigence de cet accès, garant de la propre préservation de toute communauté. En formulant les questions laissées en plan par d'Alembert : si les spectacles « peuvent s'allier avec les mœurs, si l'austérité républicaine les peut comporter, s'il faut les souffrir dans une petite ville » (*L. d'A.*, p. 157), il indique déjà la portée qu'il donne à l'impératif du sentiment. Sa *Lettre* de 1758 vient donner une nouvelle assise à « l'antinomie entre le bien moral et la civilisation sur laquelle il base sa doctrine des arts », selon M. Moffat³³. En écartant les arguments tout faits des polémiques de son siècle sur l'art et la moralité publique, elle évite de répéter la critique des deux *Discours*. Avec le mûrissement de la *Nouvelle Héloïse*, publiée en 1761 mais achevée la même année, le résultat de la critique de la civilisation se trouve transposé dans la nouvelle sensibilité intérieure chargée de s'imposer contre le goût régnant. Avec les souvenirs de sa jeunesse genevoise : l'idée de la communauté des Montagnons, l'image de la fête à Saint-Gervais, Rousseau esquisse la nouvelle expérience de l'« homme sensible », qui, selon l'interprétation de Jauss, « promet de faire retrouver le naturel perdu dans un sentiment de soi autonome »³⁴. La liberté de la conscience est-elle conciliable avec la réalité des désirs et des besoins des hommes ? En effet, Rousseau écrit : « Je n'aime point qu'on ait besoin d'attacher incessamment son cœur sur la scène, comme s'il était mal à son aise au-dedans de nous » (*L. d'A.*, p. 158). Je crois possible de voir dans cet aveu le leitmotiv profond de sa *Lettre*. Il lui reste à montrer comment l'accord du sentiment personnel et du droit public est réalisable.

Mais Rousseau demeure l'auteur de *Narcisse*, sa pièce. Soupçonné d'auto-contradiction par ses contemporains, la solution qu'il préconisait dans la Préface de *Narcisse* (*L. d'A.*, p. 133), a encore du prix à ses yeux. C'est la métaphore du remède dans le mal, laquelle, écrit Starobinski, « assimile le changement social au déclin et aux atteintes que subit un corps vivant »³⁵. Mais qui connaît mieux les « hommes tels qu'ils sont », du thérapeute ou du législateur ? Avec l'« indifférence » des spectacles, Rousseau m'apparaît jouer avec ses propres interdits. La solution homéopathique de la Préface visait à prévenir une plus grande corruption, partout où elle existe, en procurant à ceux dont ce sont les plaisirs ces

33. MOFFAT, M., *op. cit.*, p. 65.

34. JAUSS, *Pour une herméneutique littéraire*, p. 294.

35. STAROBINSKI, *Le Remède dans le mal*, p. 174.

plaisirs mêmes comme ils sont. La considération du cas particulier que représente Genève détermine, en fait, dans sa *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, le registre des oppositions aux effets du théâtre. Une dénonciation péremptoire du « simulacre public » de vertu que laissent les mêmes causes qui ont détruite celle-ci ne suffit plus. Il faut à Rousseau un « critère qui authentifie la civilisation »³⁶.

2) Moyens d'assurer l'authenticité des plaisirs

Le théâtre moderne, en gagnant sur les autorités séculaires son autonomie, s'était arrogé la prétention millénaire à être un moyen public de jugement moral. Telle était son arrogance, selon Jauss³⁷. Pour Rousseau, cette prétention est sans fondement et son caractère illusoire rend caduque l'opinion courante qui veut que le théâtre, si plaisant qu'il paraisse, soit une « école de mœurs »³⁸. Il est vain de vouloir rapprocher l'illusion de la réalité en demandant, comme le fera Diderot, que les personnages du drame bourgeois soient des bourgeois³⁹. La question du théâtre doit plutôt porter sur l'originalité du droit de présenter des pièces dans un lieu public permanent.

a) L'« indifférence » des spectacles

Il est évident que Rousseau n'admettra jamais qu'on puisse, pour régler la question des effets des représentations théâtrales, avoir recours à des lois régissant la conduite des comédiens. Les comédiens sont au service de la comédie, affirme-t-il, et le seul but des auteurs est de plaire. Rousseau sait bien que « le jeu du comédien (...) ne prétend pas qu'on le prenne en effet pour la personne qu'il représente » (*L. d'A.*, p. 239). Mais défendre aux comédiens d'exercer leur profession, ce n'est pas leur interdire de défendre leur rôle. Les effets de la comédie n'en auraient pas moins lieu, nonobstant les leçons de mœurs qu'on prodiguerait aux comédiens. Comédiens et comédiennes sont invités sans plus à abandonner leur métier qui fait bon commerce de la tromperie. Pour Rousseau, il n'y a que « trois

36. *Idem*, p. 19. Starobinski y analyse les variantes du mot.

37. JAUSS, *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*, p. 39.

38. D'ALEMBERT, « Lettre à Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève », (*L. d'A.*, p. 361), réplique que ce qui règle le jugement du public, « c'est uniquement le degré de plaisir ou de lumière qu'on lui a donné ».

39. Le théâtre dramatique, selon Diderot, doit peindre des conditions sociales plus que des caractères. Il faut mettre en scène des personnages du même milieu bourgeois que la majorité des spectateurs. Cf. Robert NIKLAUS, « Diderot et Rousseau. Pour ou contre le théâtre », in *Diderot Studies*, IV, 1963, p. 175.

sortes d'instruments, à l'aide desquels on puisse agir sur les mœurs d'un peuple ; savoir, la force des lois ; l'empire de l'opinion, et l'attrait du plaisir» (*L. d'A.*, p. 165). Et d'emblée, il a exclu le théâtre, parce que, à l'évidence, il « n'y a que la raison qui ne soit bonne à rien sur la scène » (*L. d'A.*, p. 161). Comment, en effet, prendre plaisir à considérer les actions d'un homme raisonnable ? Corollaire de cette exclusion, l'action des trois instruments présumés est nulle sur le théâtre lui-même. La contrainte des lois ferait du divertissement théâtral une peine et non un amusement. Quant à l'opinion, au lieu d'en imposer une au public, le théâtre la reçoit plutôt de lui. Enfin, le plaisir du théâtre n'a pas d'autre attrait que de nous y ramener (*L. d'A.*, p. 165-166).

Le choix de ces trois sortes d'instruments dirigera mon examen de la différence sur laquelle Rousseau invite à statuer (*L. d'A.*, p. 220). Les principes généraux de son interdit du théâtre me semblent en effet gouvernés par l'office bien particulier qu'il assigne au législateur dans *Du contrat social*. Il vient d'établir sur l'exemple de la communauté isolée des Montagnons la nocivité des spectacles, prouvant que, même s'ils n'étaient pas mauvais en eux-mêmes, « on aurait toujours à chercher s'ils ne le deviendraient pas à l'égard du peuple auquel on les destine » (*id.*). La différence entre les villes, grandes et petites, lui fait demander si les spectacles, mauvais pour un peuple bon, bons pour un peuple mauvais, ne pourraient pas « rester indifférents à tous ». La métaphore du remède dans le mal est vite épuisée si le mal ne fournit plus de remède. Une société a moins besoin d'un thérapeute que d'un législateur. Le laisser-aller ou le laisser faire dans le domaine esthétique n'est-il pas lui-même préférable à l'action politique telle qu'elle a cours ? Le moyen de resserrer les liens entre les hommes ne sera pas « l'intérêt personnel », qui les met plutôt « dans une dépendance mutuelle »⁴⁰.

b) L'anticipation du recours au législateur

L'ordre politique peut certes légiférer sur les théâtres et sur les hommes, auteurs ou comédiens. Comment s'assurer toutefois qu'il réponde, par l'institution des théâtres, aux désirs du peuple ou au besoin réel de divertissements d'un peuple ? Non pas, dit Rousseau, « qu'avec du sens et de l'équité tout homme ne pût très bien trouver de lui-même [les lois] qui, bien observées, seraient les plus utiles à la société » (*L. d'A.*, p. 222), mais cela ne saurait suffire sans la connaissance de certains rapports, des véritables rapports

40. ROUSSEAU, « Préface » du *Narcisse* (1753), textes annexes à la *L. d'A.*, p. 129.

des choses. L'expérience du théâtre a lieu dans la distanciation entre une scène et un public, laquelle n'offre en représentation qu'une image bien lointaine des liens intimes qui unissent les membres d'une société, d'un peuple ou d'une communauté. Rousseau réitère sa méfiance envers tout ce qui détourne de l'immédiateté naturelle dans laquelle les hommes évoluaient jadis en toute sûreté avec, d'après le Premier *Discours*, «la facilité de se pénétrer réciproquement» (*L. d'A.*, p. 47).

Deux raisons expliquent chez Rousseau l'exclusion de tout rapport entre théâtre et législation, sans exclure toutefois une certaine tension entre elles. La première est exprimée au chapitre «De la loi» de *Du contrat social*, qui précède immédiatement celui «Du législateur». La seconde tient à l'impossibilité de déléguer des représentants. Rousseau écrit que, faute de sanction naturelle, il faut «des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet» (*CS*, II, VI, p. 81). Le théâtre a déjà été exclu de la sphère d'influence des lois, qui transformeraient en obligation ce qui doit être un divertissement. Il a, en effet, «ses règles, ses maximes, sa morale à part, ainsi que son langage et ses vêtements» (*L. d'A.*, p. 170). À quoi sert tout cela, demande Rousseau. À «reléguer à jamais sur la scène» «tous les devoirs de l'homme» (*id.*), répond-il. Le théâtre pourtant semble appartenir à la vie des peuples, à la conscience qu'ils prennent d'eux-mêmes; il n'est régi que par ces conventions qui «règlent les conditions de la société» (*CS*, p. 81). Les jeux d'ombres et de lumière particuliers aux représentations théâtrales ne sont-ils pas cependant contraires au devoir général de transparence? Le droit de représentation serait un droit original, si, soutient Rousseau, un peuple jouissait de la compétence d'approprier celle-ci à lui-même. C'est ainsi qu'il affirme ne voir qu'«un remède à tant d'inconvénients»: pour s'approprier les drames de leur théâtre, les Genevois n'ont qu'à les composer eux-mêmes (*L. d'A.*, p. 290).

L'appropriation qu'il propose ici dépasse à nouveau la solution du remède dans le mal. La *Lettre sur les spectacles* vise à remplacer le théâtre par des institutions récréatives: fêtes en plein air l'été, bals communaux l'hiver, pour ainsi dire propres à la société future du *Contrat social*. Une certaine reconnaissance se fait jour ici du concours d'une fonction esthétique au bien général. Ce ne serait finalement qu'une question de convention que de choisir les moyens d'agir sur les mœurs en corrigeant l'opinion que les parti-

culiers ont de leur vie commune, actuelle et passée. L'affinité des goûts et des mœurs plaide en ce sens. À un certain état du goût correspond toujours un certain état des mœurs, établit Rousseau (*L. d'A.*, p. 162, note). Les lois et les mœurs sont en un double rapport d'influence. Les lois n'agissent sur les mœurs que parce qu'elles en tirent leur force et que les mœurs « leur rendent cette même force » (*L. d'A.*, p. 222). Seules sont observées les lois qui ne changent pas « la nature des choses », mais « ne font que la suivre » (*L. d'A.*, p. 238). Cependant l'appartenance du théâtre à la fiction l'éloigne de tout lien véritable avec l'authentique sentiment de soi qui correspond aux vérités pratiques d'une société. « Plus j'y réfléchis, soutient Rousseau, et plus je trouve que tout ce qu'on met en représentation au théâtre, on ne l'approche pas de nous, on l'en éloigne » (*L. d'A.*, p. 170). La présence d'un dispositif scénique dans la cité est à elle seule intolérable⁴¹. Et il appuie sa condamnation sur la réflexion suivante : « l'effet qui renforce le bien et le mal, étant tiré de l'esprit des pièces, est sujet comme elles à mille modifications qui le réduisent presque à rien ; au lieu que celui qui change le bien en mal et le mal en bien, résultant de l'existence même du spectacle, est un effet constant, réel, qui revient tous les jours et doit l'emporter à la fin » (*L. d'A.*, p. 221).

Droits et devoirs sont donc affaire de justice et non de représentation théâtrale, tant que la condition de leur appropriation n'est pas remplie. Voilà d'où naît la nécessité du législateur, selon *Du contrat social*. « De lui-même, explique Rousseau, le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours » (*CS.*, p. 83). Éclairer ceux qui se fusionnent dans la volonté générale apparaît nécessaire, quand il s'agit de « faire voir » au souverain, au peuple assemblé, au moment où il donne à l'institution, au pacte social qui le détermine, la faculté d'agir, « les objets tels qu'ils sont, — et ajoute Rousseau —, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître » (*id.*, p. 84). La présence du législateur, qu'anticipe sa *Lettre à d'Alembert*, apparaît encore plus évidente, quand il s'agit de faire jouer une appropriation bien particulière : celle du code de lois au peuple et de la loi à son objet. Pour cela, deux mesures s'offrent au législateur : celle de la force des lois dont le code est à écrire et celle des vices qu'elles sont destinées à réprimer. Après avoir compa-

41. Il en est des théâtres comme des tréteaux qui, dans la rue, à la foire, servent à l'improvisation d'une représentation quelle qu'elle soit, sauf peut-être les montres de marionnettes.

ré ces forces et trouvé que la première surpasse la deuxième, le législateur sera assuré de l'exécution de la loi. Le législateur peut-il cependant agir sur quelque chose dont il ignore comment il agit, s'interrogera Schiller? La convention souveraine du théâtre, la fiction, ne lui échappe-t-elle pas? Sa tâche n'a d'autre but, en effet, que de donner à un peuple les meilleures lois qu'il puisse supporter dans une situation donnée, en appropriant « tellement ce code au peuple pour lequel il est fait, et aux choses sur lesquelles il statue, que son exécution s'ensuive du seul concours de ces convenances » (*L. d'A.*, p. 222). La scène pourra-t-elle s'approprier ce concours de convenances?

Au théâtre, admet Rousseau, ni l'auteur ni le jeu des comédiens ni les artifices de la scène ne prétendent faire voir ou apercevoir les choses dans leurs rapports « véritables » (*L. d'A.*, p. 171). C'est qu'il l'en croit incapable, mais un même rapport d'exclusion vaut, comme à son insu, pour le législateur lui-même. Le modèle législatif du *Contrat social* n'a pas pour but premier de donner à chaque membre d'une communauté la compétence d'approprier la fiction à la réalité, selon les « convenances » recherchées. Le théâtre et le législateur ne laissent pas non plus libre cours au sentiment pratique qu'a un peuple de ce qui lui convient dans ce qui le détermine. Le lien entre un théâtre et son public comme le lien entre un peuple et le législateur de ce peuple sont pareillement exclusifs, l'un de la délibération, l'autre de la représentation. L'interdit du théâtre correspond à l'impossibilité pour un peuple de déléguer à l'assemblée générale des représentants pour délibérer à sa place.

La seconde raison d'exclure le théâtre de la réalisation du bonheur relève, elle aussi, de la préservation de l'originalité du sentiment autonome de soi. L'accès à cette vérité fondamentale ne se réalise que dans un mouvement de conversion des libertés. Le *Contrat social* en donne la formulation : « quand le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui-même ; et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout » (*CS.*, p. 82). C'est la possibilité de ce rapport qui est génératrice de la tension au sein des exclusions de Rousseau. Il s'agit d'arriver à la fusion des intérêts particuliers dans la volonté générale, mais un dédoublement, comme un effet simultané, empêche la réalisation de cette conversion. Une distanciation semblable à une réflexion et à celle pour laquelle Rousseau condamne le théâtre s'insinue dans l'as-

semblée générale. Les particuliers qui composent un peuple manquent certes de perspective, mais l'immédiateté dans laquelle ils se trouvent leur interdit de se représenter eux-mêmes dans ce rapport.

Rousseau joue, comme je le mentionnais, avec ses interdits. La distanciation concomitante au rapport de réflexion d'un peuple ou d'un individu sur lui-même n'est pas le correctif adéquat à sa cécité passagère. Pour qu'une loi devienne représentation commune, le législateur doit la « traduire dans la langue du peuple », écrit Rousseau (*CS.*, II, VII, p. 87), la lui présenter comme le résultat de sa propre délibération. Sauvegarde du domaine des conventions, des us et coutumes, le législateur se trouve situé à la périphérie du cercle de délibération d'un peuple assemblé. Rousseau interdit paradoxalement de recourir à lui pour assurer l'authenticité des plaisirs d'une communauté. Les rapports intérieurs d'une société entre le sentiment qu'elle a d'elle-même et la volonté qu'elle peut avoir de se soumettre à sa propre loi lui échappent, faute d'avoir la compétence d'établir une instance de représentation, théâtrale ou politique, convenant à ce qu'elle est. Mais, ultime paradoxe de la position de Rousseau, l'interdit de la représentation théâtrale ne rend-il pas, sans cette double médiation, tout à fait inefficace l'opinion publique, le seul moyen pertinent d'agir sur les cœurs comme sur les mœurs ?

c) passage à l'esthétique

La possibilité d'une conversion « grise » de l'opinion, grise parce qu'un peuple ne voit pas toujours clairement le bien, correspondrait à une convention particulière. Elle plaiderait ainsi en faveur d'un accord aussi spontané qu'insoupçonné. La compétence d'une société à s'interdire le plaisir du théâtre ne peut s'expliquer que dans un cadre normatif, à moins que, transgressant l'interdit, le théâtre ne confonde l'opinion publique par sa propre normativité. Pour Rousseau, « ni la raison, ni la vertu, ni les lois ne vaincront l'opinion publique, tant qu'on ne trouvera pas l'art de la changer » (*L. d'A.*, p. 226). La volonté générale veut-elle apprendre cet art, il répond « que c'est par l'opinion publique », c'est-à-dire « nulle espèce de moyens coactifs » (*L. d'A.*, p. 223). L'art de changer l'opinion publique répond au même mouvement d'exclusion contre lequel une convention particulière doit être cherchée là où la volonté générale ne peut se représenter la possibilité de statuer sur le bien. Mais le public peut-il apprendre l'art du théâtre, qui

comme l'art de changer l'opinion publique, « ne tient point à la violence » (*L. d'A.*, p. 232) ?

La *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* prolonge les arguments classiques contre la *mimèsis* ; la promesse de l'imitation théâtrale : corriger les mœurs en les chargeant⁴², est fallacieuse, stipule Rousseau. Comment alors convenir entre particuliers de l'« indifférence » des spectacles ? Comment appliquer la conversion « grise » à l'opinion publique ? Il s'en faudrait de peu qu'échappant à la « duplicité » de la représentation — attacher son cœur sur la scène n'est-ce pas accepter sans condition ce qui s'y présente ? — l'opinion publique soit sauvegardée de tout effet de suggestion⁴³. Rousseau refuse de considérer comme facteur d'institution d'une société ou de formation d'un peuple autonome l'expérience esthétique. Qu'elle soit hors la loi ne prouve pas *ipso facto* qu'elle soit libre. Une société, si « éclairée » qu'elle le devienne, ne possèdera jamais totalement la compétence d'approprier ses institutions à ce qu'elle a le sentiment d'être et de devoir être. Toutefois elle ne peut pas quitter l'immédiateté de ce qu'elle est. La seule convention générale que les particuliers peuvent considérer comme étant appropriée à leur nature et à la constitution de leur société, c'est pour Rousseau l'absence de contrainte. Tout le reste doit appartenir à la volonté générale, qui force à être libre. Le chapitre *De la censure du Contrat social* en est l'illustration paradoxale. Rousseau y écrit que si « la loi ne règle pas les mœurs, c'est la législation qui les fait naître » (*CS.*, p. 175). Comment les changer, sans changer la constitution de toute la société ? La situation antagonique où se trouve les jouissances passées d'un peuple avec sa liberté future ne plaide-t-elle pas en faveur des possibilités de la création artistique ? Le théâtre, à l'instar de la conception de Jauss, ne peut-il communiquer ces connaissances « pratiques » dont Schiller le croit chargé ? La scène ne pourra-t-elle apprendre ce que signifie vivre dans l'absence de contrainte en communiquant dans son propre langage un autre sens du mot « appropriation » : non plus ce qui est contrôlé par un code sous le signe d'une maîtrise des forces antagoniques, mais ce que chacun a fait sien pour l'avoir goûté et partagé avec d'autres, ce qu'on apprécie pour soi-même dans la découverte où conduit le plaisir de l'autre⁴⁴ ? Sans

42. Nous dirions en accuser les traits pour en faire ressortir l'odieux ou le ridicule, ce qui n'est pas étranger à la décence de Kant, cf. plus haut, note 15.

43. Pour Jauss, Rousseau anticipe ici le caractère manipulateur de la culture officielle, *op. cit.*, p. 39-40.

44. JAUSS, « La jouissance esthétique », *loc. cit.*, p. 270.

cette expérience, aucun plaisir particulier ne semble en vérité publiquement « approprié ».

3) Rousseau et les institutions du « sentiment »

L'ouverture du *Discours sur les sciences et les arts* subvertissait la question de l'Académie de Dijon : si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer ou « à corrompre » les mœurs. Un contre-pied théorique semblable justifie par avance la condamnation du spectacle théâtral de la *Lettre à d'Alembert*. Le théâtre, au même titre que les sciences et les arts est un fruit de l'oisiveté. La question de savoir ce que sont les représentations théâtrales est depuis toujours déjà subordonnée à celle de la moralité des institutions pour le divertissement en société. Les spectacles étant destinés au « peuple », Rousseau demande, narquoisement, si ces représentations ne devraient pas lui être appropriées. À l'encontre de cette prétention à la soumettre à un cadre normatif, l'œuvre théâtrale n'est manifestement pas l'œuvre d'un législateur. Les objections par lesquelles Rousseau interdit l'exercice concomitant de la représentation et de la délibération valent aussi pour le théâtre, dans l'impossibilité où il se trouve de changer l'opinion dont il origine. La présence d'une convention particulière, la possibilité d'une conversion « grise » de l'opinion, me semblent cependant témoigner d'un envers à cet interdit du théâtre qui originerait, lui, du sentiment. Cet envers relèverait de la double participation de l'expérience esthétique à la liberté, pour laquelle aucune formation ne paraît nécessaire⁴⁵. Le problème de l'efficacité de cette liberté se retrouve à l'avant-plan. Le critère quasi-juridique de la *Lettre à d'Alembert* a laissé Rousseau pour ainsi dire muet sur cette question. Je me propose de considérer quelles en sont les présuppositions en vue de saisir pourquoi, en préservant une société contre les préjugés et les intérêts qui contraignent l'opinion, il la condamne apparemment à ne jamais connaître dans ses divertissements l'attrait du plaisir ?

a) Les présuppositions de la Lettre à d'Alembert

Deux thèmes centraux de la pensée de Rousseau alimentent l'argumentation de sa *Lettre*. Le premier, c'est « que l'homme est né bon » (*L. d'A.*, p. 167). Contre les prétentions didactiques du théâtre dramatique bourgeois, Rousseau soutient que « la source de l'intérêt qui nous

45. Cf. plus haut, p. 109.

attache à ce qui est honnête et nous inspire de l'aversion pour le mal, est en nous et non dans les pièces». Que signifie pourtant notre attachement à l'imitation que propose le théâtre ? S'agit-il ici de l'un de ces actes de la conscience que Rousseau identifie à un sentiment, et qui pourtant est identique à un jugement ? « L'amour du beau, explique-t-il, est un sentiment aussi naturel au cœur humain que l'amour de soi-même » (*L. d'A.*, p. 167). Pour comprendre comment a lieu cette double identification, la référence à l'autonomie de la conscience comme au fondement de l'éthique ne suffit plus. Il s'agit plutôt d'interroger à nouveau le sentiment en vue de découvrir l'originalité de l'expérience esthétique. Certes, la *Lettre sur les spectacles* représente un moment intermédiaire, entre la critique des « mœurs » civilisées des deux *Discours* et l'idéal de formation de l'*Émile* et de *Du contrat social*, dans la solution de la question « du but à fixer à l'homme »⁴⁶. Dans l'interprétation de Jauss d'un changement d'horizon entre Rousseau et Schiller, la perspective de regagner la chance du bonheur relève évidemment du recouvrement par l'homme, face à la dissociation de son existence comme homme civil, de la totalité perdue de l'homme naturel. En somme, comme l'écrit Cassirer, l'institution civile fondée en droit a pour fonction première d'apprendre à ceux à qui elle s'adresse à reconnaître dans la loi « la nécessité qui la motive », de leur apprendre à se plier à la loi commune comme on obéit à la nature⁴⁷. L'idéalisme allemand n'aura pas d'autre programme⁴⁸.

L'originalité de Rousseau a toujours été de plaider en faveur d'une nouvelle sensibilité propre au domaine pratique. L'idéal de formation, de rationalisation du sentiment, emprunte la voie inverse de la sensibilisation de la raison. Cette possibilité se fait jour dans le commentaire de Rousseau par Kant, lequel convertit le statut anti-téléologique de la « faculté de se perfectionner » du deuxième *Discours* en son contraire⁴⁹. La négation d'une finalité de la nature servait à Rousseau à la fois de principe d'explication de la dichotomie entre le progrès des sciences et des arts et la corruption des mœurs comme « l'œuvre même de l'homme », et d'argument pour exiger « la libération de la

46. JAUSS, *Pour une herméneutique littéraire*, p. 298.

47. CASSIRER, *op. cit.*, p. 40.

48. Ce programme visera, selon Jauss, à résoudre « le conflit des deux aptitudes de l'homme » : « la culture esthétique, en tant que culture dans la liberté et pour la liberté, fait de l'identité perdue de l'homme naturel le but de l'action et du devenir de l'homme dans le monde civil », *Pour une herméneutique littéraire*, p. 326.

49. ROUSSEAU, « De l'inégalité parmi les hommes », Première partie, *CS*, p. 265 ssq.

nature opprimée»⁵⁰. Mais Kant a préféré conjecturer sur la culture, sur le dessein de la nature laissé aux propres ressources des hommes, plutôt que sur l'état de nature. C'est à bon droit, affirme-t-il, que Rousseau a dénoncé la funeste inégalité qu'un développement anarchique, voire achronique, de la culture a introduite parmi les hommes, mais c'est une question plus difficile encore qui s'est posée à lui que celle de «savoir comment la civilisation doit progresser pour développer les dispositions de l'humanité en tant qu'espèce morale, conformément à leur destination»⁵¹.

La question de l'«indifférence» des spectacles fait apparaître dans la *Lettre à d'Alembert* un parallèle entre cette «indifférence» et l'efficiencia de la liberté. La sensibilité nouvelle qu'un peuple peut prendre de lui-même, en le convaincant de la nocivité des spectacles sur lui, doit lui permettre de sauvegarder sa propre nature en la transfigurant. La faculté de s'arracher aux contraintes de la nécessité de son espèce, l'œuvre de l'homme individuel, peut être restaurée dans l'art. Cet art, l'art politique, fait appel à la naturalité du sentiment presque autonome du beau moral, pour concilier l'intérêt personnel et le but de la société, la bonté du bien. La conservation de soi, qui rend l'homme indifférent aux autres, est mise en étroite correspondance avec la «répugnance à voir périr ou souffrir tout être sensible, et principalement nos semblables»⁵². En affirmant que ce sont là «deux principes antérieurs à la raison»⁵³, Rousseau s'achemine vers la formulation de la loi de cette «conversion» de l'autre en soi par la médiation d'une fonction esthétique⁵⁴. Exclu des principes de l'éthique, du règne rationnel de la loi civile, le sentiment esthétique est reconduit à sa nature, à la sensibilité. Jauss en relève la définition chez Rousseau : «Il y a une autre sensibilité que j'appelle active et morale qui n'est autre que la faculté d'attacher nos affections à des êtres qui nous sont étrangers»⁵⁵. Rousseau, par contre, n'a-t-il pas rejeté cet attachement comme un malaise du cœur ? Cette sensibilité n'est-elle pas contredite dans sa prétention par le second *Discours* qui déclare originellement responsable du prix qu'a acquis «l'estime publi-

50. JAUSS, *op. cit.*, p. 300-301.

51. KANT, «Conjectures...», p. 119-120.

52. ROUSSEAU, «De l'inégalité parmi les hommes», *CS*, p. 249.

53. *Idem*.

54. But affectif de la société, la «sym-pathie» appartient, selon Cassirer, à la «bonté» originelle de l'homme comme à une tendance et à une destination fondamentales de la «volonté». Cassirer, *op. cit.*, p. 89-92.

55. ROUSSEAU, Œuvres complètes, La Pléiade, I, p. 805. Jauss, *Pour une herméneutique littéraire*, p. 297, note 3.

que» la capacité qu'eurent les oisifs de devenir spectateurs⁵⁶? Quelle est donc la loi naturelle qui oblige le sentiment à se subordonner à la raison?

Le second thème de l'argument anti-théâtral, Rousseau le formule ainsi: «L'homme est un» (*L. d'A.*, p. 159). La relativité des situations humaines exige en contrepartie de se livrer à un exercice de particularisation: «l'homme modifié par les religions, par les gouvernements, par les lois, par les coutumes, par les préjugés, par les climats, devient si différent de lui-même qu'il ne faut plus chercher parmi nous ce qui est bon aux hommes en général, mais ce qui leur est bon dans tel temps ou dans tel pays» (*L. d'A.*, p. 158-159). Rousseau en a fait la mesure du rapport entre les spectacles et un peuple. Ce pragmatisme esthétique, sans la conversion «grise» de la sensibilité pratique qu'un peuple a de lui-même, est-il réellement applicable au domaine esthétique? Est-ce encore l'office du législateur de décider quels spectacles destiner à tel peuple? L'une des formulations par lesquelles Jauss définit l'expérience de jouissance esthétique corrobore la difficulté de prescrire à tel organisme social le remède qui fait l'essence de sa maladie, en ce cas l'ordre du bonheur. Jauss, en effet, conçoit l'expérience esthétique comme «jouissance de soi-même dans la jouissance de l'autre»⁵⁷. Personne ne peut quitter l'état d'homme, pour entrer dans un état de nature transfiguré, sans passer par la médiation de la culture. Celle-ci n'atteint sa perfection que quand l'art politique travaille à la moralisation du genre humain et que le mot art signifie formation. Mais, dans la perspective de Jauss, la découverte de l'altérité dans son propre plaisir doit pouvoir restituer à la «pratique» esthétique sa liberté de manœuvre dans le monde de la vie.

Revenant à la question initiale, Rousseau écrit que «pour juger s'il est à propos ou non d'établir un théâtre en quelque ville, il faut premièrement savoir si les mœurs y sont bonnes ou mauvaises» (*L. d'A.*, p. 221). Comment juger de l'appropriation des spectacles à telle société, sans convertir le sens de ce mot? Participer et s'approprier correspondent sans doute au mouvement de l'ouverture de soi à l'autre dans lequel se propose la chose qui en est l'enjeu, comme au théâtre se propose dans le jeu théâtral le sens qu'il nous

56. Le chant et la danse devenant «l'amusement et plutôt l'occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés», chacun «commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même». Rousseau, «De l'inégalité parmi les hommes», Seconde partie, *CS*, p. 299.

57. JAUSS, «La jouissance esthétique», *loc. cit.*, p. 270.

appelle à vivre. C'est ici que l'absence de contrainte rejoint la liberté dans laquelle l'art est produit et reçu, dans laquelle il se communique. Quelle forme de communication Rousseau propose-t-il alors à la place du théâtre ? La fête, mais n'est-ce pas sans avoir déterminé si le sentiment pour le beau, celui qu'engendre l'art, est aussi naturel à l'homme que l'amour de soi ? Rousseau envisage plutôt le problème du point de vue de la fin qu'arts et sciences servent. Le verdict du premier *Discours* est connu : « l'effet est certain, la dépravation réelle » (*L. d'A.*, p. 49). L'identification de la nature et de la culture, dans la perspective téléologique de Kant, n'est pas possible dans l'horizon juridique de Rousseau. Ne peut-on alors par des institutions relevant cette fois du « sentiment » contrer « cette faculté distinctive et presque illimitée », celle de se perfectionner, qui est « la source de tous les malheurs de l'homme »⁵⁸ ? Le second *Discours*, en ce sens, s'emploie à énoncer la loi naturelle qui convient le mieux à la constitution humaine : « pour qu'elle soit loi, il faut que la volonté de celui qu'elle oblige puisse s'y soumettre avec connaissance, mais (...) encore, pour qu'elle soit naturelle, qu'elle parle immédiatement par la voix de la nature »⁵⁹. Malgré la double citoyenneté du sentiment, le sentiment qui porte l'homme à jouir des représentations de lui-même le jette hors de sa nature, le théâtre ne présentant jamais qu'un « tableau des passions humaines, dont l'original est dans tous les cœurs » (*L. d'A.*, p. 160). Il n'y a pas d'institutions esthétiques qui, comme le théâtre, jouiraient de leur propre légalité. En d'autres termes, il n'existe pas pour Rousseau de loi naturelle en vertu de laquelle le théâtre puisse mettre en correspondance sentiment particulier et assentiment public.

À l'évidence, la raison n'est bonne à rien sur la scène. Le critère de l'utilité, sur lequel Rousseau se retourne, a toute validité, mais à la seule condition d'interdire au théâtre de représenter l'adhésion spontanée de chacun à la loi de tous. Comment juger ultimement de la qualité d'un spectacle eu égard au peuple auquel il est destiné, et de la moralité de tel spectacle eu égard à l'« état d'homme » dont il est soupçonné de divertir en tant qu'amusement, sinon en interrogeant Schiller sur l'efficacité de la représentation théâtrale ? La voie de la concrétisation de la promesse du plaisir esthétique croise le chemin du droit ; entre eux se creuse une nouvelle faille dans la conciliation du sentiment

58. ROUSSEAU, « De l'inégalité parmi les hommes », *CS*, p. 266.

59. *CS*, p. 249.

et de la raison. Le travail anéantit par son résultat la vocation à la liberté. Qui éduque? Qui instruit? Qui amuse? Qui réfléchit? Ces questions, que résume celle de la division du travail, dominent, dans les *Souffrances du jeune Werther* de Goethe, la réalisation de la liberté⁶⁰. Nouvelle manière de ressentir et d'agir, entre la doctrine du sentiment de Rousseau et l'activité du sens esthétique chez Schiller, la souffrance vient tracer la figure des hommes dissociés, qui échappent à toute formation. Quelle œuvre peut alors les rejoindre, si l'auteur, lui-même dissocié de celle-ci, n'est plus désormais «obligé de [...] donner un idéal moral»⁶¹? Pourtant les hommes auraient encore besoin d'une fiction représentant la vie dans toute son intégralité.

Rousseau admet la nécessité des amusements pour l'homme, les «bonnes mœurs [tenant] plus qu'on ne pense à ce que chacun se plaise dans son état» (*L. d'A.*, p. 298), mais rejette «tout amusement inutile [comme] un mal, pour un être dont la vie est si courte et le temps si précieux» (*L. d'A.*, p. 158). Un tel pragmatisme choque non pas en tant que solution au relativisme des goûts, mais par l'identification immédiate de la réussite de ce qui plaît à ce qui plaît en lui. Si le théâtre siège dans l'interdit, ce que présente la scène dépasse le seul effet de sa réussite. L'argument anti-théâtral de la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* n'en a pas fini avec le paradoxe. Le modèle délibérant de la place publique demeure le présupposé normatif de l'argument de Rousseau. L'affaire toute entière tient à la souveraineté d'un peuple assemblé. «Le souverain ne saurait agir que quand le peuple est assemblé», écrit Rousseau dans le *Contrat social* (III, XII, p. 135). Au théâtre, il se produirait ce qui est interdit à la délibération d'un peuple assemblé, le public serait soumis au risque de la réflexion de soi. S'il y a un attrait naturel à vouloir s'éloigner de soi, de sa propre nature, l'imitation théâtrale a prouvé que cette tendance était déjà en dehors de ce que la culture humaine peut comporter. Autrement, c'est la déchéance. L'«indifférence» des spectacles n'est pas le fruit d'une convention particulière, mais le contre-argument qui prouve que l'homme ne peut pas se représenter lui-même sans courir le risque de voir cette représentation même échapper à sa propre présence à soi. L'immédiateté de cette présence prime sur toute proposition de plaisir. Un aperçu sur l'histoire du théâtre permettra ici de voir que l'évolution de l'enjeu de ces

60. JAUSS, *Pour une herméneutique littéraire*, p. 340.

61. *Idem.*

questions entre Rousseau et Schiller reflète le problème de sa fonction.

b) L'histoire du théâtre par sa fonction

Trois âges découpent l'histoire du théâtre, selon H.-G. Gadamer dans sa conférence «Au sujet du caractère de fête du théâtre». Deux traits fondamentaux parcourent la toile de fond, dessinent l'horizon d'attente de la réponse à donner à la question de sa fonction. À l'origine, le théâtre grec concentre les regards des spectateurs sur ces événements par lesquels l'existence humaine gagne sur l'éternité l'instant immobilisé de sa présence. Pour effectuer cette unification au sein même d'une mise à distance, le théâtre s'est nourri du souvenir de la fête rituelle. Élévation et communion représentent ainsi les deux éléments essentiels de son «caractère festif». De la fête, il hérite la suppression de toute intention pratique comme de toute tâche extérieure ou ultérieure. Accompli pour lui-même, l'événement théâtral, précise Gadamer, «comporte toujours quelque chose d'enlevant qui arrache ses participants à leur existence quotidienne et les élève jusqu'à une communauté qui les saisit tous»⁶². C'est aussi le lieu d'un auto-accomplissement qui se réalise en même temps que la représentation théâtrale unifie dans l'instant de la présence immédiate le souvenir et le présent. Cette unification est une véritable création : en elle, quelque chose de positif est présenté. Le théâtre ne s'est engagé dans la voie de l'imitation que pour proposer ses créations à la reconnaissance des spectateurs, menant à leur auto-reconnaissance. De la célébration, le théâtre conserve cette temporalité propre à un phénomène par essence récurrent. Même unique, une célébration possède la possibilité de sa répétition. Ainsi, dès sa naissance, l'instant théâtral se substitue, me semble-t-il, à la célébration dans une fête de ces événements où la vie s'assurait la permanence de l'éternité. Alors, dans l'immédiateté de leur présence les uns aux autres, les participants n'avaient pas à chercher du regard les raisons motivant leur union. Accentuant ce trait de l'immédiate communion, Rousseau propose, on le sait, comme modèle de spectacles les fêtes de Lacédémone, qu'il préfère au théâtre national athénien. «C'est à Sparte, écrit-il, que dans une laborieuse oisiveté, tout était plaisir et spectacle» (*L. d'A.*, p. 308). Ce n'est que par cette curieuse alliance du loisir et du travail qu'est possible une forme d'organisation sociale qui confère un

62. GADAMER, «Über die Festlichkeit des Theaters», p. 171 (tr. ang. p. 58).

caractère de fête aux activités humaines sans en excepter une seule, et qui assure en même temps qu'aucune n'échappera à la proximité des regards. En somme, toutes les critiques de Rousseau ne signifient qu'une chose : l'art de paraître a remplacé l'art d'être bien ensemble.

Le théâtre du XVIII^e siècle n'ignore pas la tension entre apparence et réalité ; tout son effort est de les réconcilier. L'espace de médiation que cet art qui met en jeu le temps s'est ménagé dans la cité antique, Schiller appelle à le reconquérir dans la vie morcelée par la division du travail, du travail et du loisir. Son appel n'est pas teinté de regret, comme si la rupture n'était pas irrémédiable. Celle-ci ne peut pas être imputée à un art qui représente la quintessence des créations humaines (S., p. 821). Schiller s'appuie sur le moment d'élévation de l'art théâtral pour assurer la position transcendante de la scène. Un des traits caractéristiques du spectacle scénique est demeuré permanent, même dans les soirées les plus banales de son âge bourgeois. Selon Gadamer, le théâtre présente quelque chose qui n'est pas dû à la fantaisie d'un seul, l'auteur, ni seulement à sa production en chair et en os sous l'égide d'un metteur en scène, non, par essence, quelque chose y est évoqué qui, même inidentifié, rôde en nous tous⁶³. Schiller cherche à assurer l'efficiencia de cette mise en présence, en écrivant que, si « une représentation visible a un effet plus puissant que lettre morte ou froid récit, aussi sûrement la scène a des effets plus profonds et plus durables que la morale et que les lois » (S., p. 823). Aussitôt confirmée dans sa fonction séculaire, séculière, d'être présence et exclusivement présence, la scène est vouée au paradoxe de son efficiencia. Le théâtre moderne renverse l'antique rapport entre souvenir et présent, même si sa tâche demeure d'appliquer la leçon du temps à l'inconstance de l'instant. L'œuvre théâtrale nouvelle comme l'œuvre déjà existante sera désormais jouée sous le registre du répertoire. Elle ne raconte plus sous le mode de la remémoration qui se suffit à elle-même, elle transforme cette remémoration en un appel à l'action dans la société. Plutôt que d'actualiser la joie de vivre d'une communauté, elle érige le bonheur de tous en promesse. Signe de ce tournant contre-nature du théâtre littéraire, ce n'est pas sans une « diabolique obstination », souligne R. Krebs, que le public, « rétif » aux intentions didactiques, exigeait « qu'on l'amuse »⁶⁴. Le théâtre permanent ne s'est

63. *Idem*, p. 170 (tr. libre).

64. KREBS, *loc. cit.*, p. 10.

fixé dans la société qu'en exigeant de ses spectateurs sa transformation en instance culturelle, instance autonome de médiation entre la contemporanéité du présent et leur héritage historique et culturel. Mais la conception d'un théâtre moral est demeurée prisonnière de ces salles à l'italienne où l'espace de jeu pour les acteurs est aussi bien délimité que la place réservée aux spectateurs vraiment intéressés. Comment, en réclamant l'attention exclusive au texte, le théâtre de l'*Aufklärung* ne pouvait-il pas s'éloigner de la participation enjouée de tous ? Mais, par là, il rapprochait son public du sentiment de soi que procure l'exercice intime de la lecture, qui lui enlevait pourtant ses participants. C'est contre cet écueil d'un auto-accomplissement dans un isolement souverain que le théâtre de notre âge, le troisième, est entré en lutte. C'est aussi grâce à un changement dans la structure de la représentation que tout son pouvoir peut être redonné au jeu.

Aujourd'hui, à en croire le manifeste du «spectateur intéressé», Bernard Dort, qui cherche à les cerner dans *La Représentation émancipée*, les pratiques théâtrales «récusent l'illusion d'une théâtralité qui se suffirait à elle-même»⁶⁵. La vocation du théâtre naît de l'«agonistique» des différentes composantes du jeu théâtral, de leur combat pour le sens. Pour trouver sa fonction, le théâtre a besoin de «la présence "d'un spectateur" ou d'un public concret, auquel il "ne peut pas ne pas s'adresser"»⁶⁶. L'«activation du spectateur» est corrélatrice au changement de structure qu'a connu la représentation. Émancipée de «l'interprétation» à laquelle la soumettait la toute-puissance du metteur en scène, elle a renoncé «à une unité organique prescrite *a priori*»; elle a reconnu la «polyphonie signifiante» du fait théâtral «ouverte sur le spectateur»⁶⁷. La participation de celui-ci «s'insère, en fin de compte, dans la chaîne de construction (ou de déconstruction) du sens qui est le propre de la représentation théâtrale et que la réalité du spectacle ne saurait, à elle seule, clore»⁶⁸. Du spectacle pur, le jeu théâtral fait retour à l'imitation, c'est-à-dire, selon Gadamer, à cette transformation de la réalité dans laquelle la transformation fait signe vers ce qui a été transformé de cette réalité en et par elle. Cette réalité est transformée, parce que l'imitation offre au regard des possibilités inten-

65. DORT, Bernard, *La Représentation émancipée*, Arles, Actes Sud (Hubert Nyssen éditeur), 1988, p. 18.

66. *Idem.*

67. *Idem.*, p. 178.

68. *Idem.*, p. 18.

sifiées, jamais aperçues jusqu'alors. Chaque imitation est ainsi une exploration de la réalité, une intensification des extrêmes. De retour de l'exil de la transcendance, le jeu théâtral explore de lui-même la mise en présence du contenu propre à l'événement théâtral dans l'immédiateté de la communauté des acteurs et des spectateurs. Cette mise en présence, même si elle n'appartient plus exclusivement ni au texte littéraire ni à ses créateurs, a toujours été une création. Dans la perspective de Rousseau, il aura toujours été inutile de vouloir autonomiser cette création. Dans celle de Schiller, la convocation par le jeu théâtral de toutes ses composantes ne peut résulter que d'une chose. Le théâtre ne livre combat pour le sens que parce qu'il a à faire avec notre compréhension de nous-mêmes.

II. « Que pourrait être l'effet véritable d'une bonne scène permanente ? »

L'élément-clef dans l'histoire du théâtre, comme l'affirme Gadamer, se trouve donc dans cette possibilité d'offrir, pour les appeler ainsi, des propositions de sens intensifiées. Son privilège est de proposer ces possibilités qui intensifie le sens jusqu'alors aperçu de la réalité dans la communauté immédiate des acteurs et des spectateurs qui ont à faire l'épreuve de ces courageuses expériences de changement. Son efficace est de permettre ce double renvoi : l'acteur recouvre venant du spectateur ce qu'il a mis en jeu, le spectateur reçoit de la part de l'acteur des possibilités d'être pareillement risquées, mais qui l'engagent à se dépasser⁶⁹. Pour Rousseau et Schiller, cet engagement, cette participation à la représentation, n'était pas encore la clef de l'expérience du théâtre, mais elle constitue le point tournant entre un théâtre privé de public et un public réclamant du théâtre, même composé de créateurs.

Le moment de la réception, dans la conception de Jauss, apparaît comme celui qui ouvre l'expérience esthétique particulière d'une œuvre sur celle de la fonction sociale de l'art⁷⁰. On ne peut de fait interdire que la transformation du monde par l'homme en son œuvre propre soit source de connaissance, mais l'exercice de tel « savoir-faire poétique » ne peut que se perdre au cours de l'histoire. On ne peut non

69. GADAMER, *op. cit.*, p. 176.

70. Cf. Jauss, « La jouissance esthétique », *loc. cit.*, pages 272-273.

plus empêcher qu'une quelconque forme d'art provoque une expérience perceptive, marquée par une certaine densité sensitive et une égale complexité émotive, sans autoriser la destruction de ses œuvres. Il est cependant commun aux politiques de disperser ceux qui s'assemblent, hors de toute quotidienneté, pour mettre à l'épreuve dans la communauté ainsi créée « les normes de l'action » que leur proposent les œuvres d'art. Ainsi, des trois acteurs de la pratique théâtrale, auteurs ou comédiens, œuvres et public, Rousseau condamne ces lieux permanents qui présentent des spectacles réglés d'avance pour sauvegarder la spontanéité d'un peuple à inaugurer et à justifier politiquement ces normes. Schiller, lui, convoque œuvres et public à la défense de la scène, dont l'engagement des auteurs à sa formation esthétique garantit l'efficience permanente.

La tentative de Schiller est, selon Jauss, la première démarche en vue de restaurer la fonction communicative du théâtre, sur la base de ses effets cathartiques⁷¹. En effet, le mouvement entre production et réception passe toujours par l'intermédiaire de la communication d'une œuvre⁷². La dénonciation de Rousseau ne s'est jamais attaqué qu'à l'adhésion immédiate que provoque sa fonction mimétique au sens de Gadamer, voire à la proposition d'un moyen de « convertir » l'opinion par l'apprentissage de l'art de changer les conditions de vie.

1) Considérations sur « la scène la meilleure »

La conférence « Du théâtre considéré comme institution morale » fut prononcée à Mannheim en juin 1784 sous le titre « Que pourrait être l'effet véritable d'une bonne scène permanente? ». Pour Schiller, la scène a déjà gagné son procès contre ses détracteurs et elle est « plus que toute autre institution publique dans l'État une école de sagesse pratique, un guide à travers la vie civile, une clef infaillible aux accès les plus secrets de l'âme humaine » (S., p. 826). Même ses ennemis ont admis qu'elle « a un effet fondamental sur les mœurs et l'*Aufklärung* » et qu'elle « méritait d'avoir la préférence entre les inventions du luxe et les institutions pour le divertissement en société » (S., p. 830). S'adressant aux « esthètes » comme aux « politiques », l'inter-

71. JAUSS, « Petite apologie de la jouissance esthétique », *op. cit.* p. 134.

72. JAUSS, « Esthétique de la réception et communication littéraire », *loc. cit.*, p. 1116.

rogation de Schiller va du «bonheur général» à l'indépendance de la scène⁷³.

L'œuvre théâtrale étant pour les actions humaines ce que la découverte scientifique est à la connaissance, et *peut-être* «le produit le plus élevé de l'esprit humain» (S., p. 819), Schiller pose d'abord la question de la situation effective du théâtre dans la société. Qu'est-ce donc que l'art dramatique, sinon d'être la représentation d'un «tribunal redoutable» (S., p. 823)? Tenant le spectateur sous la protection de son instance, la scène a le pouvoir poétique de convoquer les acteurs de l'histoire et de les faire défiler devant lui. L'imaginaire théâtral puise sa force d'obligation dans sa correspondance avec «la morale de l'homme ordinaire». Schiller appuie ce rôle d'intermédiaire sur une «sensibilité» esthétique, qu'il estime aussi inépuisable qu'elle est active. Les «impressions» qu'engendre la scène, écrit-il, «sont indélébiles et au moindre effleurement tout [...] revient dans le cœur de l'homme comme [si cela] reprenait vie. Aussi sûrement qu'une représentation visible a un effet plus puissant que lettre morte ou froid récit, aussi sûrement le théâtre a des effets plus profonds et plus durables que la morale et que les lois» (S., p. 823-824).

Traitant de la fonction culturelle du théâtre, la seconde partie de sa conférence engage le vrai débat avec la *Lettre à d'Alembert*. En effet, Schiller place la «sagesse pratique» au-dessus des codes de lois. Le rayon d'action de la scène s'élargit au-delà de celui de la justice et de la morale, parce que celle-ci accompagne ce que celles-là jugent indignes d'elles : les sentiments humains (S., p. 825). À nous, que nos vies situent entre hasard et projets, la scène donne cette préparation, cette formation de «sagesse pratique» qui ne nous laissera pas au dépourvu. Les leçons de cette célèbre «école de mœurs» nous feraient cruellement défaut dans la vie, si nous n'avions l'occasion d'exercer notre jugement, notre sens moral, devant la scène. Au théâtre, notre nature surprise nous confirme, sans que nous puissions la contredire, ce que nous ne faisons «que sentir en légers pressentiments» (S., p. 826). Ce pouvoir d'éveil et de jugement apparaît clairement dans l'origine et la destination que Schiller assigne à la scène.

73. Selon Paul Menzer, les premiers écrits d'esthétique de Schiller ne sont pas nés d'un intérêt pour la théorie, mais du besoin de défendre le caractère «dissident» des personnages de ses pièces. Il tenait pour inévitable «un effet particulier et civilisateur de la scène». Cf. Paul MENZER, «Schiller und Kant», in *Kant-Studien*, Band 47, Heft 1-4, 1955-1956, I-VI, p. 113-147, VII-X, p. 234-272, ici p. 113.

À la différence de Rousseau, l'actualité du théâtre et de son caractère de médiation sont abordés par lui sans crainte pour la vie civile. Bien qu'« une irrésistible tendance pour le nouveau et l'extraordinaire, un désir de se sentir soi-même dans une condition passionnée » (S., p. 821) aient engendré — ou renouvelé, comme on l'a vu — le théâtre, tous lui doivent reconnaissance pour bien autre chose.

« L'humanité et la tolérance, écrit Schiller, commencent à devenir l'esprit dominant de notre temps ; leurs rayons ont pénétré jusque dans la salle des tribunaux et, encore plus, jusques au cœur de nos princes. Quelle part de cet ouvrage (...) appartient à nos scènes ? Celles-ci ne sont-elles pas ce qui fait connaître l'homme par l'homme et découvre les secrets rouges selon lesquels il agit ?

« Ici seulement les grands de ce monde entendent ce que jamais ou rarement ils entendent : la vérité ; ce que jamais ou rarement ils voient, ils le voient ici : les hommes » (S., p. 828).

Dernier aperçu de Schiller, les mérites de la scène ne s'arrêtent pas à ce qui a été, mais s'étendent à ce qui pourrait être. Quand le « fervent patriote » comme le « grand penseur » auront comparé les peuples avec les peuples et les siècles avec les siècles, ne pencheront-ils pas pour inviter les poètes à prendre pour sujets les « seuls objets populaires » (S., p. 829) ? « Si nous pouvions connaître cela, écrit-il, avoir un théâtre national, alors nous deviendrions nous aussi une nation » (*id.*). Entre la vie politique et la vie pratique s'établit, par l'intermédiaire du théâtre, une communication. Schiller énonce les deux phases de ce passage : par la culture morale au contact de l'histoire et par la médiation de ce qui est commun⁷⁴.

« Si grand et si varié est le mérite d'une scène meilleure concernant la formation morale et un mérite non moindre lui revient concernant la pleine mise en lumière du sens commun (*die ganze Aufklärung des Verstandes*).

« La scène est le canal commun en lequel des meilleures parties pensantes du peuple la lumière de la sagesse se répand en faisceaux et de là, en rayons moins forts, elle se propage dans

74. Signalons qu'Habermas admire la prudence avec laquelle Schiller évite l'idéalisme de Kant et de Hegel. L'expérience de la vie moderne, entre occupations sérieuses et satisfactions sans gloire, ne requiert pas chez lui l'idée d'une « intuition » réconciliatrice, mais d'une instance esthétique de communication. Pour cela, il conjugue le concept kantien et celui de la tradition du jugement (*Urteilkraft*), lequel, à travers la tradition aristotélicienne, n'avait jamais tout à fait perdu sa relation avec le concept politique de sens commun (*Gemeinsinn*). Cf. Jürgen HABERMAS, *Le Discours philosophique de la modernité. Douze leçons*, tr. fr. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, « Digression à propos des *Lettres sur l'éducation esthétique de Schiller* », p. 58 (tr. modifiée).

tout l'État. Des concepts plus justes, des principes épurés, des sentiments plus clairs coulent d'ici à travers toutes les veines du peuple ; les brumes de la barbarie et de la sombre superstition se dispersent, la nuit recule devant la triomphante lumière » (S., p. 828).

2) Schiller et les institutions du « sens commun »

Schiller n'exalte l'aspect de formation du projet des « Lumières » que pour mieux contrebalancer ses effets dans le monde de l'« homme ordinaire ». La jouissance d'une totalité s'offre comme le remède à la souffrance de l'homme dissocié. C'est là l'efficacité de la médiation esthétique, dont le caractère précaire est pour ainsi dire moteur. Dès ses débuts, le projet schillérien de faire concourir inévitablement l'expérience esthétique au bonheur d'un peuple passe par la reconnaissance d'un sens commun. Lui seul est le lieu où valeurs, traditions, préjugés, opinions vraies ou fausses, justes ou injustes peuvent être soumises au jugement de tous et de chacun des membres d'un peuple et non pas relever de l'exercice exclusif du savoir du législateur de ce peuple, Schiller allant même jusqu'à en faire un instrument entre les mains des « politiques » pour corriger la manie du doute du peuple « sans même en avoir l'air » (S., p. 829)⁷⁵. Quoi qu'il en soit, le texte des *Lettres* de 1795 cautionnera l'idée de la Conférence de 1784. Dans la vingt-septième des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'humanité*, Schiller écrira encore : « Loin des arcanes de la science, le goût amène au grand jour du sens commun la connaissance et il transforme ce qui est l'apanage des écoles en un bien commun à toute société »⁷⁶. Le théâtre connaît déjà son intérêt. Quand il isolera chacun des spectateurs qu'il rassemble devant la scène, ce sera pour faire porter en lui sa propre compétence à apprécier ce qu'elle lui propose.

a) La république de Schiller à Rousseau

Schiller avait lu, selon Wolfgang Liepe, l'écrit de Rousseau concernant sa propre profession⁷⁷. Déçu du verdict, le

75. Le « Législateur doit avoir recours à la ruse, à un entraînement par les sentiments, à un maniement de l'illusion et de l'image afin de faire jouer en secret l'opinion », écrit P. Knee, *loc. cit.*, p. 317.

76. SCHILLER, Friedrich, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1793-1795), tr. fr. Robert Leroux, Paris, Aubier-Montaigne bilingue, 1943, p. 355.

77. LIEPE, Wolfgang, « Rousseau-Kant-Schiller », in ses *Beiträge zur Literatur- und Geistesgeschichte*, Neumünster, Karl Wachholtz Verlag, 1963, p. 106-119, ici p. 116. Plutôt que de faire place à la tendance au pessimisme culturel (*Kulturpessimismus*) héritée de Rousseau, Schiller était convaincu que la même loi d'harmonie et de progrès anime le monde naturel et le monde humain.

jeune dramaturge ne pouvait abandonner, ni aux marges de la raison, ni aux puissances du sentiment, la part de l'homme sur laquelle le théâtre agit. Le point d'ancrage de sa défense de l'efficace de la scène, c'est l'insuffisance de toute loi, morale ou politique, à se rendre sensible dans le monde de la vie, son caractère chancelant. Cela en détermine même toute influence (S., p. 822). L'action véritable de la scène participe de deux mondes : la scène est un apprentissage sensible à la vie en société et elle confère la maîtrise rationnelle des passions. Sous sa lumière, les opinions et les goûts d'une communauté se rencontrent et deviennent «sens commun». «J'appelle esprit national, écrit-il, la ressemblance et la concordance des opinions et des goûts d'un peuple quant aux choses (*Gegenständen*), sur lesquelles une autre nation a des opinions et des sentiments différents» (S., p. 830). Ce qui est commun — et qui appartient aux conventions, aux manières d'être et d'agir, avant de relever des lois, des prescriptions normatives — doit circuler librement dans la communauté culturelle. Le rapport entre représentations vivantes et délibération commune se trouve soumis à la théorie esthétique.

Ainsi, l'exclusion par Rousseau d'un rapport médian entre l'art de changer l'opinion et «l'attrait du plaisir» semble ne pas être la seule réponse à la question de la fonction sociale de l'art. Schiller semble cependant ignorer le risque de voir le plaisir esthétique se dissoudre dans la subordination du jeu théâtral à l'efficace d'une scène en position de transcendance. Il n'en revendique pas moins pour la scène, qui «accomplit» quelque chose de «plus important qu'on n'est habitué à le croire» (*id.*), un statut purement esthétique. «La scène, argue-t-il, est l'institution où s'épousent le plaisir et l'instruction, le repos et l'effort, l'amusement et la "culture", où nulle force de [l'être] n'est tendue au détriment des autres, où nul plaisir n'est goûté aux dépens du tout» (S., p. 831). Mais s'agit-il en réalité de la possibilité de se servir du pouvoir du théâtre ou de celle de le faire servir ? L'expérience esthétique où s'éprouve la jouissance de soi-même dans la jouissance de l'autre, et que Jauss appelle une découverte de l'altérité, demeure-t-elle, dans l'une comme dans l'autre possibilité, irréductible ?

b) Le différend de Rousseau et Schiller sur l'institution théâtrale

La métaphore du redoutable tribunal, qui compense les défauts «de la balance et de l'épée» et substitue à la séduc-

tion «qui appelle de loin» de la religion la «concrétude» et la «présence vivante» de l'histoire m'apparaît être en superposition dans le texte de Schiller. Elle dissimule et montre à la fois que coïncident l'origine et la destination de la scène. Schiller fait valoir le pôle opposé d'une instance esthétique de communication : non plus le rapport social garanti par l'universalité du droit et vécu dans la solidarité affective, mais l'individualité élevée, en principe, au-dessus des dualismes entre nature et culture, sentiment et raison⁷⁸. L'autonomie de la scène correspond, droit pour droit, à l'autonomie de la personne individuelle, dont Rousseau demeure l'instigateur⁷⁹. La société, lieu des antagonismes, ne représente plus la source de réalisation du bonheur humain, mais la scène s'offre d'elle-même à la remplacer à ce titre. En effet, elle est ce lieu où «passent devant l'homme dans des milliers d'images compréhensibles et vraies», vice et vertu, félicité et misère, folie — ou bêtise — et sagesse, écrit Schiller (*S.*, p. 822). Ce qui vient résoudre la dichotomie pratiquée par Rousseau entre nature et culture, ce sont à la fois la constitution humaine, avec sa nature sensible et intelligible, et l'instinct d'activité, avec sa tendance à se jeter «sans frein» dans les distractions comme dans les occupations (*S.*, p. 830). La conciliation de la raison et du sentiment s'avère esthétiquement possible, puisque le «sens esthétique» prouve la continuité existant entre l'origine naturelle de la scène et sa destination rationnelle :

«Épuisé par les grands efforts de l'esprit, las des monotones et souvent accablantes affaires de son travail, enfin rassasié dans sa sensualité, l'homme devait ressentir un vide dans son être, vide qui était contraire à son éternel instinct d'activité. Notre nature, incapable de persister plus longtemps dans l'état de l'animal comme de poursuivre les travaux plus fins de l'intelligence, exigeait une condition intermédiaire qui réunisse ces deux tendances extrêmes et contraires, qui disposât à une harmonie plus douce cette forte tension et qui ménageât un passage réciproque d'une disposition à l'autre. Ces résultats, en fait, c'est le sens esthétique ou encore le sentiment pour le beau qui les provoque» (*S.*, p. 821).

Si, avec la *Lettre à d'Alembert*, l'art théâtral avait dû essuyer sa «plus dure attaque» (*S.*, p. 820), l'esthéticien allemand a bien mesuré sa riposte. Le premier souci d'un «sage législateur» devrait être de choisir entre deux effets le

78. Schiller travaillait, selon Liepe, à réaliser «l'unité de la nature et de la culture, du sentiment et de l'intelligence, dans la personne individuelle de l'homme», *op. cit.*, p. 114.

79. Cf. Cassirer, *op. cit.*, p. 106-107 : le bonheur suprême est celui que confère la libre «personnalité».

plus durable (*S.*, p. 821). À la justice et à la religion, il préférera l'action «véritable» du théâtre. C'est dans le miroir que dresse la scène devant ceux qu'elle assemble que le législateur «découvre combien servilement la grande majorité du peuple demeure prisonnière des chaînes du préjugé et de l'opinion» (*S.*, p. 828). Quand Rousseau compte sur l'équilibre des avantages et des inconvénients : quand «le bien surpasse le mal, la chose [devant] être admise malgré ses inconvénients» (*L. d'A.*, p. 275), ce calcul n'est pas selon Schiller le plus pratique. Non content d'avoir désarmé les penchants de leurs peuples, la «singulière catégorie d'hommes» qui les gouvernent se servira de ces penchants comme des instruments d'un plan plus grand et s'appliquera à les transformer en sources de bonheur (*S.*, p. 821). Pour corriger l'opinion qui gouverne moralité et socialité, Schiller préfère, à l'art bien gris de changer l'opinion publique, la nouveauté, l'inédit de la rencontre chaque fois différente entre une scène et un public qu'est chaque représentation théâtrale. Loin de contribuer à la dégradation de la condition humaine, l'action de la scène la restaure plutôt : elle conserve ce qu'il y a de meilleur en l'humanité tout en proposant de juger ce qu'elle comporte de pire. Elle offre à la représentation publique ce qu'une communauté a la sagesse de taire dans la vie, mais tient à entendre dire en ce lieu qu'elle appelle depuis ses origines.

Le législateur, le gouvernant et le peuple se retrouvent devant la scène et composent ce public, que dans la perspective schillérienne personne ne peut craindre ni ignorer. Hommes et femmes «de tous les milieux, de toutes les zones, de tous les états» viennent s'y affranchir «de toute chaîne» et fraterniser «en s'oubliant eux-mêmes et le monde» (*S.*, p. 831). Cette solution n'est pas étrangère à la dernière proposition de Rousseau. À sa décharge, quelle notion du sentiment ouvre, en effet, sans contrainte et sans souci d'utilité, un «canal commun»? La scène est-elle bien ce lieu où peut être élevée à son plus haut degré la concorde des opinions et des goûts? Si la scène «traverse tout le domaine du savoir humain, épuise toutes les situations de la vie (...), porte la lumière dans tous les replis du cœur (...), réunit en elle tous les états et toutes les classes» (*S.*, p. 830), peut-elle à elle seule ouvrir cette voie vers le «bonheur général» que «le philosophe et le législateur d'une institution publique» n'ont qu'à suivre? La position transcendante, qui l'autonomise, ne peut suffire à empêcher que ce ne soit qu'en se faisant public que le peuple participe au spectacle de lui-même. Le rêve le plus difficile de Schiller a

les accents d'une solidarité perdue : « Chacun jouit en lui-même du ravissement de tous, qui le fortifie et l'embellit sous cent regards qui tombent sur lui, et sa poitrine ne donne place maintenant qu'à un unique sentiment — et c'est celui-ci : d'être un homme » (*S.*, p. 831).

c) L'ultime proposition de Rousseau

Aux limites extrêmes de leurs projets, la « vérité de pratique importante à tout un peuple » de Rousseau (*L. d'A.*, p. 143) rejoint la « sagesse pratique » de Schiller. Un peuple pourrait s'approprier, au double sens du mot, cette sagesse, cette vérité, pour tracer la frontière entre ses plaisirs et ses devoirs, entre esthétique et vie civile. La question alors est celle de savoir si, comme l'affirme Schiller, les médiations proviennent du même lieu qui les rend vivantes. En somme, pourquoi la tâche la meilleure d'un législateur à l'égard d'un peuple demeure-t-elle, selon Rousseau, de lui accorder des spectacles ? En quelque sorte, Rousseau appuie sa proposition sur le souvenir qu'il a gardé d'une fête improvisée sur la place Saint-Gervais à Genève (*L. d'A.*, p. 310, note), comme sur une « norme » intérieure d'après laquelle, selon Starobinski, il « juge et condamne les autres spectacles »⁸⁰. Et « il en faut beaucoup », écrit-il :

« C'est dans les Républiques qu'ils sont nés, c'est dans leur sein qu'on les voit briller avec un véritable air de fête. À quels peuples convient-il mieux de s'assembler souvent et de former entre eux les doux liens du plaisir et de la joie, qu'à ceux qui ont tant de raisons de s'aimer et de rester à jamais unis » (*L. d'A.*, p. 297) ?

Il en va ici comme de l'envers esthétique de la fusion des volontés particulières dans la volonté générale, qui force à être libre (*CS*, I, VII, p. 64). En concurrence avec le mode de médiation du théâtre où chacun a le regard fixé sur ce que tous regardent, Rousseau redonne au spectacle le caractère de la fête. Ce sont des fêtes que méritent les peuples heureux : « C'est en plein air, c'est sous le ciel qu'il faut vous rassembler et vous livrer au doux sentiment de votre bonheur » (*L. d'A.*, p. 297-298). La fête est l'exact divertissement qu'un peuple peut approprier à son activité, entre ses travaux et ses plaisirs. Elle seule est collective, supprimant les barrières et les distinctions, parce qu'elle est à elle-même son propre spectacle (*L. d'A.*, p. 310). L'impératif de la transparence oblige enfin le peuple à se voir dans la réalité

80. STAROBINSKI, *La Transparence et l'obstacle*, « La fête », p. 118.

du bien qu'il a accompli ; ce n'est donc pas lui-même qui se trouve représenté à la fête. L'élément de communion, Gadamer le dit avec raison, ne suffit pas seul à la mise en présence d'une création propre au caractère festif du théâtre, à sa communication. Il manquera toujours cette distance à l'égard de soi que Rousseau attribue ici aux organisateurs. En effet, il demande : «quels seront enfin les objets de ces spectacles. Qu'y montrera-t-on ? Rien, si l'on veut» (*L. d'A.*, p. 298). La fête se propose comme son propre contenu certes, mais c'est parce qu'elle s'inscrit dans la régularité d'un ordre d'alternances entre travail et divertissement. S'adressant aux organisateurs, faites «encore mieux, dicte Rousseau : donnez les spectateurs en spectacle ; rendez-les acteurs eux-mêmes ; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous soient mieux unis» (*id.*). À la fête doit triompher le sentiment, mais Rousseau est demeuré irrésolu sur son statut esthétique. La solution au problème — politique — du bonheur passe-t-elle enfin par l'esthétique, comme le voudrait Schiller ?

3) La conquête de l'enjeu esthétique

La proposition de Rousseau de donner la préséance au sentiment sur la raison a commandé une élucidation esthétique du monde de la vie, mais il n'a pas voulu fonder cette préséance sur la compréhension de soi d'une communauté ayant joui des mêmes choses. Un peuple, privé de médiations, on l'a vu, ne peut de lui-même s'approprier la compétence de distinguer entre sentiment et norme. Le projet de Schiller exige en retour de reconnaître les composantes effectives de l'expérience esthétique. La jouissance esthétique, celle qui passe par l'imaginaire, serait même la «seule», selon H.R. Jauss, ayant «permis, au long d'une expérience séculaire, de dégager la fonction émancipatrice de l'art»⁸¹.

Ainsi, en se tenant dans l'espace théâtral que la *Lettre* et la Conférence ont ouvert, il est possible d'évaluer à nouveau l'enjeu d'une fonction esthétique enracinée dans l'expérience de jouissance esthétique, telle que la conçoit Jauss. La Conférence de Schiller a moins à faire avec la lettre du «pessimisme culturel» qu'avec l'esprit de l'ultime proposition de Rousseau. La jouissance du travail tendant à se dissocier de la jouissance de ses fruits, comme Schiller l'affirme le premier⁸², la vie civile elle-même en vient à

81. JAUSS, «Petite apologie de l'expérience esthétique», *loc. cit.*, p. 128.

82. Cf. Jauss, «La jouissance esthétique», *loc. cit.*, p. 265 et la sixième des Lettres, *op. cit.*, p. 105-113 surtout.

s'opposer à la jouissance esthétique. La voie la plus accessible et la plus secrète «vers l'intelligence et le cœur» (S., p. 830) n'est praticable, selon Schiller, que pour autant que la scène mette en correspondance l'individualité esthétique et un groupe culturel, fasse agir de concert le plaisir esthétique et la fonction sociale de l'art. Mais Rousseau ne prescrit pas à ceux qui ont le sentiment d'être dans l'«état d'homme» l'art pour leur assurer la sorte de bonheur qui leur convient. Sa *Lettre* a plutôt révélé la présence de «contradictions dans le procès de communication entre le théâtre et la société»⁸³. Engoncée dans la *mimèsis*, la représentation théâtrale prouverait son inefficacité politico-morale⁸⁴. Solution non moins paradoxale, la *praxis* théâtrale schillérienne ne semblerait avoir d'efficacité qu'en opposant la vie civile à elle-même, alors que le «sentiment d'être un homme» devait se concilier avec elle sous les feux de la rampe.

a) Considérations sur l'actualité du plaisir

La définition de Jauss de «l'attitude de jouissance esthétique», qui libère de quelque chose et pour quelque chose⁸⁵, s'ancre dans la tradition officieuse de l'expérience esthétique. Opposée à la nécessité pratique du travail et aux besoins naturels de la vie quotidienne dont elle a pour fonction reconnue de distraire, la jouissance esthétique n'a pas, selon lui, à être, en tant que divertissement, exclue des domaines du connaître et de l'agir. La notion d'efficacité en esthétique est relayée, chez lui, par celle d'«intérêt esthétique», c'est-à-dire cette orientation vers l'«effet esthétique» qui fait appel à une libre prise de position, mais qui demeure en même temps commandée par «l'objet» que le plaisir «découvre de plus en plus» à celui qui jouit de lui-même en éprouvant cette découverte⁸⁶. C'est autour de la jouissance esthétique que s'articulent les trois actes caractéristiques de l'expérience de l'art. Le jugement esthétique souverain n'est en somme que le point culminant d'une modernité qui a pensé l'art sous le signe de la finalité, plutôt que de faire justice à l'ouverture concrétisante qui en est l'aspect communicatif.

83. FONTIUS, Martin, «*Einleitung*» zur *Theater und Aufklärung*, Dokumentation zur Ästhetik des französischen Theaters im 18. Jahrhundert, herausgegeben und kommentiert von Renate Petermann und Peter-Volker Springborn, München und Wien, Carl Hanser Verlag, 1979, p. 7-39, ici p. 33.

84. *Idem*.

85. JAUSS, «La jouissance esthétique», *loc. cit.*, p. 273.

86. *Idem*, p. 270.

En effet, selon Habermas, la théorie de la réception représente la suggestion d'«un moyen d'échapper aux apories de la modernité culturelle»⁸⁷. L'autonomisation de la scène n'est qu'un des corollaires de l'autonomisation des sphères de la science, de la morale et de l'art, laquelle préside à la triple exclusion de l'expérience de l'art du connaître, de l'agir et du monde de la vie. La réconciliation de ces trois modes de l'expérience humaine a, pour lui, à faire avec le renouvellement de l'orientation de l'expérience esthétique. Celle-ci, n'étant plus centrée sur la formulation critique d'un jugement de goût, peut être «prise en charge par une histoire individuelle ou incorporée dans une forme de vie collective»⁸⁸. La réception des œuvres d'art par le «profane» s'accompagne alors d'un changement dans l'interprétation de celles-ci, l'expérience esthétique acquérant une «fonction d'exploration capable d'orienter l'existence»⁸⁹. Aux yeux du théoricien de la société, l'expérience esthétique se révèle de ce fait porteuse d'une fonction d'intégration qui se manifeste dans la façon dont les interprétations des besoins à la lumière desquels le monde est perçu, les démarches cognitives et les attentes normatives «renvoient» les unes aux autres⁹⁰. Dernier mot de la théorie de l'art de Habermas : la fiction fait montre d'une «fonction d'ouverture au monde»⁹¹. C'est ainsi, à mes yeux, dans le passage de l'exercice vivant d'une compétence esthétique d'exploration des possibles insoupçonnés que proposent les œuvres théâtrales à sa mise en forme théorique, que le caractère irréductible de la jouissance esthétique risque le plus. Même la position de Jaus, en reposant la question de la liberté de l'expérience esthétique, dissipe à grand-peine l'ombre que jette sur cette liberté le différend entre Rousseau et Schiller.

b) L'inclination sensible de la raison

Devant le fond de scène des possibilités de la jouissance esthétique, les considérations de Schiller et de Rousseau sur l'efficace scénique rendent perceptible combien il est facile de transgresser les limites de l'affinité des goûts et des mœurs comme celles de l'orientation de l'exploration des

87. HABERMAS, Jürgen, «La modernité : un projet inachevé», in *Critique*, 413, octobre 1981, p. 950-967, ici p. 963.

88. *Idem*, p. 964.

89. *Idem*.

90. *Idem*, p. 965.

91. ROCHLITZ, Rainer, «Des philosophes allemands face à la pensée française», in *Critique*, 464-465, janvier-février 1986, p. 33.

différences. Pour éviter ce risque, Rousseau a-t-il le dernier mot avec la formulation d'un critère, «gris», du plaisir approprié? Schiller cherchait, selon Liepe, à conjuguer l'individualité, l'universalité et la totalité dans l'intensité⁹². En effet, il écrit :

« Quand le monde et les affaires nous dégoûtent, quand mille charges pèsent sur (nous) et que les travaux de notre profession menacent d'étouffer notre sensibilité, c'est alors que nous reçoit la scène — et dans ce monde factice nos rêves mettent en suspens le monde réel, nous sommes rendus à nous-mêmes, notre sensibilité s'éveille » (S., p. 831).

Toutefois, le «canal commun» que Schiller cherche à ménager pour rétablir la communication entre les sphères d'un monde souffrant des dichotomies de l'expérience humaine m'apparaît relever d'un concept de communication moins dialogique qu'il ne le suppose. La «scène la meilleure» se montre moins «programmatische» que ne le prédit Habermas pour les *Lettres sur l'éducation esthétique*⁹³. Celle-ci n'est pas encore totalement engagée dans l'effectuation de la raison, même si elle plaide déjà en faveur de la «résurrection du sens communautaire détruit»⁹⁴. La conférence de l'esthète Schiller n'est pas encore l'œuvre du politique Schiller qui a séjourné dans les chemins des dualismes kantien. Certes, l'autonomie de la scène se gagne par l'opposition constante de sa fiction au monde réel, mais chacun risque de demeurer prisonnier de sa propre conscience de l'apparence en tant qu'apparence. Je préfère voir dans ce bref texte de Schiller ce qui se révèle encore novateur. Schiller considérait le plaisir esthétique comme la conséquence du rapport sensible de la fiction avec la raison. Pour lui, la communication du texte de l'imaginaire humain ne nécessite pas d'être basée sur la connaissance rationnelle des effets du jeu théâtral ; la scène la réalise depuis toujours. Sans cela, la jouissance esthétique de la communauté des spectateurs s'éloigne d'autant de ceux qui en sont exclus, parce qu'ils ont le sentiment d'ignorer à quelle assemblée ils ont affaire.

92. LIEPE, *op. cit.*, p. 109 (tr. libre).

93. HABERMAS, Jürgen, *Le Discours philosophique de la modernité. Douze leçons*, p. 54.

94. *Idem*, p. 57.

La mise en scène de la jouissance esthétique

« Mon goût pour le théâtre a toujours été partagé entre deux sentiments : le désir d'une communion et la jouissance d'une différence », écrit Bernard Dort dans *La Représentation émancipée*⁹⁵. La réponse à la question de la fonction sociale de l'art relève-t-elle ultimement du public ou de ce que Schiller nomme ironiquement « le moins corruptible des juges, la postérité » (S., p. 820) ? Dernier argument puisé à l'expérience de la représentation théâtrale : l'« interdit » du théâtre témoigne-t-il de la présence dans les œuvres théâtrales elles-mêmes de la compétence pour un public, une société, d'évaluer quels divertissements, qui portent avec eux leur distanciation d'avec lui, peuvent lui convenir à elle ? Autrement dit, comment ces événements esthétiques qui approfondissent la continuité de chacun avec lui-même et le monde dans lequel il vit s'approprient-ils leur public et s'approprient-ils la société ? Ces deux mouvements, qui font l'efficace de toute proposition intensifiée d'exploration, le chapitre de *Vérité et méthode* de Gadamer, portant sur « l'exemple du tragique »⁹⁶, permet de les mettre en parallèle avec les deux traits fondamentaux liés à l'histoire de la fonction du théâtre. Si les membres d'une société, ni plus ni moins morale que celle de Genève au XVIII^e siècle, communient dans le jeu théâtral, c'est que quelque chose d'autre entre en jeu que le simple « espace théâtral, ce lieu à la fois autonome et affranchi des lois du monde par sa propre normativité. Le paradoxe essentiel de la mise en présence de la présence pour la présence, n'est-ce pas l'expérience d'une certaine forme de subsistance ? Ce qui se déroule sur la scène, c'est, écrit Gadamer, « un cercle clos de significations qui se refuse à toute intrusion et à toute intervention extérieure »⁹⁷. Ce qui est expérimenté comme tragique, même dans la vie, doit simplement « être accepté ». La distance que la scène se gagne dans le monde de la vie est seulement relative à l'inclusion de ses spectateurs consentants. Le théâtre, en tant qu'art d'interprétation, Schiller l'a bien senti, est le modèle premier de toute forme de re-présentation, en ce qu'il engage le représentant et le représenté.

95. DORT, Bernard, *op. cit.*, p. 11.

96. GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode*, tr. fr. partielle d'Étienne Sacre, Paris, Seuil, 1976, p. 61.

97. *Idem*, p. 57 (tr. modifiée, J.C. PETIT, in *Philosophiques*, X, 1, avril 1983, p. 153-176).

«Ce n'est jamais uniquement», écrit Gadamer, «dans un monde étranger de magie, d'ivresse, de rêve que l'exécutant, le créateur d'images ou le spectateur sont ravis ; c'est toujours à leur monde propre qu'ils sont incorporés de façon authentique, dans la mesure où ils se reconnaissent plus profondément en lui. Il subsiste une continuité de sens qui relie l'œuvre d'art au monde de l'existence, et dont même la conscience aliénée d'une société cultivée ne se détache jamais»⁹⁸.

Mais si le jeu théâtral est facteur de communion par l'ouverture de sa structure représentative, son efficace n'apparaît-il pas ici fonction de sa fermeture sur le plaisir qu'il promet ? Ce n'est jamais que dans un jeu d'ombres et de lumière qu'il propose l'ouverture de soi à l'autre. Le dialogue entre Schiller et Rousseau rend manifeste l'interdit auquel se livre la scène elle-même. Du moins, est-ce la leçon que nous pouvons tirer de la position de Habermas quand, selon lui, «l'emploi esthétique (du langage) suppose la suspension ou la neutralisation de la force illocutoire qui contraint les sujets à réagir par des décisions ou des prises de position»⁹⁹. Cela semble condamner le jeu théâtral à l'inefficacité. Comme l'a écrit Rousseau, chacun n'a qu'à «consulter l'état de son cœur» au sortir du spectacle (*L. d'A.*, p. 164). Mais cette inefficacité n'atteste-t-elle pas une potentialité différente ? Le cadre théorique de la communication esthétique ne peut jamais représenter pour l'expression des désirs et des besoins la médiation «la meilleure», car, en somme, tous cherchent aussi ailleurs à se garantir de la cécité de leurs désirs comme à garantir la liberté de leurs besoins. Le problème de conciliation de Rousseau et de Schiller se retrouve dans celui de Habermas, Jauss et Gadamer. Si Habermas cherche avec Schiller à coordonner les fonctions d'exploration et d'orientation de l'art au bénéfice d'une fonction d'intégration, Rousseau plaide en faveur d'une certaine réciprocité qui vaudrait dans chaque cas individuel entre l'irréductibilité de la jouissance esthétique selon Jauss et l'appartenance de l'expérience esthétique à une communauté de signification chez Gadamer.

Le cas d'application qu'a représenté Genève témoigne des difficultés de formulation du critère de l'«approprié». Les hésitations de Rousseau à étendre ce critère au domaine esthétique ont montré qu'il fallait en «convertir» le sens. C'est ainsi qu'appropriation et partage sont apparus comme les deux mouvements concomitants de la jouissance chez

98. *Idem*, p. 61.

99. ROCHLITZ, Rainer, *loc. cit.*, p. 33.

Jauss. L'élucidation de l'action de «la scène la meilleure», acquise avec Schiller, fournit alors l'élément de réciprocité entre ce qui est partageable en commun et ce qui n'est applicable qu'à soi seul, pour soi seul. La représentation que propose à la société la scène n'est acceptable que si l'ouverture qu'elle pratique dans l'espace social et dans le temps humain laisse son public libre de s'y engager. Lui-même libre d'adopter une position transcendante, le jeu théâtral ouvre sur une expérience où le spectateur est, pour Gadamer, depuis toujours déjà engagé. La distance du sentiment, c'est toujours l'espace que la raison peut franchir pour y gagner le temps de sa subsistance. Enfin, qu'il en soit dans la vie comme dans la fiction, c'est ce qu'exige la jouissance esthétique, parce que la fiction se situe aussi à l'horizon du monde de la vie.

*Faculté de philosophie,
Université Laval, Québec.*

Nature et fonction de la mémoire dans *À la recherche du temps perdu*

Jacques J. Zéphir

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027123ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027123ar>

[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

Zéphir, J. J. (1990). Nature et fonction de la mémoire dans *À la recherche du temps perdu*. *Philosophiques*, 17 (2), 147–168. <https://doi.org/10.7202/027123ar>

Résumé de l'article

Dans *À la recherche du temps perdu*, Proust est, en réalité, à la recherche de son identité, de son moi profond et véritable. Pour ce faire, il s'isole du présent dans le but de se retrouver dans le passé. Cependant, la « résurrection du passé », qui doit lui apporter le salut éperdument recherché, n'est pas le produit de la mémoire volontaire. Cette forme de mémoire, fonction de l'évocation objective et « quasi-dépersonnalisée », n'a pas, au dire de Proust, le don de nous représenter le passé dans sa plénitude totale. Dès lors, elle ne saurait le conduire au moi profond, dont elle ne pourrait lui donner qu'une image factice et tronquée. En revanche, la mémoire authentique, selon Proust, est la mémoire involontaire, qui est liée à l'actualité de notre vie par la plus mystérieuse des intimités. Et même, à l'en croire, cette mémoire aurait une fonction méta-physique précise, qui serait de nous révéler notre moi profond, de faire émerger, à la surface de la monotonie de notre présent, notre « essence ». C'est que, pour Proust, le souvenir involontaire n'est pas, en réalité, quelque chose qu'on a, mais bien quelque chose qu'on est. Son rôle n'est pas seulement de fixer des événements écoulés, mais de nous exprimer nous-même, d'affirmer, par delà la multiplicité de nos moi changeants et superficiels, l'identité et la permanence d'un moi authentique et profond.

NATURE ET FONCTION DE LA MÉMOIRE DANS À LA RECHERCHE DU TEMPS PERDU

par Jacques J. Zéphir

RÉSUMÉ. Dans *À la recherche du temps perdu*, Proust est, en réalité, à la recherche de son identité, de son moi profond et véritable. Pour ce faire, il s'isole du présent dans le but de se retrouver dans le passé. Cependant, la « résurrection du passé », qui doit lui apporter le salut éperdument recherché, n'est pas le produit de la mémoire volontaire. Cette forme de mémoire, fonction de l'évocation objective et « quasi-dépersonnalisée », n'a pas, au dire de Proust, le don de nous représenter le passé dans sa plénitude totale. Dès lors, elle ne saurait le conduire au moi profond, dont elle ne pourrait lui donner qu'une image factice et tronquée. En revanche, la mémoire authentique, selon Proust, est la mémoire involontaire, qui est liée à l'actualité de notre vie par la plus mystérieuse des intimités. Et même, à l'en croire, cette mémoire aurait une fonction métaphysique précise, qui serait de nous révéler notre moi profond, de faire émerger, à la surface de la monotonie de notre présent, notre « essence ». C'est que, pour Proust, le souvenir involontaire n'est pas, en réalité, quelque chose *qu'on a*, mais bien quelque chose *qu'on est*. Son rôle n'est pas seulement de fixer des événements écoulés, mais de nous exprimer nous-même, d'affirmer, par delà la multiplicité de nos moi changeants et superficiels, l'identité et la permanence d'un moi authentique et profond.

ABSTRACT. In *Remembrance of Things Past (À la recherche du temps perdu)*, Proust is actually searching for his own identity, his innermost, true self. In order to do this, he isolates himself from the present, with the aim of finding himself in the past. However, the « resurrection of the past », which ought to bring him the salvation so desperately sought, is not the product of voluntary memory. This form of memory, function of the objective, « quasi-depersonalized » evocation, does not have the capability of presenting the past to us again in its totality. Consequently, it could not lead him to the innermost self, of which it could give him only a factitious and truncated image.

On the other hand, the authentic memory is the involuntary memory, which is linked to the reality of our life by the most mysterious connections. This memory, according to Proust, would even have a precise metaphysical function, which would be to reveal to us our innermost self, to make our «essence» emerge at the surface of the monotony of our present. This means that the involuntary remembrance is not, in reality, something that one *has*, but rather something that one *is*. Its role is not only to set events in time, but to explain ourself to us, to affirm, over and above the multiplicity of our changing and superficial selves, the identity and permanence of an authentic, innermost self.

« Il est regrettable que les philosophes ne lisent pas plus souvent des romans. Du moins, c'est ce qu'on serait tenté de dire lorsqu'on s'avise de la minceur du *vocabulaire* utilisé dans la philosophie morale d'aujourd'hui. Je corrigerai pourtant le regret énoncé ci-dessus : il est dommage que les philosophes ne parlent pas plus abondamment des romans qu'ils lisent.

Les philosophes ont le plus grand besoin de lire des romans s'il est vrai que la forme romanesque est aujourd'hui la plus riche en *legomena*, en échantillons de ces manières communes de penser qui sont la lumière première de la philosophie pratique. »

Vincent Descombes,
Proust, philosophe du roman, Éditions de Minuit.

C'EST UNE CONVICTION CHEZ PROUST, — l'expérience le lui a montré, — que le présent et le réel ne nous livrent que la surface des êtres et des choses et nous fixent nous-mêmes à notre propre superficie. Ce qui compte, c'est « *le passé dont les choses gardent l'essence, et l'avenir où elles nous incitent à le goûter de nouveau* »¹. Se plonger dans le passé nous remplit d'une douceur et d'un bonheur infinis, à cause de ce qu'il a d'irréalisable et pourtant de vrai, puisqu'il représente la totalité de notre vie, baignée dans la plus pure réalité spirituelle. Ce caractère réel, bien que spirituel, n'appartient qu'aux choses du passé ; nous ne le retrouvons à l'état pur ni dans le présent, ni dans l'avenir. C'est en se penchant sur son passé que l'esprit retrouve ce que signifie pour lui vivre, s'épanouir, se réaliser.

Le passé seul, « *essence intime de nous-mêmes* », est donc, selon Proust, capable de nous rendre notre moi permanent et absolu. Enfermés dans le présent, nous sommes soumis à la mort fragmentaire et successive de nos moi. Il faut à notre esprit du recul pour que s'ouvrent à lui et s'éclairent, en certaines du moins de ses évocations du passé, les immatérielles profondeurs, d'abord soustraites à son regard.

Même pour la duchesse de Guermantes, comme pour certaines pages de Bergotte [écrit Proust] son charme ne m'était visible qu'à distance et s'évanouissait quand j'étais près d'elle, car il résidait dans ma mémoire.²

Ainsi, ce qu'il y a dans le réel et le présent de richesse et de joie tient surtout à ce qui y survit du passé. Notre

1. III (TR), 885.

2. III (TR), 976.

perception déforme la réalité présente : « *nous voyons, nous entendons, nous concevons le monde tout de travers* »³, et c'est là une perpétuelle cause d'erreur dont les effets s'exercent non seulement sur l'univers visible, sur la vie sociale, mais encore sur la vie intérieure. Si bien qu'au fond, le présent ne se réalise vraiment pour nous qu'une fois devenu le passé. Et la réalité, nous devons la rechercher, non pas dans la perception présente, mais dans la mémoire, car dans celle-ci, la réalité est décantée de toute considération utilitaire et revêt toujours « *un charme qui lui vient de la mémoire même et de n'être pas perçu par les sens* »⁴. « *Les fleurs qu'on me montre aujourd'hui pour la première fois, affirme Proust, ne me semblent pas de vraies fleurs [...]. La réalité ne se forme que dans la mémoire* »⁵. Ailleurs, il parle encore de « *la terrible puissance créatrice de la mémoire* »⁶. C'est donc à la mémoire, d'après lui, que nous devrions nos impressions les plus vraies, à la mémoire qui est le propre de l'homme :

... cet être sans âge, et être qui a la faculté de redevenir en quelques secondes de beaucoup d'années plus jeune, et qui entouré des parois du temps où il a vécu, y flotte, mais comme dans un bassin dont le niveau changerait constamment et le mettrait à portée tantôt d'une époque, tantôt d'une autre.⁷

Dédaignant donc le moment actuel, Proust s'isole du présent pour se rejoindre, se retrouver dans le passé, qui contient sa vie et l'essence même de son être. Immobile dans sa chambre, jalousement défendu contre le dehors et pareil à un patient aux yeux clos qui laisse venir à la surface de son être des aveux endormis, Proust se redonne son passé. Et, au lieu de se borner à le considérer tout simplement, il renaît à la vie antérieure, il lui fait place, il l'accueille au-dedans de lui dans sa plénitude.⁸ Comme Bergson, il est convaincu que,

3. III (F), 573.

4. I (S), 98.

5. *Ibid.*, p. 184.

6. *Ibid.*, p. 368.

7. III (F), 613-14.

8. À ce propos, voici ce que dit Madeleine Remacle : « *Chez Proust, l'introspection est toujours en éveil; elle s'exerce avec une vigilance exceptionnelle sur les phénomènes quotidiens et en apparence insignifiants de notre vie sensible. États d'inconscience, états de demi-conscience attirent ce psychologue avide de pénétrer les couches les plus profondes du moi. Il fouille en lui-même pour y déceler le plus intime, le plus spécifiquement individuel, pour le faire vivre, pour le comprendre, le définir, et enfin le réduire à quelque grande loi dont chacun puisse trouver en soi l'application.* » (Madeleine REMACLE, *L'Élément poétique dans « la recherche du temps perdu » de Marcel Proust*, Bruxelles, Palais des Académies, 1954, p. 18.

derrière les souvenirs qui viennent se poser sur notre occupation présente, il y en a d'autres, des milliers et des milliers d'autres, en bas, au-dessous de la scène illuminée par la conscience.⁹

Il sait que dans ses souvenirs sa vie passée est là, conservée jusque dans ses moindres détails, et que ceux-ci attendent qu'il vienne écarter l'obstacle, qu'il soulève la trappe qui les maintenait dans le sous-sol de la conscience pour entrer en mouvement et remonter au champ de la conscience.

I

POURTANT, la «*résurrection envahissante du passé*», qui doit apporter à l'analyste le salut éperdument recherché après des années, n'est pas le produit de n'importe quelle mémoire. Cette faculté humaine a diverses formes, sous lesquelles elle perd toute aptitude à ressusciter effectivement le passé dans sa vérité et sa pureté intégrales. Proust ne le sait que trop bien. Aussi, dans son œuvre, distingue-t-il bien la mémoire volontaire de la mémoire involontaire¹⁰.

À son sens, la mémoire volontaire «*qui est surtout une mémoire de l'intelligence et des yeux ne nous donne du passé que des faces sans vérité*»¹¹. Travaillant sur les souvenirs bruts que l'intelligence doit analyser, classer, assimiler, cette forme de mémoire ne rend pas le passé dans son intégralité et sa pureté, car elle ne nous présente la réalité que comme une série de tableaux morts, étalée, divisée, mesurée dans l'espace.

C'est encore, selon le psychologue, une mémoire froide et sans couleurs, uniforme et conventionnelle, car, si elle permet de feuilleter à discrétion le passé, comme un livre d'images, si même elle affirme «*la différence des sensations*», en réalité elle ne fait pourtant «*que combiner entre eux des éléments homogènes*»¹², des abstractions. Proust va même jusqu'à la comparer «*aux mauvais peintres [qui donnent à nos souvenirs], à tout notre passé étendu sur une*

9. BERGSON, *L'Énergie spirituelle*, Paris, F. Alcan, 1920, pp. 101-102.

10. «*Mon œuvre, dira-t-il, est dominée par la distinction entre la mémoire involontaire et la mémoire volontaire, distinction qui non seulement ne figure pas dans l'œuvre de M. Bergson, mais est même contredite par elle.*» (Robert DREYFUS, *Souvenirs sur Marcel Proust*, Paris, B. Grasset, 1936, p. 289.)

11. *Ibid.*, p. 290.

12. III (TR), 873.

même toile, les tons conventionnels et tous pareils»¹³. Mémoire exclusivement pratique, poursuit Proust, lorsqu'elle revient sur le passé pour en utiliser quelques fragments, c'est en leur retirant encore de leur réalité, puisque nous ne conservons alors d'eux que «*ce qui convient à la fin utilitaire, étroitement humaine*»¹⁴ que nous leur assignons. En effet,

... de nos souvenirs relatifs à une personne, l'intelligence élimine tout ce qui ne concourt pas à l'utilité immédiate de nos relations quotidiennes [...]. Elle laisse filer la chaîne des jours passés, n'en gardant fortement que le dernier bout souvent d'un tout autre métal que le dernier chaînon disparu dans la nuit, et dans le voyage que nous faisons à travers la vie, ne tient pour réel que le pays où nous sommes présentement.¹⁵

Aussi Proust est-il persuadé que de tels modes d'appel au passé finissent par l'abolir, au lieu de le conserver :

Au grand jour de la mémoire habituelle [dit-il] les images du passé pâlissent peu à peu, s'effacent, il ne reste plus rien d'elles, nous ne les retrouverons plus.¹⁶

Les renseignements que cette mémoire nous donne sur le passé «*ne conservent rien de lui*», puisque de ce passé elle ne nous laisse qu'une image desséchée, une forme vidée de son contenu. Incapable de recréer une tranche véritable de notre vie, elle ne peut fournir des événements qui la jalonnent qu'une évocation sèche, pauvre et mesquine.

On peut déjà s'y attendre : cette forme de mémoire, fonction de l'évocation abstraite, objective et «*quasi-dépersonnalisée*», n'a pas, selon Proust, l'aptitude de faire revivre ce passé véritable qu'il recherche dans la plénitude totale. Comme il dit :

... Entre l'impression vraie que l'on a eue d'une chose et l'impression factice que l'esprit en donne quand volontairement on essaie de se la représenter, la différence est extrême.¹⁷

De plus, cette mémoire ne nous représente pas le passé dans sa plénitude totale, mais seulement dans son incomplétude fragmentaire ; dès lors, elle ne peut pas nous conduire à la personnalité profonde dont elle ne nous

13. II (G), II.

14. III (TR), 872.

15. I (JF), 949.

16. *Ibid.*, p. 643.

17. III (TR), 869.

donnerait qu'une image artificielle et factice, privée de son sens véritable et réel.

D'après Proust, la mémoire véritable est la mémoire involontaire, car c'est précisément «*tout un instant de la vie [...] pur et désincarné*»¹⁸ qu'elle ressuscite en nous. Bien que ses manifestations soient plus rares, elle seule met vraiment le passé à notre portée en nous le faisant revivre. Sans doute, la mémoire volontaire est bien la mémoire utile, celle qui tient le plus de place dans notre vie au jour le jour, celle qui, dans la plupart des cas, règle l'usage que nous faisons de notre passé. Mais, pour notre chercheur, la mémoire involontaire, bien qu'elle puisse être considérée comme une mémoire gratuite, une mémoire de luxe, est pourtant la mémoire authentique. À l'encontre de la mémoire volontaire, qui ne porte pas sur l'intégrité d'une situation donnée, mais seulement sur tel ou tel point précis, elle nous fait revivre d'une manière souvent inattendue un moment du passé dans sa vérité originale et totale. Avec elle, le passé conserve «*toute son épaisseur*», «*sa densité charnelle et vivante*» qui contraste si fortement avec les pauvres schémas stylisés de la mémoire pragmatique. Mémoire de toute la personne, grâce à elle, nous pouvons devenir, en un instant, ce que nous étions auparavant par l'évocation du passé :

Les jours anciens recouvrent peu à peu ceux qui les ont précédés, ils sont eux-mêmes ensevelis sous ceux qui les suivent. Mais chaque jour ancien est resté déposé en nous comme dans une bibliothèque immense où il y a, des plus vieux livres, un exemplaire que sans doute personne n'ira jamais demander. Pourtant que ce jour ancien, traversant la translucidité des époques suivantes, remonte à la surface et s'étende en nous qu'il couvre tout entier, alors pendant un moment, les noms reprennent leur ancienne signification, les êtres leur ancien visage, nous notre âme d'alors, et nous sentons, avec une souffrance vague mais devenue supportable et qui ne durera pas, les problèmes devenus depuis longtemps insolubles et qui nous angoissaient tant alors.¹⁹

Ainsi donc, d'après le romancier, la connaissance de notre personnalité véritable ne peut nous être fournie que par la mémoire, car, explique-t-il,

... notre moi est fait de la superposition de nos états successifs. Mais cette superposition n'est pas immuable comme la strati-

18. *Loc. cit.*

19. III (F), 544.

fication d'une montagne. Perpétuellement des soulèvements font affleurer à la surface des couches anciennes.²⁰

Toutefois, précise-t-il, ce n'est pas « *la mémoire des faits qui nous dit «tu étais tel», sans nous permettre de le redevenir* »²¹, qui nous permettra d'accéder à cette connaissance. Seule la mémoire involontaire, celle qui n'est pas mécanisée par la raison, par l'exercice conscient de l'intelligence, peut faire ce prodige et nous restituer notre moi réel, car elle s'exerce après que l'oubli a mis le souvenir dans un refuge inviolé où il se conserve avec « *sa netteté et sa fraîcheur* ». Et,

... c'est grâce [à elle] que nous pouvons de temps à autre retrouver l'être que nous fûmes, nous placer vis-à-vis des choses comme cet être l'était, souffrir à nouveau, parce que nous ne sommes plus nous, mais lui [...].²²

II

CEPENDANT, si Marcel Proust semble concevoir la mémoire involontaire comme le seul moyen d'atteindre le moi profond, il lui reste encore un point important à éclaircir.

Alors que l'évocation usuelle de nos souvenirs habituels répond à une exigence précise du présent, se met à notre disposition à un commandement de la volonté et de l'intelligence, il en va tout autrement des souvenirs involontaires.

Car aux troubles de la mémoire sont liées les intermittences du cœur. C'est sans doute l'existence de notre corps, semblable pour nous à un vase où notre spiritualité serait enclose, qui nous induit à supposer que tous nos biens intérieurs, nos joies passées, toutes nos douleurs sont perpétuellement en notre possession. Peut-être est-il aussi inexact de croire qu'elles s'échappent ou reviennent. En tous cas si elles restent en nous, c'est la plupart du temps dans un domaine inconnu où elles ne sont de nul service pour nous, et où même les plus usuelles sont refoulées par des souvenirs d'ordre différent et qui excluent toute simultanéité avec elles dans la conscience.²³

Sans doute, les souvenirs involontaires remontent au champ de la conscience, s'offrent à notre contemplation,

20. *Ibid.*, pp. 544-45.

21. PM, 97.

22. I (JF), 643.

23. II (SG), 756-57.

mais c'est toujours à l'improviste, sans avoir été rappelés consciemment. Et même, dit Proust,

c'est peine perdue que nous cherchions à [les] évoquer. Tous les efforts de notre intelligence sont inutiles. Ils sont cachés hors de son domaine et de sa portée.²⁴

Comment donc appréhender ces souvenirs qui portent la partie la plus profonde et la plus essentielle de notre personnalité ?

Au dire de Proust, nos souvenirs abandonnés et restés hors de la conscience se désagrègent et se perdent dans l'oubli. Mais, si leurs formes sont abolies, ou du moins, ensommeillées, si elles perdent « *leur force d'expansion qui leur eût permis de rejoindre la conscience* »²⁵, il y a quelque chose qui subsiste et leur survit : ce sont les sensations.

Quand d'un passé ancien, [dit-il] rien ne subsiste, après la mort des êtres, après la destruction des choses, seules, plus frêles mais plus vivaces, plus immatérielles, plus persistantes, plus fidèles, l'odeur et la saveur restent encore longtemps, comme des âmes, à se rappeler, à attendre, à espérer, sur la ruine de tout le reste, à porter sans fléchir, sur leur gouttelette presque impalpable, l'édifice immense du souvenir.²⁶

Ainsi, selon Proust, le passé continue de vivre dans « *une saveur* », dans « *une odeur* » ; il est caché « *en quelque objet matériel (en la sensation que nous donnerait cet objet matériel) que nous ne soupçonnons pas* ». ²⁷ Et, si nous pouvons quelque jour, par hasard, donner à nos souvenirs involontaires le support d'une sensation présente, alors ils reprennent vie.

Le point de départ du souvenir involontaire est donc une sensation oubliée qui se réveille, fraîche et active, ce qui soulève de proche en proche, jusqu'au fond de notre inconscient, les souvenirs de notre vie passée. Comme le dit Proust : « *Les éléments de notre passé constituent un domaine inconnu qui ne nous est restituable que par la résurrection des impressions qui leur ont servi de cadre* ». ²⁸

Déjà, dans *Jean Santeuil*, le psychologue avait soupçonné le pouvoir évocateur des sensations présentes sur les souvenirs passés :

24. I (S), 44.

25. *Ibid.*, p. 47.

26. *Loc. cit.*

27. *Ibid.*, p. 44.

28. II (SG), 756-57.

De ces choses [écrit-il] qui nous charmèrent autrefois et qu'il nous est donné de revoir, est-il bien vrai qu'il n'y en ait pas certaines, dont la présence nous rende avec une volupté pareille et peut-être plus rêveuse encore le charme mystérieux d'autrefois ? Qu'est-ce donc que ces petites ombres noires flottant à terre sur le chemin rayonnant de soleil, [...] ces vastes arbres fruitiers, [...] qu'est-ce donc que tout cela sinon des témoins de nos premiers printemps, des reliques des souvenirs de nos premières émotions en face de la nature, mais qui n'ont rien perdu de leur pouvoir sur nous, qui ouvrent soudain notre cœur aux mêmes félicités délicieuses qui nous font échapper aux années pour nous rendre à la nature, aux transformations mystérieuses de l'année qui baignent les choses et les événements autour de nous dans une sorte de vie plus grande qu'eux, que nous reconnaissons pour en avoir approché déjà autrefois, qui n'est pas dans notre jeunesse plutôt que dans notre vieillesse et qui pour un moment semble nous montrer le monde médiocre, bientôt fini pour nous, tout humain et connu, mais comme un monde éternel, éternellement jeune, mystérieux, plein de promesses inouïes ?²⁹

Comme le lui ont appris ces impressions bienheureuses, un aspect de l'expérience actuelle a le pouvoir d'évoquer une expérience antérieure qui, intervenant alors dans la conscience, l'envahit brusquement. Et alors, une sorte de « consonance » entre le passé et le présent s'établit ; le « présent d'autrefois », que nous pouvions croire aboli, surgit et s'insère dans le « présent d'aujourd'hui », jusqu'à le dépouiller presque de son actualité.

Dans *À la recherche du temps perdu*, des expériences semblables sont multiples et chaque fois que Proust nous parle d'un souvenir involontaire, nous retrouvons toujours, à l'origine de son apparition, une sensation. Ainsi dans l'expérience de la « madeleine » qui doit, pour la première fois, lui révéler l'existence du souvenir involontaire, c'est le goût du thé qui devait faire surgir le souvenir :

Je portai à mes lèvres [raconte le Narrateur] une cuillerée du thé où j'avais laissé s'amollir un morceau de madeleine. Mais à l'instant même où la gorgée mêlée des miettes du gâteau toucha mon palais, je tressaillis, attentif à ce qui se passait d'extraordinaire en moi.³⁰

Et Proust, voulant remettre à sa disposition ce souvenir qui lui avait apporté tant de joie et de bonheur, pour « *un éclaircissement décisif* », comme il dit, fait encore appel à

29. JS (3), 158-159.

30. I (S), 45.

ce breuvage et à sa saveur. Et c'est en ces termes qu'il décrit cette seconde résurgence du souvenir :

Puis une deuxième fois, je fais le vide devant [mon esprit] je remets en face de lui la saveur encore récente de cette première gorgée et je sens tressaillir en moi quelque chose qui se déplace.³¹

Cette résurgence inattendue du souvenir involontaire dans la conscience devait se renouveler à plusieurs reprises et à diverses époques de la vie de Proust. Mais, si le souvenir engendre toujours en lui un sentiment de félicité, de paix et d'éternité, sur lequel il insiste tant, deux choses différeront pourtant : ce sont les sensations à la base de cette évocation et les images évoquées par ces souvenirs. Les sensations sont extrêmement variées et les plus longuement décrites dans son œuvre sont : la vue des clochers de Martinville, la saveur de la madeleine trempée dans une infusion de thé, le tintement d'une cuiller, le fait de buter contre des pavés mal équarris, les deux dalles inégales du baptistère de Saint Marc, la raideur de la serviette à la matinée Guermandes. Toutes ces sensations ont, cependant, le même effet : ressusciter des souvenirs involontaires. « *La différence purement matérielle*, nous dit Proust, *était dans les images évoquées* ». ³²

Pourtant, il faut comprendre ici que l'essentiel de ce phénomène singulier, selon Proust, ne consiste pas dans le mécanisme extérieur, autrement dit, dans la sensation. Malgré cette étroite liaison qu'il semble placer entre la sensation et le souvenir involontaire, il n'y a pas de doute pour lui que le souvenir dépasse infiniment la sensation et surtout n'est pas de même nature qu'elle. Parlant de l'expérience de la madeleine, il dira explicitement : « *Je sentais que le [souvenir involontaire] était lié au goût du thé et du gâteau, mais qu'[il] le dépassait infiniment, ne devait pas être de même nature* ». ³³

Ainsi, au dire même de l'écrivain, le gâteau trempé dans du thé, n'est à aucun degré la cause réelle de l'expérience qui lui fut offerte. À peine en est-elle une condition. En fait, bien souvent, tout au long de sa vie, Proust a dû goûter la même chose. Une fois seulement, cette sensation extérieure a exercé sa magie. Il fallait, pour que ce petit signe offert par le présent, cette invitation au passé, fût entendu, que Proust

31. *Ibid.*, p. 46.

32. III (TR), 867.

33. I (S), 45.

se trouvât dans un état de réceptivité tout à fait particulière. En somme, c'est la situation d'ensemble qui commande dans ces cas. La preuve nous en est donnée dans *Le temps retrouvé*. Le Narrateur y raconte comment dans la cour de l'hôtel de Guermantes, après avoir lutté contre des pavés mal équarris, un souvenir involontaire l'avait envahi pour un instant, mais avait disparu.

... Sans oser plus bouger [...] je restais, quitte à faire rire la foule innombrable des wattmen, à tituber comme j'avais fait tout à l'heure, un pied sur le pavé plus élevé, l'autre pied sur le pavé plus bas. Chaque fois que je refaisais rien que matériellement ce même pas, il me restait inutile mais si je réussissais, oubliant la matinée Guermantes, à retrouver ce que j'avais senti en posant ainsi mes pieds, de nouveau la vision éblouissante et indistincte me frôlait comme si elle m'avait dit : « Saisis-moi au passage si tu en as la force, et tâche à résoudre l'énigme de bonheur que je te propose. »³⁴

Comme ce passage le prouve bien, la sensation ou l'impression, qui peut être très pittoresque en soi, n'a, en réalité, qu'une valeur très restreinte dans le souvenir involontaire. Elle est utile, sans doute, puisque sa présence semble indispensable pour son évocation, mais elle n'a rien d'une cause réelle et demeure surtout hors de proportion avec l'expérience qu'elle introduit.

Voilà pourquoi, selon Proust, l'impression « causale » peut être une sensation quelconque. Et même, semble-t-il croire, les sensations objectivement et pratiquement les moins importantes, que nous pensions oubliées, représentent la meilleure sauvegarde du passé³⁵.

... Ce qui nous rappelle le mieux un être [écrit-il] c'est justement ce que nous avons oublié (parce que c'était insignifiant et que nous lui avons ainsi laissé toute sa force). C'est pourquoi la meilleure part de notre mémoire est hors de nous, dans un souffle pluvieux, dans l'odeur de renfermé d'une chambre ou dans l'odeur d'une première flambée, partout où nous retrouvons de nous-même ce que notre intelligence, n'en ayant pas l'emploi, avait dédaigné, la dernière réserve du passé, la meilleure, celle qui, quand toutes nos larmes semblent taries, sait nous faire pleurer encore. Hors de nous ? En nous pour mieux dire, mais dérobée à nos propres regards, dans un oubli plus ou moins prolongé.³⁶

34. III (TR), 867.

35. Si dans son œuvre, pourtant, le romancier semble faire intervenir le plus souvent les saveurs et les odeurs à l'origine de l'apparition de ces souvenirs, c'est qu'il a été un asthmatique, sensible à un degré inconcevable aux odeurs et aux saveurs les plus minimes. Cela n'implique pas que ces sensations bénéficiaient, d'après lui, d'un privilège exclusif.

36. I (JF), 643.

La sensation n'est, par conséquent, que le détail qui déclenche le retour du souvenir involontaire. Malgré les apparences, le souvenir ne nous atteint pas du dehors, mais bien du dedans, «en nous». Peu importe le véhicule du souvenir : il s'efface aussitôt pour faire place à la réalité qui s'est incarnée à travers lui.

III

DE CE QUI PRÉCÈDE, il ressort déjà que la mémoire involontaire, dans l'œuvre de Proust, n'est pas tout simplement un phénomène dû au hasard, et sur lequel il aurait insisté uniquement par fantaisie ou par souci d'originalité. L'évocation des souvenirs involontaires, qui jalonnent d'un bout à l'autre *À la recherche du temps perdu*, et qui constituent le thème fondamental dans *Le temps retrouvé*, dépend, sans doute, comme nous le faisons remarquer plus haut, de rencontres fortuites et même insignifiantes capables de déclencher des apparitions inopinées d'un passé lointain. Mais cette évocation comporte aussi un sens tout à fait précis dans l'œuvre de Proust et joue un rôle unique dans sa vie.

Qu'on ne s'y trompe pas. Cette évocation se distingue absolument d'une logique extérieure où les souvenirs s'appelleraient les uns les autres, selon des lois d'association plus ou moins fixes. Elle n'a pas non plus un caractère passif et contemplatif. Selon le psychologue, dans les souvenirs qui nous reviennent, nous retrouvons un sens qui jusque-là ne nous était pas apparu, le sens le plus profond de la mémoire dans ce regroupement de toute la personnalité, à la faveur des expériences qui furent siennes. On trouve, de ce fait, dans *À la recherche du temps perdu*, un exemple capable d'étayer définitivement le contenu réel du souvenir involontaire. Le Narrateur vient d'arriver à Balbec pour un nouveau séjour :

Bouleversement de toute ma personne [écrit-il]. Dès la première nuit, comme je souffrais d'une crise de fatigue cardiaque, tâchant de dompter ma souffrance, je me baissai avec lenteur et prudence pour me déchausser. Mais à peine eus-je touché le premier bouton de ma bottine, ma poitrine s'enfla, remplie d'une présence inconnue, divine, des sanglots me secouèrent, des larmes ruisselèrent de mes yeux [...] Je venais d'apercevoir, dans ma mémoire, penché sur ma fatigue, le visage tendre, préoccupé et déçu de ma grand-mère, [...] non pas de celle que je m'étais étonné et reproché de si peu regretter et qui n'avait d'elle que le nom, mais de ma

grand-mère véritable dont, pour la première fois depuis les Champs-Élysées où elle avait eu son attaque, je retrouvais dans un souvenir involontaire et complet la réalité vivante.³⁷

Ainsi, le Narrateur retrouve un jour, tout à fait à l'improviste, la mort de sa grand-mère et la découvre dans la plénitude de sa signification réelle et vivante pour lui. Jusque-là, cette mort ne l'avait pas touché. Sans doute, il savait que sa grand-mère était morte, mais son inconscient refusait de le croire. L'événement ne l'avait pas atteint réellement, il était demeuré extérieur comme une donnée sociale et abstraite, dont le sens véritable lui avait échappé. Il faut le retour à Balbec, le retour d'une certaine atmosphère, pour que, d'un coup, la réalité de cette disparition s'inscrive enfin dans son existence.

Mais ce n'est pas tout. Cette restitution d'un passé vécu a encore un sens plus profond pour lui. En effet,

l'être qui venait à mon secours, [continue-t-il] qui me sauvait de la sécheresse de l'âme, c'était celui qui, plusieurs années auparavant, dans un moment de détresse et de solitude identiques, dans un moment où je n'avais plus rien de moi, était entré, et qui m'avait rendu à moi-même, car il était moi et plus que moi.³⁸

On le voit, le souvenir involontaire ne représente pas une réalité impersonnelle que l'individu aurait à subir. L'homme ne subit pas passivement l'influence de sensations qui lui renverraient ainsi, de temps en temps, des aspects étrangers à sa vie antérieure. Chaque souvenir représente un instant de la réalité, plus exactement un moment de notre vie personnelle, dont chacun, dans sa constitution même, porte la marque de notre personnalité profonde. Le passé contient le fond même de notre personnalité, il exprime ce que nous sommes, et revient pour nous restituer à nous-mêmes, pour nous permettre de mieux nous comprendre et de ressaisir, de l'avis de Proust, notre «*moi ancien*», notre «*plus que moi*».

La mémoire, chez lui, n'apparaît donc pas sous la forme d'un domaine inerte où le souvenir s'éterniserait dans une immobilité sans substance. Le souvenir involontaire, c'est notre passé.

«*La mémoire, affirme Proust, en réveillant les sensations du passé, nous restitue un moi qui n'existait plus qu'à l'état de virtualités*»³⁹.

37. II (SG), 755-56.

38. *Loc. cit.*

39. II (SG), 757.

L'histoire de chaque personne est basée sur des souvenirs qui possèdent pour elle une sorte de valeur constituante. Les événements, que ces souvenirs remémorent, ne se sont pas passés seulement en dehors d'elle. Ils tirent leur signification de ce qu'ils sont aussi des manifestations de tel ou tel aspect de son individualité profonde et lucide. Dans ces souvenirs, le moi véritable se découvre, se retrouve ; ils offrent à la personne une image à laquelle elle peut se reporter pour la juger elle-même.

Et, dans le cas de Proust, le souvenir, comme il l'a bien vu, c'est lui-même dans son passé, le moi authentique et sa durable valeur. L'histoire de ses souvenirs n'est autre chose que l'histoire de sa personnalité qu'il essaie de démêler, à travers ce qui n'est pas véritablement lui.

Car, le souvenir involontaire, par la reviviscence totale d'un instant du passé, nous met réellement en présence de l'être que nous fûmes. Par lui, nous retrouvons dans sa réalisation absolue, nos joies, nos souffrances d'alors ; nous revoyons intégralement notre personnalité d'autrefois que nous croyions perdue pour toujours.

Bien plus [ajoute Proust] une chose que nous vîmes à une certaine époque, un livre que nous lûmes ne restent pas unis à jamais seulement à ce qu'il y avait autour de nous ; il le reste aussi fidèlement à ce que nous étions alors, il ne peut plus être repassé que par la sensibilité, par la personne que nous étions alors.⁴⁰

Le jeu de la mémoire involontaire, chez Proust, a donc un sens précis et nous renvoie « à nous-même, plutôt qu'à l'événement passé ». La mémoire involontaire n'existe pas en dehors de nous ; elle obéit aux grands rythmes de notre existence. Malgré les apparences, nous ne nous souvenons pas des choses ou des événements, mais toujours de nous-mêmes, sous le voile des choses ou des événements. Henri Delacroix donne du souvenir une définition qui correspond très exactement à celle de Proust : « *Un souvenir est un fragment de vie personnelle dont l'évocation tend à la réactivation du moi passé. Mais le moi passé commence par se refaire présent avant de s'évoquer comme passé. Il déborde [...] le présent qui l'évoque* ». ⁴¹

Le vrai rôle du souvenir consiste donc à démasquer la personnalité profonde, car le souvenir, en nous faisant

40. III (TR), 885.

41. DELACROIX, Henri, *Les grandes formes de la vie mentale*, Paris, F. Alcan, 1934, p. 120.

revivre un moment du passé, nous apporte le signe d'une réalité qui dépasse l'empirique. Un moment du passé vient de revivre. *«Rien qu'un moment du passé ? se demande Proust. Beaucoup plus, peut-être ; quelque chose qui, commun à la fois au passé et au présent, est beaucoup plus essentiel qu'eux deux»*⁴². Mais quel est-il *«ce quelque chose de beaucoup plus essentiel»* que le passé et le présent qui charge de toute son intensité, de toute sa présence le moment où il a pu intervenir ?

Tant de fois, au cours de ma vie, la réalité m'avait déçu parce qu'au moment où je la percevais, mon imagination, qui était mon seul organe pour jouir de la beauté, ne pouvait s'appliquer à elle, en vertu de la loi inévitable qui veut qu'on ne puisse imaginer que ce qui est absent. Et voici que soudain l'effet de cette dure loi s'était trouvé neutralisé, suspendu, par un expédient merveilleux de la nature, qui avait fait miroiter une sensation — bruit de la fourchette et du marteau, même titre de livre, etc. — à la fois dans le passé, ce qui permettait à mon imagination de la goûter, et dans le présent où l'ébranlement effectif de mes sens par le bruit, le contact du linge, etc. avait ajouté aux rêves de l'imagination ce dont ils sont habituellement dépourvus, l'idée d'existence, et, grâce à ce subterfuge, avait permis à mon être d'obtenir, d'isoler, d'immobiliser — la durée d'un éclair — ce qu'il n'appréhendait jamais : un peu de temps à l'état pur.⁴³

Évidemment, le *«temps à l'état pur»*, dont il est ici question, c'est bien, plutôt, la personnalité à l'état pur, déliée de ses engagements, par l'expérience même de leur répétition ; c'est le passage, en quelque sorte, du temps de la personne à son éternité, à son affirmation intemporelle. Proust insiste sur ce point :

Qu'un bruit, qu'une odeur, déjà entendu ou respirée jadis, le soient de nouveau, à la fois dans le présent et dans le passé, réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits, aussitôt l'essence permanente et habituellement cachée des choses se trouve libérée, et notre vrai moi qui, parfois depuis longtemps, semblait mort, mais ne l'était pas entièrement, s'éveille, s'anime, en recevant la céleste nourriture qui lui est apportée. Une minute affranchie de l'ordre du temps a recréé en nous, pour la sentir, l'homme affranchi de l'ordre du temps.⁴⁴

Ainsi donc, dans l'œuvre de Proust, le souvenir involontaire est considéré moins comme l'évocation tout simple-

42. III (TR), 872.

43. *Loc. cit.*

44. III (TR), 872-73.

ment d'un fait passé que comme la restitution à « *l'homme affranchi de l'ordre du temps* », de son « *vrai moi [...] qui semblait mort, mais ne l'était pas.* » Le Narrateur, dans *À la recherche du temps perdu*, retrouvant le visage ancien de sa grand-mère penchée sur lui, dans un jour semblable de détresse, précise bien que le retour du passé dans le souvenir involontaire est un retour du moi :

Le moi que j'étais alors, et qui avait disparu si longtemps, était de nouveau si près de moi qu'il me semblait encore entendre les paroles qui avaient immédiatement précédé et qui n'étaient pourtant plus qu'un songe. [...] Je n'étais plus que cet être qui cherchait à se réfugier dans les bras de sa grand-mère, à effacer les traces de ses peines en lui donnant des baisers.⁴⁵

Le souvenir involontaire chez Proust se caractérise par l'affirmation du primat de la personnalité et de ses valeurs sur les éléments représentatifs. Il conserve non pas un canevas desséché, mais la plénitude même du moi profond. Et cette possibilité de le ressaisir, par l'intermédiaire du souvenir involontaire, existe constamment en nous ; elle n'attend que l'occasion propice, au dire de l'écrivain, pour émerger à la surface de la monotonie de notre présent.⁴⁶

Mais, ici encore, il faut comprendre que dans cette affirmation du primat de la personnalité, il ne s'agit pas d'une simple fantaisie de la part de Proust, encore moins d'une hallucination.

Le « moi ancien » et le « moi présent » s'appellent l'un l'autre, en vertu d'une « consonance essentielle ». Une nécessité les relie qui doit nous permettre de pénétrer plus avant dans les rapports intimes qui existent entre la mémoire involontaire et la personnalité profonde.

Malgré les apparences, en effet, le souvenir involontaire ne se suffit pas à lui-même. Il n'est jamais la résurgence pure et simple du passé. Chez Proust, il prend un sens particulier et profond : il indique une coïncidence de son « moi ancien » et de son « moi présent » qui, du même coup, l'élève au niveau d'une sorte de transcendance personnelle. Sa personnalité s'affirme en se redoublant, en se confirmant elle-même sous le détour des circonstances. Lui-même a bien vu

45. II (SG), 757.

46. Toutefois, précise-t-il, nous ne sommes pas toujours disposés à recevoir la visite des souvenirs involontaires et du moi qu'ils nous révèlent, car « [...] *chaque fois, [note le Narrateur] la lâcheté qui nous détourne de toute tâche difficile, de toute œuvre importante, m'a conseillé de laisser cela, de boire mon thé en pensant simplement à mes ennuis d'aujourd'hui, à mes désirs de demain qui se laissent remâcher sans peine.* » (I (S), 46).

ce qu'il y avait d'extraordinaire dans ses expériences, et voici ce qu'il écrit, à propos du goût de la petite madeleine :

Au vrai, l'être qui alors goûtait en moi cette impression la goûtait en ce qu'elle avait de commun dans un jour ancien et maintenant, dans ce qu'elle avait d'extra-temporel, un être qui n'apparaissait que quand, par une de ces identités entre le présent et le passé, il pouvait se trouver dans le seul milieu où il pût vivre, jouir de l'essence des choses, c'est-à-dire en dehors du temps.⁴⁷

Mais, pour que deux impressions semblables, séparées par une longue période de temps, puissent se superposer dans une même conscience, il faut que cette conscience présente elle-même un fond permanent. Et il reste que « l'extra-temporel », « l'essence » dont il s'agit n'appartiennent pas à l'objet, ainsi qu'on pourrait le croire, mais uniquement au sujet. C'est son moi, le plus profond, son propre affranchissement de la loi du temps qu'entrevoit Proust dans cet instant. Et dans ce phénomène de mémoire, les détails minutieux que le souvenir involontaire a sauvegardés ne valent pas en eux-mêmes. Les faits passés ne sont pas ressentis comme ayant fait partie simplement de son moi antérieur, mais bien comme une présence réelle attachée à son moi absolu et permanent. Proust y voit l'intuition de lui-même vivant sans être soumis aux lois du temps ; il se perçoit comme identique à ce qu'il était autrefois.

Sans doute notre personnalité profonde ne se donne-t-elle pas à nous immédiatement dans l'évocation des souvenirs, puisqu'elle demeure inaccessible à tout effort direct pour la ressaisir. Mais elle paraît plus accessible à la faveur d'expériences privilégiées qu'il nous est donné de vivre.

Dans les souvenirs évoqués, c'est lui-même, son moi véritable, que Proust affirme, visant à travers les détails remémorés, une plus complète réalisation de sa personne. De là le caractère en quelque sorte contradictoire de la description qui nous en est faite. L'auteur, en effet, parle d'un foisonnement indéfini de détails authentiques, s'appelant les uns les autres, et qui doivent occuper dès lors une certaine durée. Pourtant, les descriptions de cette expérience insistent toutes sur son caractère extrêmement bref qui contraste tout à fait avec l'idée d'un prolongement dans le temps.

C'est ainsi que dans le passage déjà cité, où il raconte l'incident de la madeleine, Proust évoque *« ce souvenir, l'instant ancien que l'attraction d'un instant identique est*

47. III (TR), 871.

venue de si loin solliciter, émouvoir, soulever tout au fond de moi». ⁴⁸ De même, dans d'autres passages analogues, les mots « soudain », « aussitôt », reviennent sans cesse pour rendre compte de l'événement. La reviviscence du passé se réalise dans un instant. C'est pourquoi, d'ailleurs, Proust peut parler à son propos, « d'une minute affranchie de l'ordre du temps ». ⁴⁹ Il s'agit bien d'une expérience intemporelle qui s'oppose à la durée : c'est l'instant du souvenir involontaire. Forme extrême du temps, discontinuité, saut par la vertu duquel, rompant avec un certain ordre d'existence, nous nous installons dans un autre, d'une valeur supérieure, « l'instant proustien » apparaît comme le véhicule de toute révélation de la personnalité profonde. Cet instant vient de cette conscience d'identité qu'on ressent à ce moment, de l'intuition par laquelle on se perçoit à la fois comme passé et comme présent, par laquelle on revit sans avoir l'impression de n'être plus ce qu'on était autrefois. À ce point, on le sent bien, le souvenir involontaire, qui engendre chez Proust ce sentiment de libération du temps, de la contingence et du néant, prend un sens non plus chronologique et temporel, mais métaphysique et « extra-temporel », pour lui emprunter cette dernière expression.

Une dernière preuve nous est fournie, dans cette impression de bonheur, de satisfaction et de félicité intenses qui semble toujours accompagner en lui l'évocation du souvenir involontaire.

À première vue, cette sensation de plénitude et d'euphorie ne semble pas correspondre en fait à un aspect du phénomène passé. Trois arbres dans la campagne, la saveur d'une madeleine ou la disparité de deux pavés inégaux sous le pied renvoient sans doute à des impressions antérieures, mais elles ne possèdent sûrement pas cette vertu, cette puissance, dont elles se révèlent subitement douées. Ce n'est pas non plus que l'instant du passé ainsi rappelé ait été lui-même, au moment où il a été effectivement vécu, source de félicité et de joie. Quelle peut donc bien être la cause de cette félicité ?

Cette cause [nous dit Proust] je la devinais en comparant ces diverses impressions bienheureuses et qui avaient entre elles ceci de commun que je les éprouvais à la fois dans le moment actuel et dans un moment éloigné, jusqu'à faire empiéter le passé sur le présent, à me faire hésiter à savoir dans lequel des deux je me trouvais [...] Cela expliquait que mes inquiétudes

48. I (S), 46.

49. III (TR), 873.

au sujet de ma mort eussent cessé au moment où j'avais reconnu inconsciemment le goût de la petite madeleine, puisqu'à ce moment-là l'être que j'avais été était un être extra-temporel, par conséquent insoucieux des vicissitudes de l'avenir. Cet être-là n'était jamais venu à moi, ne s'était jamais manifesté, qu'en dehors de l'action, de la jouissance immédiate, chaque fois que le miracle d'une analogie m'avait fait échapper du présent. Seul, il avait le pouvoir de me faire retrouver les jours anciens, le temps perdu, devant quoi les efforts de ma mémoire et de mon intelligence échouaient toujours.⁵⁰

Il découle de là que ce n'est pas tant le souvenir qui comporte en soi cette joie et cette félicité, mais le souvenir en tant que fonction expressive et libératrice de la personnalité profonde. «*Chaque souvenir, en effet, met en jeu notre moi, nous énonce et nous donne à nous-mêmes*». Étant l'expression du moi, sa plénitude correspond à la mesure dans laquelle il accomplit cette fonction expressive. Proust, nous le savons, se recherchait lui-même, se visait à travers ses souvenirs. Et lorsqu'il s'est ainsi réalisé, il a l'impression de s'être libéré, de s'être affirmé au-dessus du temps, de l'oubli et de la mort. D'où ce sentiment de joie et de satisfaction, qui accompagne presque toujours l'évocation du souvenir involontaire chez lui.

En fait, le souvenir n'a aucune part réelle dans cette joie, mais il répond comme à une sorte de besoin du moi profond, qui réclame satisfaction de reconnaissance. Il apporte à l'auteur du *Temps retrouvé*, après des années d'inquiétude et de doute de soi, la possibilité de retrouver une richesse perdue : la personnalité considérée comme un bien personnel d'une exceptionnelle valeur. Ce prestige de la personnalité retrouvée affirme en lui la satisfaction du recouvrement d'une valeur essentielle, qui lui appartient en propre, et entraîne dans le souvenir évoqué cette teneur affective sur laquelle il insiste si fort.

Noël Martin-Deslias l'a bien vu : chez Proust, dit-il, ces instants de bonheur «*...qu'il éprouve viennent de cette conscience d'identité, de l'intuition par laquelle il se perçoit à la fois comme passé et comme présent, par laquelle il revit sans avoir l'impression de n'être plus ce qu'il était autrefois.*»⁵¹

* * *

50. III (TR), 871.

51. MARTIN-DESLIAS, *L'Idéalisme de Marcel Proust*, Paris, Les Éditions Nagel, 1952, p. 178.

La conséquence de tout cela reste que la mémoire, selon Proust, du moins la mémoire involontaire, est liée à l'actualité de notre vie par la plus mystérieuse des intimités. Elle a même une fonction métaphysique précise en nous et joue un rôle de premier plan dans la révélation de notre personnalité profonde.

Le souvenir involontaire, à son sens, n'est pas quelque chose *qu'on a*, c'est quelque chose *qu'on est*. Sa fonction n'est pas seulement de fixer des événements écoulés, mais de nous exprimer nous-mêmes, d'affirmer l'éternité de notre personnalité authentique.

Dans le cas même du romancier, le souvenir, qui est une sorte de remise en jeu du moi passé, lui permet, en l'opposant à son moi présent et en revenant sur lui, d'en prendre une conscience nouvelle. La mémoire est chez lui l'expression de sa personnalité tout au long de son existence. Elle n'est plus la simple histoire de sa vie personnelle, elle se dépasse elle-même ; et le souvenir involontaire, par sa structure « présent-passé », a pour effet de souligner les traits profonds et les grandes constantes de la personnalité véritable. « *Monde fabuleux de nos souvenirs*, écrit Proust, *qui devient celui de la vérité. Heures qui avaient donné son cœur à quelque chose de plus profond que la vanité, de plus durable que l'amour [...]* »⁵². Le souvenir se donne donc à lui comme un moyen, comme un signe de la vérité, pour exprimer, pour incarner cette forme supérieure de conscience de soi qu'est la personnalité profonde.

La conception de Proust s'écarte ici de celle de Bergson. D'après ce dernier, en effet, nous atteignons notre moi premier et profond par une « réflexion métaphysique », c'est-à-dire par « l'intuition de la durée : connaissance expérimentale singulière, transcendant l'intelligence et la raison, sympathisant avec le réel, mais fugitive. [Cette intuition de la durée] exige un grand effort de la volonté, où "la faculté de voir tordue sur elle-même ne fait qu'un avec l'acte de vouloir." (Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 258). L'intuition nous fait vibrer avec la réalité dans ses plus intimes profondeurs, elle nous transporte au cœur du réel [...] »⁵³. Comme l'a justement dit Charles Blondel : « Le génie de Proust est une longue mémoire. Cette surprenante imagination mémorialisée, il s'en est servi non seulement pour se

52. JS (2), 225.

53. PEILLAUBE, E., *Caractère et personnalité*, Paris, Pierre Téqui, 1935, p. 157.

rappeler, mais pour découvrir»⁵⁴. Le premier, surtout, il a vu qu'elle était le moyen en possession de l'homme pour communiquer avec son moi profond.

*The Graduate School and University Center,
The City University of New York*

ABRÉVIATIONS

Pour les références aux nombreuses citations de l'œuvre de Proust, nous utiliserons le système suivant d'abréviations: les chiffres romains renvoient au tome; les lettres majuscules au titre des volumes; dans les références les chiffres qui suivent les observations renvoient aux pages.

I. - Abréviations pour «*À la recherche du temps perdu*», N.R.F. Bibliothèque de la Pléiade, 1954, 3 tomes.

Tome I

Du côté de chez Swann	I (S)
À l'ombre des jeunes filles en fleurs	I (JF)

Tome II

Le côté de Guermantes	II (G)
Sodome et Gomorrhe	II (SG)

Tome III

La Prisonnière	III (P)
La Fugitive	III (F)
Le temps retrouvé	III (TR)

II. - Abréviations pour les autres ouvrages de Proust.

<i>Les plaisirs et les jours</i>	PJ
<i>Pastiches et mélanges</i>	PM
<i>Chroniques</i>	C
<i>Jean Santeuil</i> , vol. I	JS (1)
<i>Jean Santeuil</i> , vol. 2	JS (2)
<i>Jean Santeuil</i> , vol. 3	JS (3)
<i>Contre Sainte-Beuve</i>	CS

54. BLONDEL, Charles, *La psychographie de Marcel Proust*, Paris, Vrin, 1932, p. 11.

Conscience de soi et langage intérieur : quelques spéculations

Alain Morin et James Everett

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027124ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027124ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Morin, A. & Everett, J. (1990). Conscience de soi et langage intérieur : quelques spéculations. *Philosophiques*, 17 (2), 169–188. <https://doi.org/10.7202/027124ar>

Résumé de l'article

Ce texte propose une définition de la conscience de soi et explique en quoi cette capacité naît du monde social. Il est postulé que ce dernier permet un mouvement de recul - une «distanciation» - par rapport à soi, et que le cerveau reproduit ce mouvement grâce à certains processus cognitifs qui en ont été imprimés. Parmi ceux-ci, on retrouve le langage intérieur, qui, par analogie, agirait comme un miroir interne capable de confronter l'expérience subjective à elle-même; de cette confrontation naîtrait le soi. Un argument est présenté en faveur de la supériorité du langage intérieur sur d'autres processus cognitifs impliqués dans la conscience de soi. Le problème de la conscience de soi chez les primates est abordé, et l'article conclut sur diverses réflexions ayant trait à la schizophrénie, la prière, la méditation, et les drogues psychodysléptiques.

NOTE DE RECHERCHE

CONSCIENCE DE SOI ET LANGAGE INTÉRIEUR : QUELQUES SPÉCULATIONS

par Alain Morin et James Everett

RÉSUMÉ. Ce texte propose une définition de la conscience de soi et explique en quoi cette capacité naît du monde social. Il est postulé que ce dernier permet un mouvement de recul — une « distanciation » — par rapport à soi, et que le cerveau reproduit ce mouvement grâce à certains processus cognitifs qui en ont été imprimés. Parmi ceux-ci, on retrouve le langage intérieur, qui, par analogie, agirait comme un miroir interne capable de confronter l'expérience subjective à elle-même; de cette confrontation naîtrait le soi. Un argument est présenté en faveur de la supériorité du langage intérieur sur d'autres processus cognitifs impliqués dans la conscience de soi. Le problème de la conscience de soi chez les primates est abordé, et l'article conclut sur diverses réflexions ayant trait à la schizophrénie, la prière, la méditation, et les drogues psychodysléptiques.

ABSTRACT. This text proposes a definition of self-awareness and explains its social origin. It is postulated that the social milieu permits a movement to a more objective perspective for self-perception, and that this movement is then reproduced in the brain by specific cognitive processes. It is suggested that inner speech represents one such cognitive processes, which acts like a mirror to reflect subjective experience back upon itself; the self would be generated by this reflective activity. It is argued that inner speech has a pre-eminent position among the cognitive processes implicated in self-awareness. The problem of self-awareness in primates is discussed, and the article concludes with ideas concerning schizophrenia, prayer, meditation, and psychodysleptic drugs.

Qu'est-ce que la *conscience de soi*, et quel rapport entretient-elle avec l'expérience subjective? Qu'est-ce qui rend possible l'apparition de cette capacité, et avec elle, vraisemblablement, du *soi*? En quoi le langage intérieur est-il impliqué, plus étroitement que tout autre processus cognitif, dans l'auto-observation? Les animaux sont-ils conscients d'eux-mêmes malgré l'absence apparente chez eux d'une forme de communication intra-personnelle?

Telles sont les principales questions que nous allons explorer de façon spéculative dans le présent article, sans soucis à ce point-ci d'amener sur un terrain empirique ces considérations.¹ De même, le lecteur ne doit pas espérer retrouver un relevé de littérature exhaustif sur le sujet, et encore moins des conclusions fermes. Nous avons plutôt saisi l'opportunité ici d'articuler en un tout cohérent des idées personnelles auparavant disparates.

I

La littérature scientifique et philosophique regorge de publications dont les titres contiennent le mot *consciousness*. Trop souvent, ce terme n'y est tout simplement pas défini²; certains auteurs prêtent à ce mot une signification très large³, et d'autres, une signification très précise.⁴ Une confusion courante règne lorsqu'il s'agit de distinguer entre elles les notions de *consciousness* et de *self-consciousness*, où le premier terme est souvent pris comme signifiant le second.⁵ De plus — ce qui ne fait qu'aggraver une situation déjà gênante —, le terme français *conscience* réfère généralement au terme anglais *self-consciousness*, et le terme anglais *consciousness*, au terme français *conscience de soi*. Et tout ceci sans parler des termes *mind*, *self*, *awareness*, *self-awareness*, *introspection*, *self-observation*, etc., équiva-

-
1. Pour un traitement expérimental de la question du rapport entre la conscience de soi et le langage intérieur, se référer à A. Morin et J. Everett (1990). « Inner speech as a mediator of self-awareness, self-consciousness and self-knowledge: an hypothesis ». *New Ideas in Psychology*, sous presse.
 2. Un exemple typique est l'article de R. Puccetti (1977). « Bilateral organization of consciousness in man ». *Annals of the New York Academy of Sciences*, 299, 448-458.
 3. Notamment S.J. Dimond (1976). « Brain circuits for consciousness ». *Brain and Behavior Evolution*, 13, 376-395.
 4. Notamment G.G. Gallup, Jr. (1985). « Do minds exist in species other than our own? » *Neuroscience and Behavioral Reviews*, 9, 631-641.
 5. L.S. Vygotsky a tendance à commettre cette erreur dans *Thought and Language* (1962; New York: John Wiley).

lents nébuleux ou hyper-sophistiqués de *consciousness* et de *self-consciousness*.

Face à un tel capharnaüm, une définition claire de ce qu'est la conscience de soi, même si celle-ci risque d'être arbitraire, s'impose.⁶ Tout d'abord, il s'avère impératif de ne pas confondre *conscience* avec conscience *de soi*. La conscience représente un état d'éveil et d'activation physiologique cérébrale opposé à l'inconscience, état caractéristique du sommeil ou du coma.⁷ Généralement, la conscience précède — est un prérequis à — l'expérience subjective, c'est-à-dire nos perceptions, émotions, sensations, pensées, souvenirs, images mentales, etc.; *mais tout organisme conscient (éveillé) n'est pas nécessairement connaissant de l'expérience subjective dont il est le sujet* (conscient de soi). Plus précisément, être « capable de conscience » signifie être capable de traiter l'information en provenance de l'environnement — être en état d'éveil. Être « capable de conscience de soi » (ou : être capable de prendre connaissance du contenu de son expérience subjective) signifie pouvoir traiter l'information en provenance de soi.

En fait, une portion importante de notre activité mentale se déroule à notre insu.⁸ C'est ce qui se produit lorsqu'une sensation par exemple n'est pas « ressentie » mais est bien réelle puisque génératrice d'un comportement. Ainsi, une sensation d'irritation peut être provoquée par le port de nos vêtements; elle produira un comportement inconscient et automatique consistant à se gratter. De la même façon, on peut dire qu'il nous arrive fréquemment de percevoir quelque chose sans le « voir » : notre cerveau enregistre une image précise, mais notre attention étant dirigée sur autre chose, il n'y a pas perception consciente de l'objet — nous « fixons dans le vide ». Le même phénomène se répète lorsque nous sommes sujets d'émotions particulièrement intenses, comme la colère : pendant une brève période de temps, une expérience subjective à laquelle nous n'avons pas accès a lieu, et ce n'est qu'après coup qu'il devient possible pour nous d'observer les comportements qu'elle a

6. T. Natsoulas (1983) serait définitivement d'accord avec nous sur ce point, ainsi que sur notre constatation de l'existence d'une confusion dans la littérature. Cf. « Concepts of consciousness », *The Journal of Mind and Behavior*, 4(1), 13-59.

7. Cf. T. Natsoulas (1978), « Consciousness » *American Psychologist*, 34(2), 906-914; J. DeWitt (1975), « Consciousness, mind and self: the implications of split-brain studies », *British Journal of the Philosophy of Sciences*, 26, 41-47.

8. R.J. Davidson (1980), « Consciousness and information processing: a biocognitive perspective ». Dans J.M. Davidson et R.J. Davidson (Eds.), *The Psychobiology of Consciousness*. New York : Plenum Press.

généérés (d'où le rapport verbal typique « je ne savais pas ce que je faisais !... » lorsqu'on s'est brutalement fâché).

On peut donc dire, compte tenu de ce qui précède, que tout organisme sujet à une expérience subjective est conscient ; toutefois, seul le cerveau humain possède avec certitude la capacité de prendre connaissance du contenu de son expérience subjective ainsi que de cet état de fait — c'est la *conscience de soi*.⁹

Nous serions portés à croire avec Prado¹⁰ que la conscience de soi comporte au moins deux dimensions ou niveaux :

- 1 un accès à, une connaissance de, nos états mentaux (« awareness of one's mental states ») ;
- 2 une « vision » de soi comme étant connaissant de quelque chose — une prise de conscience de soi en train de prendre connaissance du contenu de son expérience subjective (« awareness of ourselves as conscious of something »).¹¹

Notons qu'il est très important de ne pas concevoir ces deux dimensions comme étant deux états indépendants et qualitativement différents : il s'agit vraisemblablement de deux manifestations — la seconde étant plus accentuée que la première — d'un seul et même processus, où « mécanisme ». Cet aspect du problème sera approfondi plus loin.

9. En psychologie sociale, la conscience de soi est généralement définie comme la capacité chez un organisme de devenir l'objet de sa propre attention (Duval et Wicklund, 1972). Buss (1980), notamment, a reconnu et démontré empiriquement que notre attention peut être dirigée plus ou moins fréquemment sur des aspects privés ou publics de soi, d'où une *conscience de soi privée* qui réfère à l'attention portée aux sentiments et pensées personnelles, et une *conscience de soi publique*, c'est-à-dire, une conscience de soi en tant qu'objet social. Notre définition recouvre la notion de *conscience de soi privée* ; celle de *conscience de soi publique* sera volontairement négligée dans cet article. S. Duval et R.A. Wicklund (1972), *A Theory of Objective Self Awareness*, New York : Academic Press. A.H. Buss (1980), *Self-Consciousness and Social Anxiety*. San Francisco : Freeman.

10. C.G. Prado (1977). « Reference and consciousness », *Australasian Journal of Philosophy*, 55(1), 22-26.

11. Une autre façon de concevoir ces deux dimensions s'inspire de Van Gulick : « A *conscious mental state* may be either a *mental state of which one is conscious* (i.e., a mental state that is the object of self-awareness) or a *state of being conscious of some mental state* (i.e., a state of self-awareness which has a mental state as its object) ». R. Van Gulick (1985). « Conscious wants and self-awareness ». *The Behavioral and Brain Sciences*, 8, 555-556.

II

Il convient pour l'instant de poser la question fondamentale qui guide la présente réflexion : comment naît la conscience de soi ? Qu'est-ce qui rend possible l'apparition de cette capacité ?

C'est d'abord et avant tout le monde social qu'il faut accréditer ici. Mead¹² par exemple, a suggéré que le milieu social permettait la formation graduelle d'une idée de ce que l'on est en confrontant l'individu à des façons différentes de penser, de sentir et d'agir — en le forçant à emprunter le point de vue d'autrui, ce qui met en relief ses propres caractéristiques. Cooley¹³ a comparé autrui à des miroirs, où l'individu, en considérant les commentaires et les réactions des autres face à lui, développerait une image de soi. Piaget¹⁴ recoupe cette analyse en proposant que la pensée humaine, égocentrique au départ, serait inapte à percevoir ses propres contradictions, à vérifier les affirmations qu'elle porte, ou à s'assurer qu'elle se fait bien comprendre par autrui. C'est la confrontation répétée à autrui qui amènerait peu à peu l'enfant à l'auto-critique et à la conscience de soi.

Tout environnement social suffisamment complexe semble donc être la racine d'un phénomène majeur où chaque membre de cet environnement peut représenter un miroir pour les autres, et vice-versa. Approfondissons cette idée.

Il faut d'abord comprendre que l'individu reçoit de sa confrontation avec autrui au moins trois types d'auto-information. Il y a ces aspects de son comportement et de son activité mentale qui, étant différents de ceux des autres, lui « sautent aux yeux » — d'où une prise de connaissance de quelque chose qui était implicite auparavant ; il y a ces aspects qu'autrui se contente d'observer et de souligner, permettant ainsi à l'individu de se percevoir sous un angle lui étant autrement inaccessible ; et il y a la simple attention que porte sur lui autrui, l'incitant à s'auto-observer. Ensuite, une multitude de situations non sociales renseignent aussi — et de la même façon — l'individu à son propos. Par exemple, le cinéma et la télévision nous montrent des

12. G.H. Mead (1934), *Mind, Self, and Society*. Chicago : University of Chicago Press.

13. C.H. Cooley (1902), *Human Nature and The Social Order*. New York : Scribners.

14. J. Piaget (1924), *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*. Paris : Delachaux et Niestlé.

comportements différents des nôtres ; le vidéo portatif nous permet — bien plus que le simple miroir — d'observer ses propres comportements ; la lecture nous confronte à des façons de penser différentes de la nôtre ; et même la relecture de nos propres écrits (ou de toute autre forme de création et d'expression) avec un recul temporel met en relief notre « style ».

Dans tous ces cas, *il y a « redondance » d'une information particulière*¹⁵ : qu'il s'agisse d'un comportement ou d'un élément donné de l'expérience subjective, l'individu, en plus de l'émettre ou de le vivre intérieurement, *est en position de le voir*. D'où un recul, une *distanciation*¹⁶ face à soi-même.

Si le monde social doit être crédité dans l'avènement et le maintien de la conscience de soi, nous proposons aussi qu'il en va de même pour certain *processus cognitifs* (des « outils » mentaux faisant partie de l'expérience subjective mais étant spécifiquement impliqués dans l'acquisition et le traitement de l'information) dont la fonction est *de reproduire sur un plan intra-psychique ce qui se passe tout d'abord sur un plan social*. Luria¹⁷ a déjà proposé que l'organisation de nos fonctions psychologiques supérieures a été littéralement façonnée, modulée, par l'environnement social dans lequel le cerveau a évolué. D'où la proposition suivante, relative à la conscience de soi : le cerveau a été graduellement « imprimé » par le mouvement de recul par rapport à soi qui origine du monde social, et est ainsi devenu le médiateur de ce mouvement par le biais de processus purement cognitifs.

Dans cette perspective, l'environnement social serait *nécessaire* à l'ébauche de la conscience de soi, mais *insuffisant* pour qu'un degré réellement humain en soit atteint. Tout comme un désir de communication prenant racine dans le monde social doit, pour se concrétiser, être médiatisé par des processus linguistiques de nature cognitive, de la même façon, la conscience de soi devrait, une fois initiée par l'environnement social, être « reproduite » par des processus cognitifs précis.

15. Cf. Routtenberg à ce propos. A. Routtenberg (1980), « Redundancy in the central nervous system ». Dans J.M. Davidson et R.J. Davidson (Eds.), *The Psychobiology of Consciousness*, New York : Plenum Press.

16. Bien que ce mot ne soit pas français, nous l'utiliserons ici, faute de mieux.

17. A.R. Luria (1978), *Les fonctions corticales supérieures de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France.

III

Comment le cerveau s'y prend-il pour opérer une «distanciation», un recul par rapport à lui-même? Il s'agit là d'une question fort embarrassante qu'il convient peut-être mieux ici de traiter avec une analogie, faute d'explication solide. Nous proposons l'analogie suivante : le cerveau *dispose de miroirs internes permettant à l'expérience subjective qu'il génère de se détacher d'elle-même*. Ces miroirs seraient des processus cognitifs capables de «dédoubler», en tout ou en partie et à un moment donné, l'expérience subjective, créant ainsi une redondance au sein du système. Or, parmi ces processus, le plus apte, le plus précis à expliciter le contenu de l'expérience subjective à l'organisme est, selon nous, le *langage intérieur* — ou, en termes opérationnels, l'activité de se parler à soi-même à propos de soi.¹⁸ Nous y reviendrons sous peu.

Pour l'instant, rappelons que la conscience de soi comporte au moins deux dimensions : une prise de connaissance du contenu de son expérience subjective, et une prise de conscience de cet état de fait où le sujet de l'expérience subjective se voit s'auto-observer.

Mais *qui* est le sujet de l'expérience subjective? *Qui* devient en mesure de s'auto-observer? C'est ici que le délicat problème du «*self*» (le soi) doit être abordé.

Notre position veut que le soi (la personne humaine en tant qu'elle a conscience d'elle-même, et qu'elle est à la fois sujet et objet de la pensée) naisse de — ou tout au moins, se manifeste suite à — la «distanciation» de l'expérience subjective avec elle-même. Il est difficile d'imaginer qu'un organisme littéralement «collé» à l'expérience subjective qu'il vit puisse réaliser qu'il en est le sujet.¹⁹ L'expérience subjective représentant certainement une des plus impor-

18. On se parle à soi-même à propos d'une foule de choses. Le langage intérieur sert donc plusieurs fonctions cognitives, dont une des plus importantes est certainement l'*auto-régulation* (cf. Zivin pour un relevé de littérature). Dans cet article, nous ne discuterons que du rôle du langage intérieur dans l'acquisition d'auto-informations — nous ferons toujours référence à l'activité de se parler à soi-même *à propos de soi*. G. Zivin [Ed.] (1979). *The Development of Self-Regulation Through Private Speech*. New York : Wiley.

19. Johnstone note « (...) qu'une personne peut être consciente de quelque chose seulement si une distance est créée entre elle et cette chose. (...) Dans une immersion complète dans l'expérience subjective, il ne peut y avoir un sens de possession de cette expérience. » H.W. Johnstone (1970). *The Problem of The Self*. Pennsylvania State University Press. [Citation : p. 106 ; cette citation, ainsi que toutes les autres dans cet article, sont des traductions libres].

tantes parties de ce qu'est l'organisme (au même titre que son corps et que ses comportements), cela signifie qu'avant la « distanciation », l'organisme n'est pas en mesure d'observer une part substantielle de lui-même. Et si la capacité d'auto-observation (dimension 1 de la conscience de soi) constitue un prérequis à la *réalisation de son existence* (dimension 2 de la conscience de soi), alors cet organisme n'est pas connaissant de son existence avant la « distanciation » d'une partie fondamentale de lui-même avec celle-ci.

Donc, le phénomène de « distanciation » postulé ici confronterait par redondance l'expérience subjective avec elle-même et le reste de l'organisme, et de cette confrontation apparaîtrait la possibilité pour un soi non existant avant cette « distanciation » de s'auto-observer. Empruntons une analogie pour clarifier ce qui précède.

Imaginons un individu qui n'a jamais été confronté à une surface réfléchissante, où, pour les besoins de la cause, les caractéristiques morphologiques du corps de cette personne représentent des éléments précis de l'expérience subjective. Dans un premier temps (temps A), cet individu est placé en face *et très près* d'un miroir, de sorte qu'il ne puisse observer que des éléments épars de sa physionomie (son nez, son œil, son épaule droite, etc.). Petit à petit, on écarte l'observateur du miroir afin qu'encore plus d'éléments puissent être observés simultanément, jusqu'au moment (temps B) où cette distance séparant l'observateur de la chose observée soit suffisamment grande pour qu'il saisisse que ce qu'il observe est lui-même — prenant ainsi conscience de son existence. À ce point, il s'observera d'une façon très différente : lorsqu'il examinera son nez par exemple, il saura qu'il lui appartient ; et lorsqu'il percevra sa réflexion dans son ensemble, il se verra s'observer.

Décomposons en nos termes les dimensions 1 et 2 de la conscience de soi et voyons en quoi cette analogie peut nous aider à comprendre les rapports qui les unissent.

<i>Dimension 1</i> - identification d'éléments constituant l'expérience subjective (l'organisme, en plus de vivre une expérience subjective, est capable de l'identifier) ;	<i>temps A</i>
---	----------------

<i>Dimension 2</i> - (a) identification d'éléments constituant son expérience subjective (l'organisme, en plus de vivre et d'identifier une expérience subjective, sait qu'elle est <i>sienne</i>) ; (b) observation de soi en train d'identifier des éléments de son expérience subjective.	<i>temps B</i>
--	----------------

La «distanciation» (d'abord sociale, et ensuite, parallèlement, cognitive) de l'expérience subjective avec elle-même s'effectue vraisemblablement en deux temps, où l'organisme commence par identifier ce qui se passe en lui, pour pouvoir ensuite percevoir simultanément suffisamment d'éléments de lui-même pour se voir et comprendre que ce qu'il observe est lui-même. À ce moment seulement, il comprendra aussi que ce qu'il vit intérieurement lui appartient.

N'oublions pas que l'observateur (le soi, une fois le point B atteint) et la chose observée (l'expérience subjective) sont nécessairement identiques. Par conséquent, il est fort tentant d'en conclure que le soi *est*, en grande partie tout au moins, l'expérience subjective. Cette idée est très attirante puisqu'elle encourage une vision moins dualiste du problème : nous n'avons pas besoin d'identifier le soi à une entité abstraite capable de «voir» ce qui se passe en nous, ou pis encore, à une entité de nature immatérielle. Le soi serait, dans notre optique, les processus cognitifs et mentaux responsables de l'expérience subjective, confrontés à un ou des miroirs eux-mêmes faisant partie de cette dernière. Cela pourrait impliquer une existence non pas permanente, mais *épisode* du soi : nos processus cognitifs ne produisent pas en permanence une réflexion d'eux-mêmes ; or, en l'absence d'une «vision» que peut avoir l'expérience subjective d'elle-même — en l'absence d'une distance entre le soi et lui-même, on ne peut pas vraiment dire que ce dernier existe.

Cette analyse du problème du soi nous fournit les éléments de base nécessaires pour approfondir l'idée du langage intérieur comme outil capable d'explicitier à l'organisme le contenu de son expérience subjective.

Si le langage intérieur, en association avec l'environnement social, permet l'avènement et le maintien de la conscience de soi, c'est qu'il dédouble l'expérience subjective. Bien entendu, il ne la reproduit pas littéralement, en répliquant une pensée, une émotion ou une perception. Il en calque plutôt une représentation forcément différente de la réalité, au même titre qu'une réflexion en provenance d'un miroir constitue une représentation bidimensionnelle d'une réalité tridimensionnelle. Cette réflexion de l'expérience subjective se fait par le biais de mots, d'expressions verbales, grâce auxquels les divers éléments qui la constituent sont nommés et ordonnés. En nommant ces éléments, le langage intérieur se trouve à construire une représenta-

tion schématique de choses autrement difficiles à distinguer les unes des autres : il en facilite l'identification. Et en favorisant l'identification de ce qui est vécu intérieurement, l'organisme (le soi) peut avec plus d'aisance ordonner ce vécu en classes d'événements pour former ainsi un tableau organisé d'autant plus facile à examiner. Ce tableau organisé est le *concept de soi*, une représentation plus ou moins complexe et sophistiquée qu'ont les gens d'eux-mêmes.²⁰

Notons que ce recul par rapport à soi que permet le langage intérieur peut être aussi conçu sur un plan *temporel*. En nous situant par rapport à nos souvenirs et nos projets, notre identité prend du relief. En revanche, ne pas se décoller du moment présent appauvrit notre concept de soi, celui-ci étant réduit à un registre d'impressions subjectives immédiates.

Poussons maintenant notre analogie du miroir un peu plus loin.

Le langage intérieur, comme un miroir, est selon nous «étroit», «fini» dans l'espace ; mais il est aussi «mobile». De ce fait, il peut être placé à différentes distances de l'objet réfléchi, et peut aussi en renvoyer plusieurs images variées dépendamment de l'angle qu'il présente par rapport à l'objet. On comprendra que plus il est «près» de l'expérience subjective, plus il en réfléchira un aspect particulier avec précision, et que plus il en est «loin», plus il la réfléchira dans son ensemble. Ce mouvement, combiné avec un angle spécifique par rapport, toujours, à l'expérience subjective, donne au langage intérieur une flexibilité importante qui en fait un miroir puissant.

En quoi, psychologiquement parlant, le langage intérieur peut-il être «amovible»? Le contenu du monologue intérieur, ce sur quoi l'organisme focalise son attention via le langage intérieur, représente à notre sens l'équivalent le plus juste au terme imagé «amovible». Il devrait en effet être facile de concevoir que l'individu qui se réfléchit à lui-même le contenu de son expérience subjective peut verbaliser intérieurement différents aspects de cette dernière : il peut se limiter à quelque chose d'immédiat et de saillant («je déteste cette situation»), à quelque chose de global («ce qui vient de m'arriver constitue définitivement un point tournant dans ma vie ; tout ce que je ressens intérieurement à ce propos m'indique que...»), ou à quelque chose d'intermédiaire («cette rencontre inattendue a provoqué en moi x

20. R. L'Eucuyer (1978), *Le concept de soi*, Paris, Presses Universitaires de France.

émotions, m'a rappelé *y* souvenirs, et m'a fait réfléchir sur *z*,...»). En fait, une gamme à peu près infinie de contenus du langage intérieur peut être imaginée entre ces deux extrêmes, représentant par analogie une distance plus ou moins prononcée du miroir par rapport à ce qui est observé. En d'autres termes, les propos qu'articule le langage intérieur peuvent réfléchir des aspects très variés et d'inégale importance par rapport à soi ; ce contenu détermine ce qui est auto-observé.

Au moins deux idées peuvent être déduites suite à ce qui précède. Une première concerne les *limites* de la conscience de soi impliquées par notre analogie du miroir. Une personne placée en face d'un miroir ou manipulant une surface réfléchissante mobile ne parviendra *jamais* à observer *toutes* les parties de son corps — ne serait-ce que le dos de sa tête. Il s'ensuit, si on applique ce principe au langage intérieur ou à tout autre processus cognitif ayant la même fonction, qu'au moins certaines composantes de l'expérience subjective sont inévitablement appelées à rester à tout jamais dans l'ombre de soi. Si notre analogie est fondée, cela signifie que tout être vivant — aussi conscient soit-il de lui-même — est « victime » d'au moins quelques motivations ou valeurs inconscientes qui guident aveuglément certains de ses comportements.

Une seconde précision concerne le problème de la justesse des rapports verbaux. Les travaux de Nibett et Wilson²¹ nous rappellent que toute auto-observation (verbale ou autre) est sujette à des déformations, où l'analyse que fait une personne d'elle-même n'est pas toujours consistante avec ce qu'elle est vraiment, aux yeux d'autrui tout au moins ou telle qu'objectivée par des tests de personnalité, par exemple. Cet état de fait n'est pas particulièrement surprenant dans la mesure où le langage intérieur, en restructurant le vécu subjectif par le biais de symboles forcément différents de ce qu'il reflète, se trouve parfois à renvoyer des images relativement imprécises ou altérées de ce vécu. Dès qu'une réalité souvent non verbale est nommée et ordonnée arbitrairement, il est prévisible que des erreurs d'identification se glissent dans sa description. De plus, il ne faut pas confondre ce type d'erreurs avec la tendance persistante qu'ont les gens à se décrire comme ils voudraient être au lieu de comme ils sont. Le problème soulevé ici met encore en évidence la fragilité et les limites de la

21. R.E. Nibett et T.D. Wilson (1977), « Telling more than we can know: verbal reports on mental processes », *Psychological Review*, 3(84), 231-259.

conscience de soi et du langage intérieur comme outil d'introspection ; mais il n'implique pas, sous prétexte que les rapports verbaux sont parfois biaisés, qu'ils sont invalides.

IV

L'accent a été mis jusqu'à présent sur le rôle potentiel du langage intérieur comme un processus cognitif-clef impliqué dans l'avènement et le maintien de la conscience de soi. Nous postulons que ce processus est le plus apte à créer un espace intra-psychique nécessaire à un recul et à l'auto-observation, *mais en aucun cas voulons-nous suggérer qu'il s'agit du seul processus cognitif capable d'opérer un tel recul par rapport à soi*. Le lecteur conviendra certainement qu'il nous est tous déjà arrivé de réaliser qu'on était en train d'émettre tel ou tel comportement, ou qu'on se sentait gêné par exemple, tout en parlant avec une autre personne. D'où la constatation évidente qu'il est définitivement possible d'être conscient de soi à un moment donné *sans qu'on ait à se parler à soi-même à propos de soi* — notre activité verbale étant à ce moment précis dirigée non pas vers soi mais vers autrui.

Le cas suivant²², ainsi que l'existence d'un concept de soi au moins rudimentaire chez certains primates (cette question sera abordée à la section V), met bien en évidence la possibilité pour un organisme d'être conscient de lui-même en l'absence de langage intérieur.

E.B. est un homme de 54 ans chez qui un accident cérébro-vasculaire a eu comme effet d'élargir anormalement la portion frontale du ventricule latérale gauche ainsi que la section antérieure gauche de la fissure de Sylvius, congestionnant du même coup les entités anatomiques adjacentes. Une batterie de tests neuropsychologiques a confirmé une perte totale du langage intérieur chez le patient, malgré une préservation substantielle de l'expression écrite et de la compréhension du langage oral et écrit. Le niveau de conscience de soi de E.B. n'a pas été directement mesuré à l'aide d'un test approprié²³, mais l'extrait suivant, tiré d'un

22. D.N. Levine, R. Calvanio et A. Popovics (1982), «Language in the absence of inner speech», *Neuropsychologia*, 20, 391-409.

23. La reconnaissance de soi devant le miroir (dont il sera question plus loin dans cet article) pourrait être un test approprié. Une autre stratégie serait d'administrer au patient l'Échelle de Conscience de Soi de Fenigstein et al. (1975), qui mesure la disposition à être attentif à soi. A. Fenigstein, M.f. Scheier et A.H. Buss (1975), «Public and private self-consciousness: assessment and theory», *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 43, 522-527.

rapport écrit par le patient à propos de son accident, est très révélateur :

J'ai commencé à voir tout en blanc et à entendre des voix et des sons et je pouvais voir ensuite des infirmières et un jeune docteur près de moi, qui me demandait mon nom. Je me sentais étourdi, engourdi et faible. J'essayais de bouger — sans succès ; de parler — je n'émettais que des sons inarticulés. Plusieurs docteurs et infirmières m'examinaient, me posaient des questions (...) [citation : p. 394].

E.B., visiblement, était connaissant du contenu de son expérience subjective au moment de l'accident, malgré l'impossibilité pour lui de se parler à lui-même.

Cette constatation soulève la question suivante : quels autres processus cognitifs pourraient réfléchir au cerveau le contenu de son activité ?

Deux candidats s'imposent ici : l'imagerie mentale²⁴, puisqu'elle peut entre autres choses reproduire subjectivement des scènes fictives ou réelles mais passées dont l'acteur principal n'est autre que le sujet même qui voit ces images, et la mémoire, qui est capable de nous faire revivre des émotions, des pensées et des situations où le sujet de ces expériences passées est nous-mêmes. Dans ces deux cas, on retrouve les ingrédients nécessaires à la conscience de soi : la redondance (dédoublement de l'expérience subjective), la « distanciation », et par conséquent, le recul par rapport à soi. Nous nous devons toutefois d'insister sur le point suivant.

Ces deux processus ne peuvent généralement réfléchir à l'organisme que des *comportements* qu'il a émis ou qu'il envisage d'émettre. Ainsi, bon nombre d'éléments propres à l'*identité personnelle* (c'est-à-dire, nos valeurs, croyances religieuses et politiques, attitudes, etc.)²⁵ par exemple ne peuvent être reproduits visuellement (comment, en effet, « visualiser » des attitudes ou des valeurs ?). La mémoire peut certes ranimer des pensées ou des émotions passées, mais toujours, nous semble-t-il, par le biais de comportements remémorés ; sa fonction « distanciatrice » emprunterait donc un chemin indirect. L'imagerie mentale et la mémoire peuvent donc représenter à l'organisme certaines facettes comporte-

24. Cf. M. Rollins (1989), *Mental Imagery*, New Haven & London : Yale University Press, A. Morin et S. DeBlois (1989), « Gallup's mirrors : more than an operationalization of self-awareness in primates? », *Psychological Reports*, 65, 287-291.

25. Cette définition de l'identité personnelle s'inspire de R. Puccetti (1969), « Brain transplantation and personal identity », *Analysis*, 29(3), 65-77.

mentales de son fonctionnement. Mais l'utilisation complémentaire du langage intérieur correspondrait de façon imagée à l'ajout d'un miroir beaucoup plus large, en mesure de réfléchir non seulement une image plus claire et complète de ce qui est vécu intérieurement, mais aussi capable de réfléchir une réalité qui en grande partie ne peut être représentée autrement qu'avec des mots. D'où la *supériorité*, selon nous, des mots (du langage intérieur) sur les images (l'imagerie mentale) pour la conscience de soi. Il est clair que l'imagerie mentale est capable de réfléchir à l'organisme certaines dimensions de lui-même que le langage intérieur est impuissant à «visualiser», notamment son image corporelle; mais on peut avoir accès à la même information en se *décrivant verbalement* à soi-même notre aspect physique.

Tout ceci nous permet de mieux comprendre comment E.B. pouvait avoir accès au contenu de son expérience subjective sans langage intérieur. On sait que ce patient possédait une capacité à l'imagerie mentale très supérieure à la moyenne : il avait suivi à l'âge de vingt ans un cours de lecture rapide qui l'encourageait à «voir» les mots au lieu de les «entendre». En d'autres termes, on lui avait enseigné dans ce cours à éviter de se répéter mentalement les mots écrits et de se les représenter plutôt sous forme d'images mentales. Cette stratégie a eu comme conséquence de favoriser chez E.B. le développement de son imagerie mentale au détriment de l'utilisation de son langage intérieur. D'où la précision suivante, proposée par ses neuropsychologues : «C'est purement une question de préférence terminologique si on prétend, comme nous l'avons fait, que notre patient était privé de langage intérieur au sens verbal, ou qu'il avait un langage intérieur, basé exclusivement sur l'imagerie mentale».²⁶ Dans cette perspective, nous serions portés à croire que E.B. possède effectivement un mode de communication intra-psychique, empruntant des images mentales en guise de symboles, lui permettant peut-être même de visualiser la forme écrite d'un mot et de formuler ainsi des phrases cohérentes sans se «parler» à lui-même. Cela illustre bien jusqu'à quel point le cerveau peut adopter des stratégies cognitives alternatives pour parvenir à réfléchir sa propre activité. Il est possible d'ailleurs que les sourds-muets de naissance utilisent aussi ce genre de stratégies compensatoires, n'ayant jamais développé de langage intérieur verbal.

26. Levine et al., *op. cit.*, p. 391.

Mais encore une fois, notre hypothèse postule une *supériorité* du langage intérieur sur tout autre processus cognitif impliqué dans la conscience de soi. Par conséquent, nous suggérons que E.B., aussi bien *avant* qu'après son accident cérébro-vasculaire, présentait un *faible* degré de conscience de soi par rapport à une population faisant un usage plus important du langage intérieur. Cette conjecture pourrait être vérifiée si une mesure sophistiquée de la conscience de soi²⁷ était administrée chez une population de sourds-muets par exemple, dont les résultats seraient comparés à ceux obtenus auprès d'une population normale.

V

Comment déterminer expérimentalement l'existence d'une conscience de soi chez des organismes dans l'impossibilité de nous communiquer verbalement le contenu de leurs états mentaux? La psychologie comparative, incapable de répondre à cette question, a traditionnellement considéré ce problème comme étant irrésoluble par la science, jusqu'à ce que Gallup²⁸ entre en scène. Grâce à l'utilisation d'une série de protocoles expérimentaux fort ingénieux²⁹, ce chercheur a démontré que seuls les chimpanzés et les orangs-outans, mis à part l'humain, *étaient capables de se reconnaître devant un miroir*. Cette habileté représente une façon on ne peut plus directe de déterminer l'existence d'une conscience de soi (ainsi que d'un concept de soi au moins rudimentaire) chez tout organisme visuellement compétent, puisque la reconnaissance de soi présuppose la possibilité de devenir l'objet de sa propre attention, et implique de la part de l'organisme qui se reconnaît une connaissance préalable tout au moins partielle de ce qu'il est.

Si on suppose ce raisonnement fondé, deux questions s'imposent ici. D'abord, cette conscience de soi chez le primate est-elle comparable à celle de l'humain, et si oui, cela signifie-t-il que le langage intérieur n'a rien à voir avec la conscience de soi (les singes étant vraisemblablement

27. Par exemple : l'Échelle de Conscience de Soi de Fenigstein et al. (*op. cit.*), cf., note 23.

28. Cf. Gallup, *op. cit.* ; Gallup a publié pour la première fois les résultats de ses recherches au début des années 70.

29. Il serait trop long de présenter ici le déroulement de ces expériences. Nous renvoyons le lecteur intéressé à G.G. Gallup Jr. (1977), «Self-recognition in primates: a comparative approach to the bidirectional properties of consciousness», *American Psychologist*, 32, 329-338.

dépourvus de langage intérieur)? Ensuite, pourquoi seuls les chimpanzés et les orangs-outans, parmi tous les grands singes, possèdent-ils une conscience et un concept de soi?

À la première question, nous répondrons oui et non. Puisque la conscience de soi origine d'abord et avant tout de l'environnement social (idée à laquelle Gallup adhère), il faut croire que le monde social du chimpanzé et de l'orang-outan est assez complexe pour réfléchir à ces animaux l'essentiel de ce qu'ils sont : il leur permet vraisemblablement de prendre assez de recul face à eux-mêmes et de percevoir suffisamment de choses à leur propos pour saisir la réalité de leur existence. Donc, la conscience de soi du chimpanzé et de l'orang-outan est comparable à celle de l'humain dans le mécanisme responsable de son apparition.

Par contre, il est clair que l'humain possède une expérience subjective, un monde intérieur, beaucoup plus riche que les primates. Notamment, il ne partage pas avec ces derniers une identité personnelle (cf. p. 181), *réalité psychologique nécessairement médiatisée par le langage*. L'environnement social dont font partie le chimpanzé et l'orang-outan peut renvoyer à chacun de ses membres des informations relatives à leurs comportements, à leur image corporelle et à leur expérience subjective immédiate. Ainsi, lorsque ces animaux apprennent à se reconnaître dans un miroir, ils savent qui ils sont, leur environnement social leur fournissant tous les éléments nécessaires à cet effet. L'environnement social de l'humain renvoie aussi à chacun de ses membres toutes ces informations à son propos, *sauf plusieurs composantes plus privées de son identité personnelle et de son monde intérieur en général, qu'il ne peut identifier qu'à travers une auto-analyse verbale serrée*.

Donc, c'est cette *qualité* de l'expérience subjective humaine — dont certaines parties ne sont accessibles à l'individu que par l'introspection, et que le monde social, en tant que miroir, reste impuissant à refléter — qui distingue la conscience de soi lui étant associée de celle des animaux. On peut aussi comprendre dans cette perspective que si, effectivement, le langage intérieur n'a rien à voir avec la conscience de soi animale, il est probablement essentiel à la conscience de soi humaine.

Nous sommes maintenant en mesure de répondre à la deuxième question, en proposant simplement que le monde social des autres grands singes (dépourvus de la capacité de reconnaissance de soi) est trop pauvre en *feedback* pour

leur permettre un recul suffisant par rapport à eux-mêmes. D'où une méconnaissance d'eux-mêmes, un concept de soi atrophié, et l'impossibilité conséquente d'inférer correctement l'identité de leur réflexion dans un miroir.

VI

En guise de conclusion à cet article, nous présentons diverses réflexions ayant trait au langage intérieur et à la conscience de soi, en relation avec la schizophrénie, la prière, la méditation, et les drogues psychodysléptiques.

Frith³⁰ propose que les symptômes de la schizophrénie seraient le résultat d'une dissociation entre le *will* (le vouloir) et les actions émises par les patients. Il distingue entre eux deux types de symptômes chez le schizophrène : les signes « positifs » (subjectifs, non observables) comme les « *délusions* » et les hallucinations, où le patient a l'impression que des pensées qui ne lui appartiennent pas l'envahissent, et les signes « négatifs » (comportementaux, observables) comme le manque d'initiative, la pauvreté du langage, l'aplatissement émotionnel et le retrait social, où dans les cas extrêmes le patient cesse complètement d'agir ou de parler. Selon Frith, « (...) les expériences subjectives des schizophrènes (les signes positifs) sont la conséquence d'un manque de conscience des intentions du "vouloir" — ce que nos plans et désirs nous suggèrent de faire (...) ; les signes négatifs représentent une détérioration encore plus sévère du même système, dont la conséquence est que les intentions du patient ne sont plus traduites en action ». ³¹ Notre propre vision de la conscience de soi et du rôle joué par le langage intérieur pour celle-ci nous porte à suggérer que le schizophrène est en fait capable d'observer ses états mentaux et ses comportements, mais ne parvient pas, pour une raison inconnue, à *réaliser que ces choses lui appartiennent* : il y aurait une dissociation entre les dimensions 1 et 2 de la conscience de soi — une dissociation entre l'identification d'éléments constituant son expérience subjective et la réalisation que cette expérience subjective est sienne. Ainsi, le patient se parlerait à lui-même, sans réaliser toutefois à certains moments que la voix interne qu'il entend est sienne, d'où son expérience d'« entendre des voix » et de

30. C.D. Frith (1987), « The positive and negative symptoms of schizophrenia reflect impairment in the perception and initiation of action », *Psychological Medicine*, 17, 631-648.

31. Frith (*op. cit.*), pp. 638-640.

«recevoir des ordres» d'êtres qui contrôlent ses comportements et ses pensées de l'extérieur. Il n'y aurait pas «manque de conscience des intentions du vouloir», mais bien une *incapacité à comprendre que les intentions et états mentaux observés sont à soi*; et il serait peut-être plus juste de dire, au lieu de «les intentions du patient ne sont plus traduites en action», que le patient traduit (via le langage intérieur) des intentions en actions, souvent sans savoir que ces intentions sont siennes, et en ayant l'impression que ces commandes verbales viennent de l'extérieur.

Il vient tout juste d'être question de patients psychotiques qui, souvent, rapportent entendre des voix. Il est tentant ici d'avancer une idée fort provocante à propos de la prière. D'abord, notons que celle-ci s'articule incontestablement par le biais du langage intérieur; de plus, lorsque la prière prend une forme de communication active avec Dieu — lorsqu'elle est plus qu'une simple louange, beaucoup de gens prétendent recevoir des «réponses» à leurs «demandes»: «Dieu me *parle*, me guide». Serions-nous alors aussi en présence de personnes qui, parfois, confondent leur propre voix interne avec celle d'un être supérieur (réel ou imaginé — cette distinction ne nous intéresse pas ici)? Jaynes³² répondrait probablement (avec nous) à cette question par l'affirmative, puisque selon cet auteur, l'homme primitif, lorsqu'il a commencé à se parler à lui-même, interprétait sa propre voix interne comme étant celle de dieux le guidant dans ses décisions.

Sur un autre plan d'idées, plusieurs auteurs³³ prétendent que la méditation représente une pratique particulièrement efficace dans la recherche d'un degré de conscience de soi élevé. Cette suggestion nous semble insatisfaisante, compte tenu du fait que «méditer» est synonyme de «faire le vide» (taire sa voix interne), ce qui constitue précisément l'inverse d'une analyse de soi. D'ailleurs, «(...) la caractéristique la plus saillante propre à la plupart des états de conscience dits "mystiques" (ou de l'Orient) est précisément une *absence d'un sens de soi...*»³⁴ Aucune recherche à notre connaissance relate par ailleurs des résultats relatifs à une supposée augmentation de conscience de soi suite à un entraînement à la méditation.

32. J. Jaynes (1986), «Consciousness and the voices of the mind», *Canadian Psychology/ Psychologie Canadienne*, 27(2), 128-139.

33. Dont Fenigstein et al. (*op. cit.*) et W.L. Mikulas (1986), «Self-control: essence and development», *The psychological Record*, 36, 297-308.

34. J. DeWitt (*op. cit.*), p. 45.

Il est reconnu que les usagers de drogues psychodysléptiques (hallucinogènes) rapportent fréquemment des expériences de distorsion de la conscience de soi, où l'individu, typiquement, a l'impression d'être à l'extérieur de lui-même et de se voir agir, ou éprouve le sentiment de comprendre avec beaucoup plus de clarté ce qu'il est et ce qu'il vit intérieurement.³⁵ Comment, en quoi le L.S.D., la psylocybine ou le haschich par exemple, peuvent-ils augmenter temporairement le degré de conscience de soi du sujet intoxiqué? D'abord, il est possible que ces drogues, en favorisant l'introspection d'une façon mystérieuse, accentuent tout simplement l'usage du langage intérieur. Mais il est possible aussi que ces substances chimiques, du fait qu'elles modifient le fonctionnement du cerveau — et du même coup le cours normal de l'expérience subjective qu'il génère, confrontent l'utilisateur à une expérience subjective déformée qu'il compare spontanément à ce qu'il vit intérieurement à jeun. Et de cette comparaison «expérience subjective normale-déformée» naîtrait l'opportunité pour l'individu d'observer ce qu'il est et ce qu'il vit habituellement sous un angle tout à fait nouveau. Donc, ici aussi, il y aurait *dédoublement* (expérience subjective normale-déformée), *redondance*, et conséquemment, *recul par rapport à soi*. Dans cette perspective, les anxiolytiques, les stimulants, les opiacés ou l'alcool, ne provoqueraient *pas* une augmentation substantielle du degré de conscience de soi, simplement parce que ces drogues déforment moins l'expérience subjective, ou affectent principalement des fonctions psychologiques inférieures.

Enfin, citons Ojemann³⁶, qui est à notre connaissance un des seuls auteurs à établir avec nous un lien étroit entre le langage intérieur et la conscience de soi. Il nous dit, à propos des patients cérébro-lésés, que :

La réapparition de la conscience de soi chez un patient semble se faire parallèlement à la réapparition de son langage intérieur. Le langage intérieur peut être limité, embrouillé, restreint, anormal après une lésion cérébrale; mais au moins l'expérience consciente est revenue.

35. Cf. R. Mechouian (1973), *Marijuana*, New York : Academic Press. S. Radouco-Thomas (1974), *Pharmacology, Toxicology and Abuse of Psychotomimetics*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.

36. G. Ojemann (1986), «Brain mechanisms for consciousness and conscious experience», *Canadian Psychology/Psychologie Canadienne*, 27(2), 158-168 [Citation : p. 161].

Que très peu de chercheurs soulignent l'éventuel rapport de causalité pouvant exister entre le langage intérieur et la conscience de soi signifie peut-être que les idées développées à ce propos dans cet article constituent une élucubration monumentale; peut-être aussi sommes-nous sur une piste prometteuse négligée jusqu'à présent. Seule l'expérimentation en décidera.

École de Psychologie, Université Laval

Philosophiques

philosophiques

Homo Communicativus

Luc Ferry. *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*. «Le collège de philosophie», Grasset, 1990, 441 pages, ISBN 2-246-38121-5

Suzanne Foisy

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027125ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027125ar>

[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

Foisy, S. (1990). Homo Communicativus / Luc Ferry. *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*. «Le collège de philosophie», Grasset, 1990, 441 pages, ISBN 2-246-38121-5. *Philosophiques*, 17 (2), 189–200.
<https://doi.org/10.7202/027125ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1990

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

ÉTUDE CRITIQUE

HOMO COMMUNICATIVUS

LUC FERRY. *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*. «Le collège de philosophie», Grasset, 1990, 441 pages, ISBN 2-246-38121-5

par Suzanne Foisy

Le titre ne laisse pas présager qu'il sera question de *communication*. Il n'est pas non plus au premier abord évident pour la plupart que la maxime kantienne du penser en commun puisse rencontrer l'entreprise courageuse de l'esthétique. Le sous-titre de cet «homme esthétisant» nous parachute aussi sur des pistes paradoxales: il est possible de s'entendre à propos du goût. C'est toujours dans un tel embarras qu'il s'avère utile de repérer le but de l'ouvrage: «retracer les grands moments conceptuels d'une histoire de l'individualisme démocratique» (p.9). L'esthétique n'est donc pas un prétexte. L'auteur est prolifique; il a publié cinq volumes avec A. Renaut. Mais il n'a jamais abordé l'esthétique, ce «champ» qui recueille maintenant de façon privilégiée les «sédiments d'une telle histoire» (pp.9,42), et sa faveur. On fête le bicentenaire de la *Critique de la Faculté de Juger* cette année. Il faudrait bien en finir avec les démêlés esthétique-philosophie, en les légitimant.

Le tandem Ferry-Renaut avait demandé à fonder un «humanisme non-métaphysique» dans *La Pensée 68* (Gallimard 85). Ce que Ferry entreprend de faire ici, c'est d'aborder le sujet d'un point de vue *extérieur* à l'histoire de la philosophie spéculative (pp.13, 318). Dans le domaine mal connu de l'esthétique, les problèmes sont «à l'état chimiquement pur» (p.14). Toutes les analyses de la modernité convergent sur le diagnostic du cercle infernal. Le super-sens accordé aux succès rend caduque la signification des échecs que la tradition valorisait. Selon l'auteur, l'histoire de la modernité n'est pas seulement celle du déclin des traditions, mais surtout «l'histoire des visages de la subjectivité» que l'histoire de l'esthétique dévoile promptement (p.16).

Le compte rendu survolera les chapitres afin de faire ressortir cette fameuse histoire cachée derrière les histoires bien connues. La critique portera par la suite sur un point particulier, la question de la communication, que Ferry n'aborde pas de plein pied et qui semble subir un glissement conceptuel au profit de la problématique de l'individualisme.

1. La révolution du goût

L'A se demande en quoi peut consister la culture d'un peuple démocratique, alors qu'est relégué aux oubliettes l'ordre transcendant du monde. L'œuvre d'art ancienne était un microcosme et le critère du beau résidait dans le macrocosme. L'œuvre moderne signifiait pour la subjectivité. L'œuvre contemporaine exprime maintenant l'individualité; elle crée un monde qui n'est ni commun ni transcendant. Depuis Platon, l'harmonie est bien sûr toujours convoitée, mais la beauté « intrinsèque » ne séduit plus (p.20). Du début du XVII^e siècle à la fin du XIX^e siècle, la « tension cardinale » de l'esthétique moderne fut de concilier la réduction subjectiviste de la beauté avec la question des critères (p.21). Aujourd'hui, la *Weltlosigkeit* (absence de référence à un monde) prend une triple voie : l'art, la science et l'histoire (p.26). Pour l'auteur de *Philosophie Politique*, ces horizons de la culture contemporaine sont les trois visages d'une même *révolution*.

Le premier emploi métaphorique du terme « goût » est attribué à Gracian (K, Borinski. *Balthasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland*, Berlin, 84). L'apparition conceptuelle de cette faculté nouvelle de distinction entre le beau et le laid, qui procède par sentiment (*aisthêsis*), scande la naissance de l'humanisme moderne. Ferry admet la thèse de la modernité comme « processus de subjectivisation du monde » dont le modèle philosophique cartésien s'exprime aussi dans l'idéologie jacobine de la Révolution. Pour l'A qui traverse la politique pour revenir à l'esthétique, cette dernière est le « signe le plus sûr de l'avènement des Temps modernes » (p.32). Le terme même apparaît dans l'*Æsthetica* de A. Baumgarten (1750). Mais l'installation de la discipline *philosophique* est indissociable d'une « mutation radicale qui intervient dans la représentation du beau » (Ibid). Avec le *concept de goût*, le beau est en effet rapporté à un plaisir éminemment subjectif (sensations ou sentiments). Mais la question centrale de l'objectivité sillonne la prétention de la beauté à s'adresser et à plaire à tous. Le point essentiel est ici que l'esthétique rencontre *a priori* les questions de l'individualisme qui sont abordées *a posteriori* dans d'autres champs cognitifs. Elle énonce « en concentré » les bouleversements que le XVIII^e siècle inaugure dans tous les domaines. C'est déjà un privilège. Ferry soutient que la naissance du goût entraîne celle d'une théorie de la sensibilité qui fait basculer l'antique « philosophie de l'art ». Le projet d'étudier la sensibilité avec une science autonome rompt avec le point de vue classique du beau comme présentation sensible du vrai, et du même coup, l'art est en passe de ne plus être subordonné à la philosophie. La conquête de « l'autonomie du sensible » se fait en trois étapes : Baumgarten et Lambert (dégager une logique propre aux phénomènes sensibles), Kant (fonder philosophiquement cette autonomie), Nietzsche (supprimer l'intelligible pour consacrer le sensible). À chaque fois, le retrait du divin s'accompagne d'un avènement de l'humain. À l'irrationalité « objective » du beau va correspondre la faculté « subjective » du goût. La critique et l'histoire de l'art trouvent leurs lettres de noblesse (avec Winckelmann et Diderot) dans les normes du jugement, et non plus dans les traditions.

Mais comment pourrait-il y avoir consensus ou discussion sur la beauté artistique et la beauté naturelle ? L'esthétique prend chair et corps dans le relativisme. Moderne, elle travaille déjà à la recherche d'étalons de mesure et enquête très tôt sur les fondements subjectifs de l'objectivité du beau. À la première heure c'est donc elle qui a vu que la fonction du beau était de nous réunir « le plus aisément et le plus mystérieusement » (p.41). C'est dire que les consensus y sont aussi forts qu'ailleurs. Restituer l'histoire de ces cinq moments (irréductibles) de la pensée moderne constitue encore aujourd'hui pour l'A l'une des tâches de la philosophie qui aspire à « cerner le statut du sujet *après la mort de l'homme* » (p.42).

2. Entre le cœur et la raison (premier moment)

Dès le XVII^e siècle, un combat est mené entre le classicisme et l'esprit de délicatesse. Cassirer (dans *La philosophie des Lumières*, Mohr 32, Fayard 70) n'aurait pas vu ces deux visions qui opèrent sur le terrain commun de l'individualisme, l'une issue du cartésianisme, l'autre émanant de Pascal ou des sensualistes. Personne n'aurait vu non plus que la « théorie » du sens commun répond à la question des critères. À l'époque du rationalisme leibnizien et de l'empirisme berkeleyen et humien, l'intersubjectivité « suscitée » par la beauté est pensée (dominée) par l'idée d'un Tiers qui garantit d'avance l'accord des particuliers. Même le génie n'invente rien : il « découvre ». C'est contre ce modèle que va se construire l'*Æsthetica*.

Reprenons. Le parti pris de la raison conduit à concevoir le jugement de goût sur le modèle d'un jugement logico-mathématique : voilà le risque classiciste de réduire le beau à la représentation sensible de la vérité. Par contre, si le sentiment fonde l'évaluation esthétique, l'autonomie de cette sphère du savoir est consacrée au profit d'une subjectivisation malencontreuse. La préhistoire de l'esthétique est animée par le conflit divisant Boileau, Batteux, Bouhours, Dubos, etc., à propos de la nature du beau. Deux questions — l'autonomie d'une nouvelle discipline et les critères du goût — à l'entour d'un problème — la communicabilité de l'expérience esthétique individuelle. L'esthétique va s'élaborer sur la réfutation de plusieurs thèmes. On change de siècle en se libérant de la déduction despotique (le modèle cartésien) pour passer à la considération des phénomènes, des faits, des observations (le modèle newtonien). Cette émancipation signalée adroitement par Cassirer ne doit pas toutefois empêcher de ramener à une seule, la diversité des règles mises en jeu par ce tournant, et ici, les recherches de Batteux rencontrent celles de Boileau : l'imitation « de ce que la raison dévoile comme l'essence de la nature » (autrement dit : l'imitation de la nature) (p.60). Mais l'essentiel de la discorde va durer jusqu'à la *Critique de la Faculté de Juger* qui va aborder directement la discutabilité du goût que Batteux et Dubos avaient éludée au nom du rationalisme dogmatique (il nous faut des règles à tout prix) et du sensualisme (on ne peut régler le goût).

Ces débats qui jonchent l'histoire de l'esthétique ont une structure antinomique selon Ferry, les deux versants pouvant conduire, avec des arguments inverses, au même rejet. Ainsi en est-il de l'intersubjectivité, puisque toutes deux s'enracinent dans une « conception monadique de la subjectivité » (p.63). Mais ces deux courants vont bientôt s'intéresser aux conditions de distinction entre l'esthétique et la logique — question inabordable auparavant. La querelle d'un siècle s'est ensuite vite élevée au rang d'une antinomie que l'esthétique naissante s'est donnée comme devoir de transgresser. Elle part de l'analyse de deux lieux communs : a) « À chacun son goût », b) « On ne *dispute* pas du goût », auxquels s'ajoute une maxime : « On peut *discuter* du goût ». Il existe en effet une différence entre une *disputatio* et une *discussion*. Il est impossible de démontrer conceptuellement la validité de nos jugements esthétiques, et légitime d'en discuter, espérant en ce cas, un accord ou un partage. Chez Kant, « le jugement de goût fait signe *de lui-même* vers une visée communicationnelle *intersubjective* » (p.69). Ce jugement renvoie à des concepts indéterminés (des Idées rationnelles qui fondent la possibilité d'une discussion visant un sens commun). L'opposition entre les lieux communs est elle-même dialectique. Pour l'empirisme (pour Hume par exemple, auquel sont consacrées dix pages intéressantes), le jugement peut engendrer un sens commun qui n'est ni l'objet ni l'effet d'un dialogue, mais en vertu de raisons empiriques indiscutables. Pour le rationalisme esthétique, le concept essentiel est celui de perfection. Les deux termes s'accordent pour reconnaître au cogito la possibilité de n'entrer en communication qu'indirectement. Dans ce conflit, il est donc plus que plausible que la question du sens commun ou de l'intersubjectivité (Ferry les identifie souvent) soit indissociable d'une représentation philosophique déterminée de la subjectivité (p.74). L'idée de communication esthétique ne reçoit donc pas un statut légitime dans ces visions où Dieu ou l'harmonie préétablie assure le sens commun.

Æsthetica de A. Baumgarten (1750) et *Phenomenologie* de J.H.Lambert (1764) sont deux théories autonomes de la sensibilité qui marquent un virage « humaniste » face aux équivoques précédentes. Elles surgissent pourtant d'une pensée réductrice du sensible, où connaissance et esthétique s'opposent encore, irrémédiablement (Leibniz et Wolff). Toutefois, — nouvelle contradiction —, la théorie côtoie les thèmes chéris de l'art et le monde sensible est reconnu comme un incontournable qui médialise l'ordre rationnel. Baumgarten propose alors une autre voie : la notion d'*analogon rationis*. Le cadre est classique : la mesure du beau est la même que celle du vrai. Mais l'idée fondamentale est moderne : l'existence en l'homme d'une faculté ou d'un ensemble de facultés qui est, pour le monde sensible, l'analogie de la raison pour le monde intelligible (p.96). L'esthétique n'est donc pas tant une « gnoséologie inférieure » qu'une légitimation « scientifique » du point de vue de l'être fini. Le beau comme « perfection perçue de façon sensible » est simplement adéquat à la faculté qui le capte. Il existe même une vérité « esthético-logique » (pp.98, 409-410). La connaissance sensible a de plus sa propre perfection : elle peut être communiquée, cesser ainsi d'être subjective et jouer l'objectivité. Baumgarten sort donc l'autonomie du sensible de l'impasse et amorce la synthèse entre le classicisme et l'esthétique du sentiment.

3. Le moment kantien (deuxième moment)

L'enjeu d'une conquête d'autonomie du sensible est de sortir cette discipline de ses présupposés platonisants (une beauté valorisée en dehors d'elle-même, un art voué à une place subalterne). Kant va construire les principes d'une esthétique qui confèrera à la beauté une « existence propre » (p.44). Ce renversement du platonisme se répercute sur l'histoire de la subjectivité. Il en résulte un divorce entre le divin et l'humain, l'existence d'une sphère soustraite à la législation sacrée et une « nouvelle figure de la subjectivité finie » : la *réflexion* (p.45). Le spectateur n'est plus une glace renvoyant Dieu. L'artiste et son imagination « laïque » rivalisent avec le divin. Mais comprendre l'accord des sensibilités demande une représentation de l'intersubjectivité. Le moment kantien représente une révolution. Kant part de la finitude pour la hausser ensuite *seulement* vers l'absolu. La prétention métaphysique à saisir l'essence ultime est relativisée ; la figure divine rabaissée au rang d'une Idée rationnelle indémontrable. Intelligible et sensible « s'entre-expriment ». La relation de la finitude à l'Idée rationnelle éclaire d'abord la solution de la *Critique de la Faculté de Juger* à l'antinomie du goût. Le défaut précédent principal était de fonder le sens commun tout en réifiant la subjectivité. Mais comment maintenir l'idée d'une universalité du goût sans que soit niée une subjectivité qui doit être conçue spécifiquement comme *non* métaphysique *ni* anthropologique ? Comment penser l'intersubjectivité sans la fonder sur une raison dogmatique ou une structure psycho-physiologique empirique ? L'examen de la « structure intime du jugement de goût » permettra de répondre à la question. L'idée d'un monde intégralement intelligible sert de principe à la réflexion. Le jugement ne se fonde pas sur des concepts déterminés : on ne peut donc en *disputer*. Pourtant, l'objet éveille une Idée nécessaire, indéterminée et commune à l'humanité : on peut donc en *discuter* et élargir l'horizon du subjectif.

La différence entre jugement de connaissance (déterminant) et jugement de goût (réfléchissant) redresse le fondement de la distinction entre *disputatio* et *discussion*. Avec Kant, l'objectivité ne désigne plus quelque chose d'extérieur à la représentation. L'intersubjectivité va donc s'installer confortablement dans cette objectivité nouvellement conçue. Le « sentiment du beau et le plaisir esthétique » naissent d'un jeu apparemment réglé de l'imagination et de l'entendement qui se rapproche d'une association empirique subjective. Cet « accord libre et indéterminé » fonctionne aussi comme une trace symbolique d'un entendement divin (p.127). La beauté naturelle modèle la beauté artistique. Et si les Idées rationnelles n'étaient point supposées partagées, l'objet n'appellerait pas un sens commun, pas même le projet d'en discuter, en cas de dissension (Ibid). L'argumentation clôt le débat par la maxime du penser en commun. Le sens commun est ici fondé en référence à la raison humaine. Ainsi en va-t-il lorsqu'on entame les conditions transcendantes de l'intersubjectivité esthétique (p.130).

Contre son interprétation de la troisième Critique, Ferry évoque l'objection de J.-F. Lyotard et de J. Rogozinski (dans *L'Autre Journal*, déc. 85), voulant que l'exercice du jugement réfléchissant éveille le sentiment

d'une « communauté promise mais différée ». Pour l'A, l'expression de « communication immédiate » ne signifie pas chez Kant que le jugement fait l'objet d'un consensus instantané et facile. Mais elle veut dire simplement que l'intersubjectivité n'y est pas médiatisée par une loi (une règle, un concept) déterminée. On trouve même chez lui une « pensée esthétique de l'espace public », comme le dévoile l'articulation (et non l'abolition, comme le pense Lyotard) du différend avec l'idée de sens commun (p. 132). Si la « communauté idéale » reste une « idée », le sens commun a un statut plus complexe que ne le pense le philosophe de la « condition postmoderne ». Ferry le présente originalement comme un « mixte » de consensus empirique et d'idée. Le sublime est exempt de prétention universaliste.

L'A soutient que l'esthétique kantienne traite surtout de l'homme (le même qui apparaît dans le titre de l'ouvrage). Mais autour du débat de Davos, toute référence à l'humanisme semble renvoyer à l'anthropologie ou à la métaphysique de la subjectivité. Le moment kantien tente d'articuler les avenues essentielles de la préhistoire esthétique et il le fait comme moment de la brèche.

4. Le moment hégélien (troisième moment)

La proposition spéculative, en tentant de dépasser la réflexion de la subjectivité finie, dérobe au sensible l'autonomie durement acquise et l'esthétique redevient l'expression d'une idée dans la forme sensible. En 1802, le jeune Hegel et Schelling placent l'esthétique et la philosophie sur le même plan. En 1807 il corrige : l'idée du beau est historicisée. L'art continue d'être pensé comme l'aliénation de l'idée du vrai, tandis que la philosophie exprime l'idée dans la pensée. L'esthétique hégélienne (mais est-ce donc une esthétique ?) se développe comme une métaphysique traversée par l'individualisme monadique contre lequel Baumgarten avait tant lutté. Dieu est revalorisé ; l'homme déprécié ; l'art relégué au passé. Les conséquences de ce retour au point de départ confèrent une place subalterne à l'esthétique (p.164). La communication esthétique redevient « médiate » : les spectateurs se reconnaissent dans l'idée et communiquent à l'aide du « système » de l'harmonie préétablie (p.165). Finalement, l'autonomie du sensible n'aura été gagnée que pour être avalée par l'affirmation de la supériorité du beau artistique sur le beau naturel promulgué par la *Critique de la Faculté de Juger*.

Ferry soutient que l'hégélianisme — « historicisation de la théodicée leibnizienne » sur le plan métaphysique — est un « *classicisme historicisé* » sur le plan esthétique (p.173). L'art a une visée identique à celle de la religion et de la philosophie : il est le moment de la vérité qui succède à celui de l'État et qui précède celui de la religion et de la philosophie. L'introduction de la triple historicité du beau « réalise » le classicisme. Hegel renverse donc le mouvement allant de Leibniz à Kant, en passant par Baumgarten. La philosophie est seule apte à penser l'intériorité conformément à la nature de l'Esprit, à réconcilier l'objectivité de l'art et la subjectivité de la religion. Alors que l'appel de l'idée cosmologique prétendait à une validité universelle « anhistorique » chez le philosophe

de Koenigsberg, le monde artistique «intérieur» à la subjectivité doit considérer ici la dimension que la philosophie transcendante avait esquivée. Mais son projet (leibnizien selon l'A) veut «résorber l'historicité dans le concept» (p.198).

5. Le moment nietzschéen (quatrième moment)

La plus antihégélienne des philosophies de l'art va renouer avec le projet kantien. La mort de Dieu annonce l'avènement du «sujet brisé», ouvert sur l'altérité et l'inconscient. C'est aussi l'échappée hors du cartésianisme et de l'empirisme, puisque n'existent plus de monades étouffées ou de super-monade «labelisant» le quorum des perspectives multiples. Une vérité qui est plus impénétrable que la vérité philosophique communément reçue autorise une conception de la réalité comme multiplicité et différence. Le moment nietzschéen entretient avec la négation dialectique de l'art une relation analogue à celle que le moment kantien conserve avec le rationalisme classique : conquérir «l'espace nécessaire à l'existence de l'esthétique» (p.202). Chez Nietzsche, l'artiste devient aristocrate, vit dans le monde pré-démocratique de la tradition, pose indiscutablement des valeurs. Mais d'un autre côté, le «platonisme inversé» instauré par le philosophe se répercute sur l'esthétique. L'art acquiert droit de parole sur la vérité en affirmant «ce que nie l'évaluation du monde prétendu vrai» : l'apparence (p.205).

Ferry — comme bien d'autres — met l'entreprise nietzschéenne au fondement de la culture contemporaine, mais il a la sagacité de voir que le concept de volonté de puissance n'a pas la saveur métaphysique que lui avait attribuée la lecture heideggerienne. Il soutient que l'esthétique de Nietzsche exhale une nouvelle forme d'individualisme ; ensuite qu'elle est tendue entre un «ultra-individualisme» et un «nouveau classicisme de la différence» ; enfin qu'on y trouve les racines de l'avant-gardisme contemporain (pp. 210-213). Est-il nécessaire d'ajouter que la modernité prend chez lui la figure d'une régression et que le dispositif d'une philosophie qui doit se comprendre comme philosophie de l'art n'a de sens que dans la perspective d'une «post-modernité» ? Une nouvelle théorie de la subjectivité achève de dissoudre le fétichisme du sujet et renoue avec le «personnalisme» antique. L'objectivité quitte la sphère de la vérité scientifique et l'hétérogénéité perspectiviste remplace le sens commun esthétique. Le relativisme parfait s'impose en extrayant l'histoire du cadre dialectique et en liquidant carrément toute question *quid juris* (pp.231-233). Le beau n'existe ni en soi ni pour le jugement, mais comme symptôme d'états esthétiques.

La question des critères (ou de la vérité) est pourtant réinsérée dans et par l'esthétique (p.243). Car si la beauté est toujours une présentation sensible du vrai, c'est parce que l'art est faux, qu'il est vrai. Il expose le vrai à une puissance supérieure et la vraie vérité est différence. Son esthétique est un «hyperclassicisme de la différence» (p.246). Il s'agit d'articuler deux moments — la critique ultraperspectiviste du platonisme et l'hyperclassicisme qui privilégie l'œuvre sur l'artiste — à la source commune de la brisure du sujet. Qu'un «analogue du discours

déconstructif» vienne s'immiscer dans l'art reste improbable pour Ferry, tant que l'art ne cultive pas sa propre mort...

6. Le déclin des avant-gardes (cinquième moment)

L'A croit dur comme fer que le penseur-artiste n'est pas le philosophe du monde de la technique, mais celui de l'avant-garde *esthétique*. Aujourd'hui, l'ère de la «post-avant-garde» témoigne d'une nouvelle figure subjective et interroge encore le statut de la culture «à l'âge démocratique» (pp.48-49). Si les avant-gardes finissantes préparent «l'éclectisme postmoderne», les premières furent portées par d'immenses projets visant le renouvellement de l'art, luttant contre la rentabilité capitaliste et technique, etc. Les présupposés implicites de toute idéologie d'avant-garde sont l'élitisme, l'historicisme et l'expression du Moi (l'individualisme) (p.262-264). Chez Kandinsky, Schönberg, Duchamp, on assiste à un abandon des formes conventionnelles du beau. De plus, toute avant-garde n'est pas nécessairement gauchisante et l'esthétique accompagne souvent ici le politique (pensons au futurisme). En s'inspirant de G. Lipowetsky (*L'Ère du vide*, Gallimard 83), Ferry en arrive à postuler que même dans les courants d'art abstrait, il existe un aspect scientiste, objectiviste et *classique*, qui vient mesurer ce que laisse échapper une interprétation individualiste strictement narcissique comme celle de D. Bell (*Les contradictions culturelles du capitalisme*, PUF 79). En effet, le monde de Picasso rejoint plastiquement les hypothèses géométriques riemaniennes et einsteiniennes. L'effet décisif est de légitimer la critique de la perspective traditionnelle, d'engendrer l'idée d'une réduction de l'espace plastique à la bidimensionnalité, là où la quadridimensionnalité est projetée, d'introduire aussi le sentiment d'un hyperespace peuplé d'hypercorps qui nous englobent (p. 288). L'A inscrit cette nouvelle dimension dans la caractéristique individualiste. La valeur artistique ne provient plus du fini de l'exécution ni d'une opération analogique avec les archétypes. C'est le culte de l'«idiosyncrasie» : l'œuvre est «métacœuvre», la réflexion esthétique «métaréflexion» (pp.21-22, 310-311). Selon Ferry et les phénoménologues du XX^e siècle, la peinture contemporaine conduit le classicisme au-delà de lui-même dans un «hyperclassicisme» (p.301), L'harmonie a fui le vrai et habite maintenant l'antigéométrie, l'antilogique, la dissonance. Le sens a quitté l'idée de beauté. Le désordre étend son règne. L'analyse de Bell permet de comprendre la «forme» de l'avant-garde mais reste «démunie» quant aux nécessités du «contenu». Deux moments divergents coexistent en effet : l'un voulant rompre radicalement avec la tradition, l'autre voulant mener l'esthétique classique à son terme (p.307). Cette dualité rectrice caractérisait déjà les premiers linéaments de l'esthétique. Seul le postmoderne pourrait émanciper l'esthétique de cette opposition tricentenaire. Ferry va proposer (avec témérité) trois interprétations courantes de ce terme trop brassé, né il y a trois décennies pour vaincre la tyrannie de l'innovation azimuthée : le postmoderne comme comble du modernisme, comme retour à la tradition et à la communication et comme dépassement du modernisme. L'A choisit de s'attarder didactiquement à la deuxième (actuellement omniprésente à partir du milieu de l'architec-

ture). Il en profite pour aborder l'éclectisme de C. Jencks et la critique de la modernité de Castoriadis pour en conclure que la culture contemporaine est moins caractérisée par un déclin que par une *Weltlosigkeit* (p.327).

7. La question de l'éthique à l'âge de l'esthétique (conclusion de Ferry)

C'est par une paraphrase du titre donné à un texte de 67 de K.O. Apel, que Ferry réinsère le problème de la communication : « nous n'habitons plus un monde *a priori* commun » (Ibid). La cohésion sociale réside maintenant dans l'« interindividualité » et la transcendance « cosmique » ne nous échoit plus en partage. La culture démocratique, au terme de cette histoire de l'esthétique, tend à se structurer selon les trois horizons mentionnés au chapitre I (p.26). Mais le retrait du monde indique en outre une liquidation des principes éthiques. Le mot « *Ur-Teil* » (jugement) ne signifiait-il pas un « partage originaire » dans la justice ancienne ? L'A examine en terminant ce qu'il appelle les « trois âges de l'éthique » : l'excellence, le mérite et l'authenticité (p.329). Si l'excellence est par essence aristocratique, le mérite est démocratique. Mais il se passe une mutation dans la montée de l'individualisme : les idéologies hédonistes se sont emparées des questions morales et l'authenticité (contemporaine) en est la « fiche signalétique » (« coca-cola c'est le vrai » aurait pu dire Warhol). Ferry voit une double tendance dans l'individualisme contemporain au plan éthique : la victoire du thérapeutique sur le religieux, et le surcroît de tolérance. Mais l'histoire parcourue nous a convaincus que l'absence de référence cosmologique ne signifie pas tant la décadence (« néo-conservatrice ») que l'ouverture de nouveaux horizons. L'ère contemporaine laisse aussi place à l'inédit : à l'âge de l'authentique, il n'est pas rare aujourd'hui de cultiver l'idéologie de l'excellence, par exemple. Dans l'espace ouvert par la troisième Critique, il faut se souvenir que seule l'« individualité véritable » saura maintenir l'exigence d'authenticité. L'A se propose de penser une « théorie générale des limites » à partir de la triple dimension éthique et en s'inspirant de l'histoire de l'esthétique qu'il nous a contée.

Les annexes présentent un commentaire et une traduction des premier et dernier chapitres de la *Phänomenologie* de Lambert, et une traduction du premier chapitre et du chapitre sur la vérité esthétique de *Ästhetica* de Baumgarten. Ces deux penseurs rafraîchissent le système leibnizo-wolffien en prenant en considération la dignité de la connaissance finie. Ferry voit se dessiner chez le premier la différence du logique et du transcendantal, alors que les néo-kantiens traitaient son œuvre d'ébauche manquée du criticisme. La dernière annexe nous offre une représentation visuelle des géométries non euclidiennes, avec une introduction destinées aux profanes.

Critique : le sens commun esthétique kantien

À la première lecture, il faut avouer que l'idée d'ajouter un nouveau spécimen à la famille des hominidés, ne nous paraissait pas évidente, encore moins un *homo aestheticus*. Mais après analyse, nous en sommes peut-être davantage convaincue, le champ de l'esthétique étant pour le moins privilégié dans cette lecture de l'individualisme. Cet ouvrage possède aussi une telle quantité d'informations touchant simultanément tant de champs cognitifs, que même les questions centrales s'amenuisent, bercées par d'autres vagues.

Au chapitre I, la pénible conciliation historique de la subjectivisation du beau et de l'exigence de critères (p.20) définit bien le problème de l'esthétique moderne. L'ouvrage consacre à la notion de *sensus communis* une quarantaine de pages dispersées sur plus d'un chapitres. Ferry a l'audace (avec la complicité kantienne) de cueillir cette notion depuis les tréfonds du «vulgaire» et de lui donner une dignité toute moderne. Il fait ressortir d'abord un premier point qui n'est pas intelligible lors d'un premier parcours de la *Critique de la Faculté de Juger* : celui de la *genèse conceptuelle* de ce sens commun dans l'histoire de l'esthétique. Avant Kant, avant l'instauration de l'esthétique, avant la *reconnaissance* de l'intersubjectivité, le suprasensible jouait le rôle de l'objectivité.

Mais à propos du sens commun «suscité» par l'objet beau, la conclusion nous semble trop rapide (pp. 45, 127). Dans le texte kantien, il est dit plutôt que «le jugement de goût prétend obtenir l'*adhésion* de tous» (§19 de la *Critique de la Faculté de Juger* (CFJ)), et non pas que l'objet sollicite l'adhésion. Non seulement le sens commun n'est-il pas appelé ou visé pour une *discussion*, mais ce n'est pas l'objet beau qui sollicite l'adhésion. On peut même déduire du texte de Kant, que lorsque le sujet juge, la discussion *a déjà eu lieu* : le sens commun est le «résultat de la faculté de juger» (§40) ou «l'effet du libre jeu des facultés» (§20). La connotation active ou plutôt «discutative» du mot consensus (p.78). nous semble absente en outre de la troisième Critique où le sens commun possède davantage une signification de consentement, d'adhésion (à des vérités éternelles, peu importe) que lui donnait la philosophie écossaise du XVII-XVIII^e siècle sans verser dans la passivité. Là où l'A se fourvoie c'est en tenant opiniâtement à la catégorie contemporaine de la discussion, non pas comme catégorie en tant que telle, mais parce qu'il la superpose sur le sens commun qui ne peut plus dès lors jouer son rôle «transcendantal». Ce n'est pas parce que Kant ajoute la maxime «on peut discuter du goût» (§56) aux lieux communs de l'antinomie, ni parce qu'il insère au §40 la deuxième maxime du jugement, que la notion de sens commun déborderait sur une idée de discussion. Dans le jugement de goût, on «*prétend* obtenir l'adhésion de tous». C'est une obligation (§19). Le sens commun permet donc l'exercice du jugement (§29, §40). Il semble, à certains égards, plus normatif qu'idéal dans sa fonction de présupposition (§20-21, §40). Mais Ferry corrige cette transposition imprécise au chapitre III lorsqu'il est question des Idées rationnelles indéterminées communes à l'humanité (p.127). Ce passage éclaire en outre la solution à l'antinomie (pp.107-108, 126). Le parcours de l'histoire de l'esthétique nous montre d'ailleurs l'héritage du sens commun

dans l'idée du supra-sensible (p.86) dont on trouve aussi des traces dans la critique du goût chez Kant. Cette réserve à propos du sens commun suscité ne s'applique évidemment pas à l'emploi judicieux qui est fait de la catégorie de la discussion que le philosophe *aurait pu anticiper*, et de la catégorie (moderne) de l'intersubjectivité que le classicisme et l'empirisme auraient rejetée *pour leur fondement*, en vertu de leur «conception monadique de la subjectivité» (pp. 63, 73).

La distinction entre l'intersubjectivité et le sens commun n'est pas faite. Pourtant, l'intersubjectivité est bien une dimension, un état ou un phénomène, reconnu ou pas comme déterminant, mais qui est présent, bon gré mal gré, lorsque deux sujets sont en situation d'interaction ou d'interlocution. Le sens commun pris isolément est pour sa part plus difficile à cerner. Ferry innove cependant, et c'est un deuxième point en sa faveur, en défendant le «statut philosophique» de cette notion. S'il n'avait qu'un statut idéal, ou idéologique, — comme le pense Lyotard (ajoutons Bourdieu), la première partie de la critique deviendrait infructueuse (comme elle l'a été dans les années '70). Selon lui, le sens commun n'est ni seulement consensus empirique ni tout à fait Idée. Mais c'est un «mixte» (p.135). Inutile d'ajouter en outre qu'il présuppose, comme «résultat», un phénomène intersubjectif. Quant au projet de discuter du goût, *en cas de différend* (p.127), c'est une conclusion à laquelle on est nécessairement amené en dehors des textes. Après tout, le «ceci est beau» signifiait peut-être, à l'époque, un désaccord dans le jugement. Dans un autre ordre d'idées, Ferry prend pour acquis que toute critique suppose l'admission d'un point de vue commun indéterminé. Mais il est possible d'avancer que le prédicat «indéterminé» ne qualifie pas tant le point de vue commun, que le fait que ce point de vue n'est pas «régulé», et donc qu'il est *probable* que le jugement diffère de la norme. Le jugement de goût nous semble participer d'un soliloque qui répète en écho «ce qui a déjà plu» (pour reprendre une formule de Hume) lors d'un «contrat originaire de l'humanité» (§41), et ce qui arriverait possiblement, si nous avions à rediscuter (Voir §8).

Au chapitre III, la place du sentiment n'est pas non plus tranchée face à celle du plaisir. Pourtant, cette nuance anodine est nécessaire à l'insertion de la *CFJ* dans l'histoire de l'esthétique. Il n'est pas suffisant de dire : «le sentiment de la beauté et le plaisir qui l'accompagne naissent d'une «libre» association de l'imagination» (p.125). Il faudrait dire — ce qu'autorisent les textes que Kant qualifie lui-même de «clef de la critique du goût» (§§9, 20-21, 39-40) : «le sentiment de la beauté (que le sens commun détermine immédiatement) naît d'une libre association de l'imagination et de l'entendement, crée *ainsi* les conditions du jugement et entraîne *ensuite* le plaisir». Une mésinterprétation — qui est sûrement en ce cas-ci une imprécision inintentionnelle — risque de nous ramener au sens commun vulgaire qui opère sur le plaisir, ou à la satisfaction relative à l'agréable. Or, le jugement de goût kantien travaille à partir de la forme (la satisfaction est désintéressée) et n'a rien à voir avec la matière ou avec un intérêt sensible quelconque (§§2-3, 5, 7). Il est dans l'intérêt de l'esthétique de distinguer non seulement la «nature» entre sentiment et plaisir (ici c'est un plaisir de la réflexion (§§12, 41)), mais il convient de préciser aussi leur «chronologie».

La question centrale de la troisième Critique est bien démarquée comme étant celle de l'esthétique et de la logique et en ce sens, l'analyse de l'antinomie du goût est performante tant au chapitre II qu'au chapitre III. La description du jugement réfléchissant par les cinq moments qui structurent «intimement» le jugement est originale (pp.120-121). Le type de jugement est aussi correctement et exhaustivement relié à l'idée du système communément partagée par les êtres finis et médiatisée par un sens commun. La distinction déterminant-réfléchissant prend toute sa portée lors de la fameuse distinction entre la *disputatio* et la *discussio*.

À propos de communication, d'esthétique, de postmodernité, Ferry bénéficie de la somme des interprétations de la décennie et peut par le fait même les trier, les synthétiser et les dépasser. Bien que nous ayons des réserves à propos de l'articulation communication-individualisme en tant que telle (davantage de pages à ce propos aurait été apprécié), nous trouvons cet ouvrage important, ne serait-ce que par l'analyse des pré-supposés de l'antinomie du goût. Quant à la justification du titre : peut-être voulait-il tout simplement mentionner que l'autonomie du sensible va de pair avec l'apparition de l'humanisme. Ou peut-être l'a-t-il choisi simplement pour sa beauté. En ce cas, elle fait immédiatement consensus.

*Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières*

Philosophiques

philosophiques

Claude Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique*, Montréal, Institut d'études médiévales, et Paris, Vrin, 1988, XX + 428pages.

Claude Panaccio

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027126ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027126ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Panaccio, C. (1990). Compte rendu de [Claude Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique*, Montréal, Institut d'études médiévales, et Paris, Vrin, 1988, XX + 428pages.] *Philosophiques*, 17 (2), 201–203. <https://doi.org/10.7202/027126ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1990

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

COMPTES RENDUS

CLAUDE LAFLEUR, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle*. Textes critiques et étude historique, Montréal, Institut d'études médiévales, et Paris, Vrin, 1988, XX + 428pages.

par Claude Panaccio

Il y avait dans l'université médiévale quelque chose que l'on appelait « philosophie ». À ceux qui en douteraient, les quatre textes édités ici par Claude Lafleur en témoignent de manière irréfutable. Ce sont des guides à l'intention des étudiants de la faculté des arts de l'Université de Paris. Chacun présente en abrégé une sorte de tableau raisonné de l'ensemble ou d'une partie des disciplines enseignées dans cette faculté qui assurait, comme on sait, pour les jeunes gens de quatorze à vingt ans environ, une longue propédeutique aux études plus avancées en théologie, en droit ou en médecine. Le mot « philosophie » est, dans chacun de ces traités, le terme-clé qui sert à chapeauter toutes les matières non théologiques. Trois des quatre manuels, d'ailleurs, consacrent d'entrée de jeu quelques lignes, voire quelques pages, à le définir. Plusieurs formules y sont proposées qui reviennent en définitive à dire que la philosophie est l'étude par des moyens purement naturels — c'est-à-dire par la raison surtout — de tout ce qui existe, de l'être humain dans son ensemble et jusque, selon certaines définitions, des choses divines elles-mêmes, dans la mesure du moins où elles sont accessibles à la seule réflexion sans l'aide de la foi révélée.

Les quatre traités datent des années 1230 à 1255 environ. Pris conjointement, ils manifestent avec évidence l'entrée en force, vers cette époque, de la science gréco-latine et de l'aristotélisme en particulier dans l'université médiévale, et la constitution sous le nom de « philosophie » d'un savoir véritablement profane. Trois de ces « introductions » sont anonymes : les *Accessus philosophorum*, la *Philosophica disciplina* et le très court *Compendium circa quadrivium*. La quatrième, une *Divisio scientiarum*, est d'un certain Arnoul de Provence, qui atteignit apparemment comme maître de l'Université de Paris une renommée assez enviable, mais dont on ne connaît par ailleurs aucun autre écrit. Ce ne sont pas, du reste, des ouvrages susceptibles par leur profondeur d'immortaliser leurs auteurs, fussent-ils un jour bien identifiés. Leur intérêt, comme le signale Lafleur, tient à ce qu'ils révèlent de l'enseignement qui avait cours à la faculté des arts, de son contenu doctrinal aussi bien que de ses programmes officiels.

L'édition des textes proprement dite occupe, avec son appareil critique et un long cortège de notes explicatives, quelque deux cents pages dans le livre, qui en compte au total plus de quatre cents. Le reste est

surtout consacré à une « Préface » en trois chapitres. L'auteur y procède d'abord à une fastidieuse description de tous les manuscrits qu'il a utilisés, la plus détaillée que j'aie jamais vue, je crois bien (7-75) ; puis, au chapitre 2, à une classification des manuscrits pour chacun de ses quatre traités, ce qu'on appelle en langage de métier l'établissement de « stemmas » (77-122). Le lecteur normal, à vrai dire, s'il n'est pas un professionnel de l'édition de textes, peut se permettre d'aller directement à l'intéressant chapitre 3 : « Présentation des quatre opuscles » (123-154), où se trouvent entre autres choses un éclairant « portrait sommaire de l'enseignement à la faculté des arts de Paris » (141-144) et, surtout, un bilan dense (trop court même, me semble-t-il, par rapport à la taille démesurée des chapitres précédents) de l'« apport des introductions à la philosophie à notre connaissance de l'enseignement de la faculté des arts de Paris » (146-154).

Viennent ensuite les traités eux-mêmes (en latin, comme de raison). Regardons, à titre d'exemple, celui d'Arnoul, le plus complet et le plus intéressant, à mon avis, tant par le style, assez recherché, que par le contenu. Après une introduction générale et un essai de définition de la philosophie, de la sagesse et de la science, il s'attaque à une taxinomie du savoir profane. La philosophie au sens large est d'abord divisée en sciences mécaniques et sciences libérales. Les premières, au nombre de sept (le tissage, la navigation, l'art militaire, l'agriculture, le théâtre, la médecine et la divination) sont expédiées en une courte section et le reste du traité est consacré à la philosophie dite libérale, qui, seule, intéresse directement les étudiants auxquels s'adresse le maître parisien. Elle se répartit en trois : la philosophie naturelle, la philosophie rationnelle (ou étude du discours) et la philosophie pratique. La première, à son tour, prise au sens large, comprend la métaphysique, les sciences mathématiques (c'est-à-dire le *quadrivium* classique : l'arithmétique, la musique, la géométrie et l'astronomie) et, finalement, la philosophie naturelle au sens étroit (c'est-à-dire l'étude des corps matériels mobiles). La philosophie dite pratique est identifiée à la morale, d'inspiration aristotélicienne surtout et comprenant, en plus de l'éthique individuelle, la politique et l'économie familiale. Quant à la philosophie rationnelle, elle correspond au bon vieux *trivium* : la grammaire, la logique et la rhétorique.

Chacune de ces subdivisions est traitée en une cinquantaine de lignes, où la discipline considérée est d'abord définie, puis resubdivisée en ses diverses parties. L'ensemble fournit ainsi le tableau encyclopédique d'un savoir structuré qui ne dépend en rien de la foi religieuse ni de la révélation.

Les trois autres traités procèdent à peu près de la même manière, mais sont, à des degrés divers, moins exhaustifs. Le *Compendium circa quadrivium*, notamment, découvert par Lafleur lui-même, se limite, comme l'indique le titre qu'il lui a donné (le manuscrit n'en portait aucun), aux quatre sciences mathématiques. Les *Accessus philosophorum* accordent aussi au *quadrivium* la place d'honneur, mais y ajoutent, il est intéressant de le noter, une section consacrée au *De consolatione philosophiae* de Boèce, une autre au *Timée* de Platon et une dernière, enfin, assez longue, à la rhétorique. Quant à la *Philosophica disciplina*, elle suit à peu de choses près le même plan que la *Divisio* d'Arnoul, dont

elle est, du reste, selon la démonstration de Lafleur, l'une des sources immédiates.

Tout cela éclaire beaucoup, au total, l'allure de l'enseignement à la faculté des arts vers le milieu du XIII^e siècle. On y voit s'organiser les connaissances et les disciplines, les démarcations se tracer, les spécialisations s'esquisser. Claude Lafleur a produit là, avec une compétence et une minutie peu communes, un travail fort utile qu'apprécieront au plus haut point tous les treiziémistes, d'où qu'ils soient.

Université du Québec à Trois-Rivières

* * *

Philosophiques

philosophiques

Alexis Philonenko, *Le transcendantal et la pensée moderne*. Études d'histoire de la philosophie, Paris, Presses Universitaires de France, Collection « Épiméthée », 1990, 308 pages.

Denis Dumas

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027127ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027127ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Dumas, D. (1990). Compte rendu de [Alexis Philonenko, *Le transcendantal et la pensée moderne*. Études d'histoire de la philosophie, Paris, Presses Universitaires de France, Collection « Épiméthée », 1990, 308 pages.] *Philosophiques*, 17 (2), 203–209. <https://doi.org/10.7202/027127ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1990

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

ALEXIS PHILONENKO, *Le transcendantal et la pensée moderne*. Études d'histoire de la philosophie, Paris, Presses Universitaires de France, Collection «Épiméthée», 1990, 308 pages.

par Denis Dumas

Depuis les années soixante, Alexis Philonenko poursuit un imposant travail d'exégèse consacré principalement à Kant et aux penseurs du XIX^e siècle en Allemagne (cf. *L'œuvre de Kant*, Paris, 1969 ; *Études kantienne*s, Paris, Vrin, 1981 ; *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986 ; *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, Paris, Vrin, 1980). Il a notamment contribué à un renouveau des études fichtéennes en proposant une interprétation originale de la *Doctrine de la science* quant à son évolution et au sens de l'«idéalisme» de Fichte, tout en formulant une sévère critique des schèmes traditionnels qu'on lui appliquait depuis plus d'un siècle (cf. *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966 ; *Théorie et pratique dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968, ³1988). On lui doit également des traductions et des introductions remarquables consacrées à Kant (notamment la *Critique de la faculté de juger*) et à Fichte. — Mais l'on pourrait bien rétorquer que l'érudition, si elle se veut réellement philosophique, ne doit pas oublier en chemin le but qu'elle vise : une réflexion actuelle, ancrée dans la tradition mais surtout dans son propre présent. Qui se déclare animé d'un tel souci trouvera chez Alexis Philonenko un contemporain au meilleur sens du terme. En avant-propos du livre dont nous parlerons ici, M. Philonenko précise que sa réflexion s'articule autour de trois problèmes : l'intersubjectivité, le fondement en philosophie, puis la question du malheur (cf. son livre *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984).

L'A. a réuni ici onze études, publiées entre 1962 et 1988, qu'il regroupe en quatre parties : «Descartes», «Leibniz», «Kant, Fichte, Hegel» et «Schopenhauer». Il s'agit donc d'un recueil où l'on cherchera moins l'unité littéraire que certaines intuitions fondamentales touchant particulièrement le sens de la philosophie transcendantale chez Kant et Fichte, de même que son lien avec les prédécesseurs et successeurs de ces derniers. — On ne saurait présenter adéquatement ces onze textes fort différents les uns des autres sans sortir du cadre restreint d'un

compte rendu. Je me propose donc de mettre l'accent sur quelques-uns d'entre eux, bien que tous eussent trouvé leur place au sein d'une discussion plus élaborée.

Les deux premières études (« De la présupposition chez Descartes et Fichte », « Une lecture fichtéenne du cartésianisme n'est-elle pas nécessaire ? ») sont consacrées à Descartes et Fichte : l'A. veut montrer que chez ces deux philosophes, le rapport unissant la méthode et la fondation du savoir (ou si l'on veut, la métaphysique) n'en est pas un de succession ou d'extériorité — ce qui impliquerait une pétition de principe, la métaphysique présupposant alors des éléments méthodiques sans les justifier. Il faut plutôt comprendre ce rapport comme un mouvement génétique dont les deux dimensions sont développées conjointement au niveau proprement transcendantal. L'A. s'inscrit en faux contre les interprètes de Descartes qui ont marqué le XX^e siècle en France (Alquié, Guérault, Hamelin, Laporte, Gilson, etc.) ; ce serait même un euphémisme que de souligner la vigueur avec laquelle il s'y applique.

Considérons d'abord le cheminement de Descartes. On a pris l'habitude de parler du « doute méthodique » pour rendre compte du rôle fondamental imparti à la méthode, comme si Descartes ne remettait nullement en question les principes de sa méthode, donc comme s'il ne doutait nullement de la raison elle-même au moment de fonder le savoir. Rien de plus simple alors que de discerner une structure circulaire dans cette fondation. Or, non seulement l'auteur des *Méditations* n'utilise-t-il ce concept de « doute méthodique » nulle part dans son œuvre, mais on ne peut soutenir que le doute soit tout bonnement issu de la méthode (laquelle n'aurait ainsi jamais fait l'objet d'un doute radical). Descartes doute effectivement de la raison comme telle et c'est au sein de l'« océan du faux » (p. 19) suscité par l'hypothèse du Malin Génie que se dégage la première certitude, tout d'abord existentielle, du Cogito. Celle-ci ne présuppose pas même la logique puisqu'elle n'a pas la structure d'un syllogisme, comme Descartes lui-même insistait pour le dire. La méthode trouve donc sa genèse dans le premier fondement (existantiel) de la rationalité, que Descartes s'efforcera par la suite d'élever au niveau transcendantal (p. 41-42).

Descartes et Fichte. Y a-t-il une véritable continuité entre ces deux penseurs, en quoi pourrait-elle consister ? L'A. s'efforcera de montrer ici — et c'est l'un des points auxquels il tient le plus — que les interprètes de Fichte, à commencer par Hegel, commettent essentiellement la même erreur que celle dont nous venons de parler à propos de Descartes (p. 17, 28, 39, 42, 45) : en déformant cette fois l'auto-position du Moi que l'on ramène à l'« intuition intellectuelle » (laquelle est d'ailleurs absente de la première *Doctrine de la science*), on réduit la démarche de Fichte à n'être qu'un « idéalisme subjectif » (« expression aberrante », p. 28) par lequel le sujet absorbe en lui-même le monde tout entier. Bref, on méconnaît totalement l'illusion transcendantale (p. 39) qui sous-tend le premier principe (Moi = Moi) : loin d'en déduire une ontologie qui réduirait tout l'être à la pensée, Fichte y élabore plutôt le niveau transcendantal de la réflexion philosophique, celui où la méthode et la fondation du savoir trouvent leur genèse réciproque. C'est donc dire que les étapes ultérieures viendront corriger l'unilatéralité du premier prin-

cipe ; elles viendront dissiper l'illusion transcendantale. Une fois de plus le philosophe commence par un doute radical, il commence dans l'océan du faux pour procurer ensuite au savoir un fondement et une méthode solides.

Si le même « réalisme philosophique vulgaire » (p. 28) ignore la genèse réciproque de la méthode et de la métaphysique chez Descartes tout comme chez Fichte, on comprend qu'un lien puisse facilement s'établir entre ces deux interprétations erronées. C'est l'éternelle formule : « le Cogito de Descartes et le Moi de Fichte ». On simplifie le Cogito et le Moi en les réduisant à n'être que deux exemples d'une méthode qui pose tout d'abord un principe premier pour l'étendre ensuite à la totalité de l'être : « Et on comprend alors l'origine de la lecture grotesque qui enferme Descartes et Fichte dans une belle prison dont ils ne sortiront que par un tour de prestidigitation. » (p. 29).

— Cette interprétation a le mérite important d'élaborer le statut de la méthode et de la métaphysique cartésiennes. Toutefois, il conviendrait d'examiner dans quelle mesure la conception de leur genèse réciproque peut être étendue à l'ensemble de la pensée de Descartes. N'y aurait-il pas, malgré tout, certaines étapes dont la circularité reste hautement problématique ? On peut prendre à témoin le principe de la causalité, auquel Descartes accorde une valeur non seulement idéale mais également ontologique, et qui s'applique même aux idées innées de telle sorte qu'il deviendra essentiel pour démontrer l'existence de Dieu. Ce principe semble échapper aux attaques du doute radical et l'on voit difficilement comment la métaphysique pourrait le fonder ou le déduire alors qu'il contribue lui-même à fonder celle-ci. — En second lieu, mentionnons que l'on peut regretter dans ces textes de 1983 et 1985 l'absence d'une discussion de l'A. avec les interprètes récents de la pensée de Descartes en France (notamment Jean-Luc Marion), qui s'inspirent entre autres de Heidegger et nous proposent une lecture originale du texte cartésien. Dans ce cadre, la difficile interprétation des *Regulae* doit jouer un rôle important.

La première des quatre études consacrées à Leibniz s'intéresse au problème de l'union de l'âme et du corps, que l'auteur de la *Monadologie* tenta de résoudre au moyen de sa théorie de l'harmonie préétablie. Trois difficultés résultent de cette option. Premièrement, il semble difficile de concilier l'harmonie préétablie entre deux substances et la conception phénoménale du corps (défini par la force). En second lieu, on doit se demander si Leibniz explique véritablement l'union (métaphysique) des deux substances ou plutôt leur simple parallélisme (correspondance phénoménologique). La première option impliquerait que soit posée l'unité du réel, ce qui annonce la philosophie de l'identité d'un Schelling. La deuxième présente l'avantage de n'affirmer qu'une correspondance entre les deux règnes, mais ce lien demeure insuffisant : Leibniz essaiera d'y pallier en élaborant sa théorie du *vinculum substantiale* (l'âme comme forme substantielle du corps) qui assortit la correspondance d'un rapport de subordination entre les deux règnes, préfigurant ainsi la *Wissenschaftslehre* de Fichte (surbordination de la philosophie de la nature à la philosophie de l'esprit). Troisièmement — et cette difficulté résulte directement de la seconde option (union phé-

noménologique) — Leibniz ne semble pas trouver de sens à la finalité du corps postulée par sa subordination à l'âme dans l'union de type hiérarchique. Leibniz oscille entre ces deux voies : dans chacun des cas, on se heurte à des apories sérieuses. La première option rend difficile la distinction des substances corporelle et spirituelle ; leur identité virtuelle en fait des indiscernables et l'on doit même étendre la causalité efficiente à l'âme, conséquence difficilement acceptable pour Leibniz. D'autre part, le rapport axiologique qu'implique la seconde option (union hiérarchique ou parallélisme) nous permet difficilement de saisir le statut axiologique ou plutôt la nécessité du corps — donc de la nature — comme « moyen » au service du règne de la Grâce. Si l'aporie demeure, l'A. en conclut néanmoins que la pensée de Leibniz possède une haute valeur combinatoire, qu'elle constitue un modèle pour ses successeurs et que l'on doit en fait la considérer dans son rapport aux post-kantiens.

— Il importe de considérer la pensée de Leibniz dans son développement chronologique. Or, une telle perspective pourrait rendre plus difficile la formulation de la seconde option telle que nous la propose l'A. En effet, l'union hiérarchique des substances corporelle et spirituelle procède bel et bien de l'harmonie préétablie, mais non pas du *vinculum substantiale*, ce concept ayant surtout été utilisé par Leibniz dans sa correspondance avec le P. Des Bosses, afin d'apporter une solution philosophique au problème théologique de la transsubstantiation. Leibniz accepta (de nouveau) de reconnaître au corps un statut substantiel — c'est le point de départ du problème théologique —, alors que sa dernière conception de la substance n'accordait cette dignité ontologique qu'aux monades (immatérielles). C'est autour des années 1700 que Leibniz a conçu cette solution ; curieusement, elle ne fut pas intégrée à la *Monadologie*, bien que ce texte fût rédigé en 1714. On peut donc dire que, mis à part le développement tardif (et plus ou moins reconnu par son auteur) de la théorie du *vinculum substantiale*, Leibniz ne considérerait pas les corps comme de véritables substances (on peut consulter les hésitations dont témoignent les variantes du *Discours de métaphysique*, une œuvre-charnière, pour s'en convaincre).

Tel qu'indiqué ci-haut, il n'est malheureusement pas possible de présenter toutes les études contenues dans ce livre. Mentionnons simplement que la partie consacrée à Leibniz contient également les textes suivants : « Étude leibnizienne : La loi de la continuité et le principe des indiscernables », « Étude leibnizienne : Feuerbach et la monadologie », « Leibniz et le platonisme ».

La partie suivante s'ouvre sur un texte fort intéressant, intitulé « L'Émergence de l'idéalisme transcendantal dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel et sa critique ». L'A. y élabore une analyse (très) critique de la section « Certitude et Vérité de la raison » dans la *Phénoménologie* (p. 195-203 dans la trad. de J. Hyppolite), soutenant que si Hegel a pu critiquer l'unilatéralité de l'« idéalisme » chez Kant et Fichte, c'est qu'au fond il réduit lui-même la pensée de ces deux philosophes à une version simplifiée. Qui plus est, il n'échapperait pas de son côté au reproche qu'il adresse à ses prédécesseurs. Un trait étonnant parmi d'autres : Hegel trouve un fondement existentiel ou anthropologique à la Révolution copernicienne opérée par Kant en philosophie, ce qui ouvre la porte à

une interprétation psychologisante. De plus, Hegel semble « raisonner d'une manière extrêmement grossière » (p. 181) en définissant l'idéalisme comme suit : « La raison est la certitude de la conscience d'être toute réalité » (*Phénoménologie*, p. 195). Il faut comprendre que l'idéalité n'a chez Kant aucune prétention ontologique. La soi-disant fondation existentielle du kantisme s'avère incompatible avec le statut méthodique conféré au sujet transcendantal dans la première *Critique*. De plus, Hegel hypostasie la raison et il interprète ainsi l'idéalisme d'une façon telle qu'on ne pourrait lui trouver le moindre appui chez Kant lui-même. La raison se trouve personnifiée, et son propre savoir — qui émergera de l'histoire — sera une métaphysique du *Logos* : « Ainsi sera restituée à l'intérieur de la raison une transcendance, bannie par Kant. » Cette définition de l'idéalisme kantien (en fait, cette méprise quant au statut de l'idéalité) implique toute la question de l'ontologie. Au mathématisme de Kant s'oppose l'historicisme spéculatif de Hegel, qui veut retracer la genèse de la raison (son « pourquoi ») : elle a oublié le chemin qui l'a menée à l'idéalisme, Hegel croit discerner les limites de cet idéalisme en montrant comment la dialectique de l'intersubjectivité dévoile son unilatéralité : or, l'argument s'avère plutôt faible puisque chez Kant la raison possède d'emblée un caractère transpersonnel (p. 194-195). — Bref, en croyant préciser la définition, l'origine et les limites de l'idéalisme, Hegel aurait plutôt dénaturé ce dernier au moyen de son insertion dans une histoire totalisée, thématisée par une science.

Les conséquences de cette interprétation seront décisives en ce qui concerne l'ontologie : « Hegel situe Kant au niveau du matérialisme imbécile » (p. 196). À partir du *Moi*, catégorie simple, il faut rendre compte de la multiplicité des catégories. Kant se borne à leur facticité et il se refuse à retracer leur genèse ; cette solution ontologique sera plutôt celle de Hegel. Mais l'on peut retrouver une théologie qui sous-tend ces deux attitudes : celle de l'admiration silencieuse face à l'être humain créé (Kant) et celle d'une philosophie spéculative religieuse (Hegel), tandis que Fichte tentera pour sa part de retrouver les catégories de l'esprit humain en décomposant l'illusion transcendantale qui s'impose d'abord à lui. Mais en voulant montrer que le problème de la multiplicité des catégories vient briser l'unité de l'aperception transcendantale, et que la raison se voit ainsi réduite à l'entendement puis au schématisme de l'imagination transcendantale, Hegel critique moins Kant que le premier Fichte, son « prolongement simplifiant » (p. 207), chez qui la raison s'écroule dans la mauvaise subjectivité empirique. La « totale et fatale méprise de Hegel » (p. 209) consiste à résumer ainsi la vérité intérieure du kantisme : « La vérité du savoir est seulement l'unité de l'aperception ». Hegel est lui-même devenu unilatéral en essayant de remédier à l'unilatéralité de Kant (par laquelle l'idéalisme transcendantal tombe dans le réalisme vulgaire) : croyant dépasser l'aperception conçue par lui comme un critérium, il a dû faire appel au *Logos*, à l'absolu dont l'opération serait en vérité « compréhensible au niveau d'un réalisme psychologique » (p. 209).

La huitième étude s'intitule « Kant, *Critique de la faculté de juger*, « *Streiten und Disputieren* » : l'antinomie du jugement de goût ». On connaît les termes de cette antinomie : la thèse affirme que les jugements de goût ne se fondent pas sur des concepts (sinon l'on pourrait disputer)

et l'antithèse soutient pour sa part que ces jugements se fondent sur des concepts (sinon l'on ne pourrait discuter). L'objet véritable de cette antinomie est la relation du concept et du jugement de goût. Mais l'enjeu du débat dépasse largement la question des jugements de goût ; on y retrouve l'opposition de l'empirisme (négarion de la communication humaine) et du dogmatisme (possibilité de la communication, au prix d'une négation de l'autre comme individu). Le problème final de la pensée kantienne s'y manifeste, problème tragique s'il en est un : « le dépassement de la solitude, sans négation de l'individualité. » (p. 224-225). À bien y regarder, ce sont également la thèse et l'antithèse qui nient autrui. En sacrifiant l'universel (le concept), la thèse sacrifie du même coup la pensée elle-même, tandis que l'antithèse sacrifie la facticité, la liberté de l'autre. C'est donc dire que cette antinomie concerne les principes de la pensée rationnelle : la possibilité de la raison elle-même, donc la possibilité de la Critique, puis finalement la possibilité de la communication avec autrui comme être concret. Dans cette antinomie, la Critique s'applique pour ainsi dire à elle-même. Si elle le fait de manière circulaire, c'est qu'elle manifeste la finitude de la raison humaine. Les présuppositions de la logique générale et la présupposition d'autrui s'unissent dans cette réflexion sur la finitude qu'opère la Critique. Kant se tient à mi-chemin entre Descartes et Hegel, le premier posant dogmatiquement la transcendance de Dieu comme altérité, le second opérant la synthèse des termes de l'antinomie. Kant maintient cette tension engendrée par l'alternative offerte dans l'antinomie. Il conçoit le *cogito* comme nécessairement plural ; autrui est présupposé avec les lois de la logique. Ce n'est pas un hasard si ce problème fondamental de la Logique de la philosophie se manifeste avec acuité dans la troisième *Critique*. L'autre n'apparaît en totalité que sous la forme du sujet esthétique ; l'entendement (théorie) le nie dans le concept, et la raison pratique le nie dans la législation.

— L'A. insiste à bon droit sur la dimension intersubjective de la raison chez Kant. On aurait du mal à n'y voir qu'un psychologisme, alors que chez Descartes, par exemple, la question est beaucoup plus complexe. Mais si le problème d'autrui se pose avec tant d'insistance dans la troisième *Critique* et s'il semble à la fois résolu mais pourtant insoluble dans les deux premières, c'est peut-être qu'il y a chez Kant une certaine ambiguïté à l'égard de cette raison transpersonnelle dont on ne retrouve pourtant pas facilement la dimension intersubjective dans ses usages théorique et pratique. Pour poser le problème autrement : si la raison doit être intersubjective, il faut que le langage et la communication y jouent un rôle de tout premier plan. En est-il ainsi chez Kant ? Nous devons bien entendu laisser cette question ouverte, mais on peut mentionner qu'elle suscite de nombreux débats (notamment autour des projets contemporains de reformulation du kantisme au moyen de la pragmatique du langage). S'il s'avérait que la philosophie théorique et pratique de Kant exigeât une telle reformulation, il conviendrait alors de s'interroger sur les conséquences possibles qui en résultent quant à la *Critique de la faculté de juger*.

La dernière partie de ce livre est consacrée à Schopenhauer. Une première étude (« Nouvelles remarques sur la théorie de la mort chez Schopenhauer : de l'ontologie à l'histoire ») porte sur le problème de la

mort chez ce philosophe, le premier qui a rompu avec toute philosophie de l'immortalité. Prenant appui sur l'Esthétique transcendante de la *Critique de la raison pure*, Schopenhauer est amené à tirer les conséquences radicales de l'idéalité de l'espace et du temps : la mort n'a d'autre statut ontologique que celui du phénomène. Loin de trouver refuge dans une vision romantique de la mort (une valorisation), Schopenhauer ajoute que cette dé-réalisation de la mort révèle l'insignifiance de la vie elle-même. L'histoire ne peut plus être considérée selon l'idéal d'un progrès ; elle représente la simple répétition de la même humanité à toutes les époques. Au plan métaphysique, Schopenhauer reste enfermé dans une antinomie insoluble : l'apparence de l'individu comme phénomène, l'éternité du côté nouménal. L'A. suggère finalement quelques voies par lesquelles le dépassement de cette antinomie pourrait être envisagé, notamment « en dépassant les notions de sujet et d'objet et en mêlant dans l'unité cosmique l'individualité et l'individuation. » (p. 234), en revenant à Platon, en s'abandonnant à la pensée hindoue et, finalement, en revendiquant la fusion dans le monde. — Il sera permis d'en douter jusqu'à preuve du contraire, si preuve il y a, puisque même ici — surtout ici — l'argumentation rationnelle ne doit pas réviser ses exigences à la baisse.

Il va sans dire que les deux autres textes auraient mérité d'être présentés ici. Le premier constitue la critique adressée par Schopenhauer à la philosophie kantienne (où s'opposent son éblouissement face à l'Esthétique transcendante et son refus de la Logique transcendante), tandis que le second nous livre une méditation sur sa philosophie de la tragédie.

Ce livre présente au lecteur de façon éloquente quelques stations du cheminement philosophique de M. Philonenko. On le referme avec l'agréable impression de mieux connaître ce philosophe qui nous invite à relire, et même à réinterpréter certains classiques, tout en insistant sur leur actualité.

*Département de philosophie,
Université de Frankfurt am Main*

* * *

Philosophiques

philosophiques

Josiane Boulad-Ayoub, *Contre nous de la tyrannie... Des relations idéologiques entre Lumières et Révolutions*, coll. Brèches, Montréal, Hurtubise HMH, 1990, 370 pages.

Philip Knee

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027128ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027128ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Knee, P. (1990). Compte rendu de [Josiane Boulad-Ayoub, *Contre nous de la tyrannie... Des relations idéologiques entre Lumières et Révolutions*, coll. Brèches, Montréal, Hurtubise HMH, 1990, 370 pages.] *Philosophiques*, 17 (2), 209–212. <https://doi.org/10.7202/027128ar>

JOSIANE BOULAD-AYOUB, *Contre nous de la tyrannie... Des relations idéologiques entre Lumières et Révolutions*, coll. Brèches, Montréal, Hurtubise HMH, 1990, 370 pages.

par Philip Knee

Cet ouvrage veut montrer l'efficacité sociale des discours philosophiques des Lumières en France, à travers leur reprise et leur utilisation politique dans la Révolution à la fin du XVIII^e siècle. Ce vaste champ de discours s'étend de l'œuvre de Montesquieu jusqu'aux dernières interventions publiques de Robespierre, et même jusqu'aux analyses de la Révolution par Kant. Mais l'auteur s'attache tout particulièrement à quelques figures et textes jugés décisifs : l'*Encyclopédie* est l'œuvre la

plus utilisée, ainsi que les textes principaux de Diderot, d'Holbach, Rousseau et Robespierre. L'accent est sur la manière dont, par ces textes, s'imposent petit à petit au cours du siècle des concepts, des perceptions, et comment ceux-ci sont alors interprétés, modifiés, détournés, dans le projet révolutionnaire. L'auteur entend d'abord mettre en place un modèle d'analyse de ces discours et de leurs effets idéologiques, qui est censé régir sa démarche d'ensemble ; un modèle exprimé en un jargon très lourd et sur lequel l'auteur insiste beaucoup dans les premières pages. Malgré nos efforts, reconnaissons que nous n'avons pas réussi à apercevoir ce que contribuait en fin de compte ce modèle épistémologique, si ce n'est d'éviter des schèmes de causalité ou des interprétations trop simplistes dans la reprise des textes ; et sans doute des lecteurs plus familiers avec la haute technicité de cette problématique (dont Bourdieu, mentionné allusivement à deux reprises ici, est peut-être l'inspirateur) réussiront-ils mieux que nous. Dans notre lecture nous avons été beaucoup plus sensible au travail de reprise et de mise en rapport des textes, et c'est cette dimension historienne de l'ouvrage, permettant de faire des recoupements, de dégager des hypothèses sur les continuités et les ruptures dans le champ choisi, qui nous paraît en constituer la principale réalisation. Dans cette perspective, le premier chapitre met en évidence les « idées régulatrices » (liberté, égalité, fraternité) que la Révolution reprendra à sa façon ; le ch. II porte sur les thèmes du bonheur et de l'égalité, abordés surtout à travers l'opposition entre les Encyclopédistes et Rousseau ; le ch. III est consacré à la liberté politique, en particulier par l'opposition de Montesquieu et Rousseau ; le ch. IV analyse la philosophie matérialiste de Diderot et d'Holbach ; le ch. V est une lecture des discours de Robespierre à partir des thèmes précédemment dégagés ; le ch. VI conclut sur le sens général de la philosophie des Lumières comme philosophie critique.

L'ouvrage est composé pour une bonne part de travaux publiés précédemment par l'auteur, ce qui lui confère un caractère un peu « fourre-tout » et un certain manque d'unité par ses ruptures de ton et de rythme (en particulier l'analyse du *Discours sur l'Inégalité* de Rousseau dans le ch. III, et le développement synthétique sur la philosophie critique des Lumières à la fin du volume). Néanmoins il ne s'agit nullement d'un collage d'articles et le lecteur constate assez vite la cohérence du projet en cours. Certes, bien des thèmes abordés l'ont été souvent auparavant, mais plusieurs enjeux s'éclairent utilement au fil des analyses, en partie grâce à l'érudition de l'auteur qui se manifeste par la grande richesse des renvois, citations, remarques complémentaires, donnés en notes. À titre d'exemples, nous avons apprécié les remarques très suggestives sur la « méprise semi-intentionnelle » des révolutionnaires dans leur interprétation de Montesquieu (note 20, p. 160) ; sur la complexité du rapport de Robespierre aux Philosophes telle que révélée dans l'épisode de Jullien au club des Jacobins (note 14, p. 282) ; ou encore sur la reprise simultanée par Robespierre de l'idée de progrès, venue des Encyclopédistes, et de celle de régénération, venue de Rousseau (note 163, p. 295). En plus du nombre considérable de ces notes, soulignons que la bibliographie, très complète, ainsi que les index, font de l'ouvrage un instrument de travail précieux — sans oublier son iconographie agréable et sa présentation fort réussie. Sur le fond, la lecture des articles

de l'*Encyclopédie* est parfois éclairante, quand l'auteur réussit à situer leur rôle en renvoyant certaines formulations, d'un côté, à l'*Esprit des lois*, de l'autre, à la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ». Par ailleurs, la place accordée au matérialisme de d'Holbach, et particulièrement à son influence, par les disciples, dans la Révolution, est l'un des traits originaux de l'ouvrage — ce qui n'étonnera pas, Josiane Ayoub étant devenue une spécialiste de cet auteur. Enfin, le chapitre consacré à Robespierre est sans aucun doute le plus important de l'ouvrage. L'auteur y décrit tous les principaux thèmes de l'action de l'Incorruptible : la référence morale au peuple, l'éducation à la vertu, le problème de la représentation politique, celui de l'égalité (soit économique, soit de droit), et bien sûr la question religieuse, afin d'illustrer, entre autres, la thèse selon laquelle le pragmatisme politique de Robespierre « dénoue » les contradictions théoriques de l'œuvre de Rousseau.

Cela dit, nous ferons aussi une réserve importante en ce qui concerne l'appréciation générale qui est faite de la signification des Lumières et de la Révolution dans cet ouvrage. Il ne s'agit pas ici de discuter les options de l'auteur, mais d'interroger le fait qu'elle semble esquiver les débats qui ont lieu depuis deux siècles en s'en tenant exclusivement à une interprétation qu'on pourrait appeler « jacobine » ou « socialiste », où s'affirme, comme une évidence, une continuité positive entre les Lumières et l'action des révolutionnaires. Malgré la minutie de ses analyses, Josiane Ayoub n'établit aucune véritable distinction entre des courants d'idées ou d'action politique, comme l'ont fait de nombreux interprètes, en associant, sur la question religieuse par exemple, Rousseau à Robespierre pour les opposer à une ligne unissant Voltaire, Diderot et Danton ; ou encore, plus classiquement, en associant, sur la question politique, Montesquieu à 89 et Rousseau à 93. Pas davantage les Lumières n'apparaissent-elles comme un enjeu à travers ce que F. Furet a appelé le « dérapage » de 93, où la Terreur serait alors le signe d'un problème fondamental pour penser la modernité politique. En douze mois de pouvoir en 1793-4, Robespierre et la Convention réussissent simplement à « résoudre les principaux problèmes de la Révolution », écrit l'auteur (p. 229) ; et la Terreur est ainsi réduite à un problème ponctuel de moyens politiques rendus nécessaires par des circonstances difficiles. L'entreprise robespierriste s'inscrit donc avec une parfaite continuité dans celle des Lumières en général et se solde par un succès — ceci incluant même l'initiative religieuse du culte de l'Être suprême du 18 floréal ! Nous nous demandons si l'on peut vraiment s'en tenir à une telle histoire « commémorative ». Dans le même sens, malgré l'attention accordée aux rapports de Rousseau avec Diderot et d'Holbach (et l'option déclarée de l'auteur en faveur du monisme matérialiste de ces derniers), la mise en cause des fondements de la démarche des Philosophes par Rousseau est-elle reconnue dans toute son ampleur ? (Par exemple, la portée philosophique du *Discours sur les sciences et les arts* n'est-elle pas escamotée dans la note 66, p. 342 ?) En résumé, nous nous demandons si l'accent mis sur l'enjeu épistémologique n'entraîne pas que soient négligés quelques enjeux éthiques et politiques incontournables du XVIII^e siècle, affaiblissant dès lors l'ouvrage dans son ensemble. La belle citation tirée de l'*Esquisse d'un tableau historique*

des progrès de l'esprit humain de Condorcet, placée en exergue de ce volume, décrivant les Philosophes «prenant pour cri de guerre : raison, tolérance, humanité», a été écrite, ne l'oublions pas, alors que Condorcet, condamné par la Convention, se cachait dans un réduit et était sur le point de succomber sous les coups d'une Révolution qu'il exalte pourtant dans ces lignes.

*Faculté de philosophie
Université Laval*

* * *

Philosophiques

philosophiques

Albert Soboul, *Dictionnaire historique de la Révolution française*. Paris, Presses Universitaires de France, 1989, 1132 pages.

Josiane Boulad-Ayoub

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027129ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027129ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Boulad-Ayoub, J. (1990). Compte rendu de [Albert Soboul, *Dictionnaire historique de la Révolution française*. Paris, Presses Universitaires de France, 1989, 1132 pages.] *Philosophiques*, 17 (2), 212–214.
<https://doi.org/10.7202/027129ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1990

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

ALBERT SOBOUL, *Dictionnaire historique de la Révolution française*. Paris, Presses Universitaires de France, 1989, 1132 pages.

par Josiane Boulad-Ayoub

La parution de ce magnifique ouvrage mis en chantier par l'éminent historien de la Révolution, Albert Soboul, aujourd'hui disparu, a heureusement coïncidé avec le Bicentenaire de 1789; heureusement, car même si les continuateurs du travail de Soboul n'avaient pas expressément visé le rendez-vous, un dictionnaire étant moins une œuvre de circonstance que d'éternité, le *Dictionnaire historique de la Révolution française* vient de manière imposante couronner l'édifice discursif construit par «la bibliothèque du Bicentenaire».

On ne peut comparer d'aucune manière un tel dictionnaire avec celui thématique paru sous la direction de Furet et d'Ozouf; le *Dictionnaire critique* de ces derniers auteurs étant moins un dictionnaire qu'un recueil collectif au ton généralement tapageur et dont les diverses contributions, très inégales, sont même pour certaines assez décevantes par leur verbalisme ou le manque d'ampleur de l'explication. Rien de semblable avec *Le dictionnaire historique*... Mis à la triple enseigne de la rigueur scientifique, de l'actualité de la recherche et de l'impartialité historique, l'ouvrage est un bel exemple d'ouvrage de consultation et de référence «de longue durée» qui saura pour longtemps tenir sa place spécifique dans la galerie des Dictionnaires en sciences, littérature et sciences humaines que publient les P.U.F. La démarche pour sérieuse et objective qu'elle soit n'est pas pour autant indûment technique, sans couleur ou sans passion, les directeurs de la publication, Jean-René Suratteau et François Gendron du Québec, se réclamant explicitement de la formule de Georges Lefebvre, le maître précisément de Soboul et de Suratteau. L'impartialité, répétait en effet Lefebvre, signifie pour l'historien l'idéal vers lequel celui-ci doit tendre sans abdiquer ses idées. C'est le mot d'ordre qui semble avoir réglé le travail dynamique de la soixantaine de chercheurs ayant collaboré à la publication et auquel celle-ci doit sans doute sa remarquable unité. Les auteurs sont tous des spécialistes éminents de la Révolution et appartiennent pour la plupart au prestigieux Institut d'histoire de la Révolution française, tel Michel Vovelle qui en est l'actuel directeur. C'est avec la plus grande confiance dans leur autorité que le lecteur pourra s'adresser aux mille cents

entrées, complétées de quelques cent-quarante renvois, que comporte l'ouvrage; vérifier une référence, contrôler une interprétation ou tout bonnement se mettre au fait des éléments fondamentaux ayant forgé ces trente années exceptionnelles de l'histoire française en même temps que de notre modernité démocratique. Tout en témoignant d'une parfaite liberté d'expression, chacun des auteurs maîtrise sans être ni polémiques, ni hagiographiques, l'information souvent pointue qu'ils nous dispensent et qu'aussi bien ils savent nous rendre accessible avec méthode, clarté et sobriété.

Le dictionnaire historique... vise au premier chef le public (et les bibliothèques) académiques. Cela ne veut surtout pas dire que l'honnête homme soit exclu mais que l'organisation générale de l'ouvrage de même que les choix qui ont été opérés répondent, comme du reste l'ensemble des «dictionnaires» publiés par les P.U.F., à des besoins d'abord didactiques, institutionnels et disciplinaires.

La mise en forme est alphabétique, et c'est «d'absolutisme» à «Ysa-beau» en passant par «Déclaration des droits de l'homme», «privilèges» ou «Terreur» que l'analyse, sans concession au goût racoleur ou au bavardage journalistique, situe, distingue, ordonne, approfondit les noms, les concepts, les grands thèmes, les idées, les événements et les faits révolutionnaires. Les synthèses, les corrélats, renvois et références de même que les indications bibliographiques particulières permettent le débordement enrichissant des strictes limites que définit l'ordre alphabétique. Notices biographiques concernant les acteurs de la période révolutionnaire, monographies, articles consacrés à l'histoire des pays et des villes mais aussi à l'histoire des idées, des réalisations et des projets, autant de manières de découper ou d'articuler l'information qui est livrée au lecteur et qui joue alors pleinement son rôle: le premier pas de la connaissance historique.

Des sélections ont volontairement été faites par les directeurs de la publication puisqu'il ne pouvait être question de faire tout figurer. Si aucun «géant de la Révolution» n'a été omis, comme il va de soi, les figures secondaires ont été retenues sur la base de critères pragmatiques: les directeurs ont choisi de tenir compte des dictionnaires préexistants soit pour éviter d'inutiles répétitions soit, au contraire, pour réparer des omissions ou des lacunes inexplicables. Ils ont écarté ainsi certains conventionnels déjà recensés dans le *Dictionnaire* d'Auguste Kuscinski, par exemple, ou encore les généraux et amiraux mentionnés dans le *Dictionnaire* de Georges Six. En revanche, ils ont tiré de l'oubli ou simplement de la méconnaissance d'autres personnages secondaires qui n'avaient encore figuré nulle part, même pas dans le *Larousse*, le *Robert* ou l'*Encyclopaedia Universalis*. Même si l'importance des notices biographiques varie selon l'ampleur du personnage, de son rôle historique ou surtout du renouvellement des connaissances à son égard, elles ne sont jamais aussi restreintes que les trop courtes notices qui peuvent apparaître dans les dictionnaires non spécialisés. Les choix plus délicats, et à proportion plus critiquables, que l'on rencontre dans les notices d'ordre thématique apparaissent surtout comme des conciliations tentant de respecter à la fois la sensibilité de chaque auteur et l'économie générale de l'ouvrage.

Signalons enfin sur ce plan de la composition de l'ouvrage, que plusieurs rubriques, si l'on peut ainsi les appeler, précèdent le corpus des articles et peuvent être comptés comme autant d'outils efficaces complétant l'utilité et la fonctionnalité de la publication. Il s'agit d'un aperçu historiographique périodisé dont peut-être la plus grande qualité réside dans la problématisation de l'exposé de présentation qui l'accompagne, et l'aspect un peu plus insolite dans une sorte de « listing » des controverses actuelles sous forme de séries de questions, d'une bibliographie générale raisonnée, assez bien faite mais dont l'allure générale reste quelque peu échevelée ainsi que d'un excellent tableau chronologique synoptique des principaux événements rangés par catégories. Une liste des auteurs avec les articles qu'ils ont traités ainsi qu'un important *Index nominum* soigneusement établi par Thierry Claeys terminent le *Dictionnaire* et achèvent de le rendre indispensable.

Inévitable, la question se pose en conclusion : à quelle vision historique sacrifie ce *Dictionnaire* qui porte le nom de Soboul ? L'*Introduction* signée par Suratteau, dégage sans compromission le sens de l'entreprise. C'est avec force mais aussi de manière très vivante que le directeur de la publication constituant le *Dictionnaire* comme un hommage à la pensée de Georges Lefebvre, repose le problème qui sous-tendait la question célèbre de son Maître, à lui comme de Soboul, la question qui finalement se pose à tout historien de la Révolution et autour de laquelle se distribue leur travail : y a-t-il eu une Révolution ou des Révolutions ? Le beau texte de Suratteau tente, à son tour, dans la mouvance des Lefebvre et des Soboul d'élucider le sens, la signification et l'évolution de l'événement-Révolution, sans succomber à la tentation des faciles dichotomies idéologiques ou de la réponse définitive.

« Ô flamme, qui étais-tu, si la cendre est brûlante ? », s'exclamait Michelet... Référence ou modèle, la plus fructueuse contribution de ce *Dictionnaire historique* s'inscrit au-delà du débat entre *comprendre* ou *penser* la Révolution. Vu dans la perspective de notre monde actuel en train de vivre une transformation profonde par la voie des nouvelles révolutions, il se trouve à relancer une des questions flamboyantes du politique : que représente l'idée révolutionnaire ?

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

* * *

Philosophiques

philosophiques

Blandine Barret-Kriegel, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Paris, P.U.F., 1989, 118 pages.

Emmanuel Kattan

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027130ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027130ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Kattan, E. (1990). Compte rendu de [Blandine Barret-Kriegel, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Paris, P.U.F., 1989, 118 pages.] *Philosophiques*, 17 (2), 214–217. <https://doi.org/10.7202/027130ar>

BLANDINE BARRET-KRIEGEL, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Paris, P.U.F., 1989, 118 pages.

par Emmanuel Kattan

D'abord paru en 1987 dans *Droits, institution et systèmes politiques* un ouvrage rendant hommage à Maurice Duverger, le court essai de B. Barret-Kriegel, *Les droits de l'homme et le droit naturel* a été republié vers la fin de l'année dernière aux Presses Universitaires de France, dans la collection « Quadrige ».

À l'occasion du Bicentenaire de la Révolution Française, plusieurs ouvrages portant sur les droits de l'homme ont été publiés et la problématique du droit naturel a gagné une place importante dans la pensée politique actuelle. L'ouvrage de B. Barret-Kriegel se distingue toutefois des autres livres parus dans ce contexte en ce qu'il ne prend pas pour unique objet d'analyse la Déclaration des droits de l'homme de 1789, mais qu'il met également en scène la Déclaration d'indépendance américaine de 1776, et en ce que, confrontant les deux textes, il tente de dégager l'essence d'un fondement légitime des droits de l'homme.

En vérité, une comparaison rigoureuse des deux Déclarations montre que, mises à part certaines différences dans les circonstances qui ont vu naître chacun des textes (dans la Déclaration américaine, c'est une nation qui s'émancipe et qui affirme son droit à l'indépendance, alors que par la Déclaration française sont posées les bases de l'institution d'une société et rappelés les droits qui doivent lui servir de fondements), il y a des divergences essentielles quant à l'orientation philosophique que présupposent chacune des Déclarations et plus précisément, quant au rapport qu'elles entretiennent avec la loi naturelle. Si la Déclaration américaine a obtenu un succès que la Déclaration de 1789 n'a jamais connu, si celle-ci a même été vivement contestée, autant par les conservateurs que par les communistes, c'est certes parce que le contexte historique n'était pas le même et parce qu'une tradition politique distincte préparait peut-être mieux les États-Unis à recevoir leur Déclaration d'indépendance, mais l'on doit chercher également dans la logique immanente à chaque texte, dans la notion de droit naturel que chaque texte véhicule, la raison pour laquelle les droits de l'homme ont suivi une destinée si différente en Europe et en Amérique.

Le premier moment de l'analyse s'efforcera donc de marquer les divergences qui opposent les deux Déclarations quant à la manière dont elles se rapportent aux droits de l'homme ; il en résultera tout d'abord que dans la Déclaration américaine, la référence à Dieu est immédiate et qu'ainsi, les droits naturels sont explicitement posés comme étant fondés sur la loi naturelle ; il apparaîtra ensuite que la Déclaration française privilégie les droits civils par rapport aux droits naturels et que, si Dieu est présent à titre de témoin, il n'est pas en dernière instance celui qui énonce le droit ; le droit naturel ne dépend donc pour son fondement que de la volonté générale, et ne se rapporte en aucune façon à la loi de nature ; ce qui fait dire à B. Barret-Kriegel : « Là où la Déclaration américaine cherchait les droits de l'homme dans le respect de la loi naturelle, la Déclaration française construit les droits du citoyen dans la fondation d'une société civile. » Alors que dans la Déclaration américaine, les droits naturels constituent le but de toute association civile, dans la Déclaration de 1789, ils ne sont qu'un moyen pour réaliser un corps politique légitime. Ainsi sont mises en confrontation les deux Déclarations, ainsi sont opposés l'ordre de la loi naturelle et celui du positivisme juridique. Il est alors nécessaire de s'interroger sur l'origine d'une telle dichotomie, sur les divers facteurs (historiques, mais philosophiques surtout) qui ont présidé à la détermination des droits de l'homme dans une forme si différente.

La seconde partie de l'ouvrage s'efforcera de retracer les diverses déterminations qu'a pu prendre la notion de droit naturel à travers l'histoire de la pensée. Après avoir montré que le droit naturel tel que le concevaient les Anciens ne peut fournir d'ancrage au droit naturel moderne, l'auteur met en évidence la faiblesse du préjugé selon lequel les droits de l'homme reposeraient sur une forme du subjectivisme juridique. Il faut rejeter l'idée qui fait de l'intégration du droit dans la nature raisonnable de l'homme l'origine et le fondement du droit naturel moderne. Il convient plutôt de prendre acte de ce que l'école du droit naturel est divisée, et que, pour cette raison, l'on doit concevoir une double genèse de la philosophie des droits de l'homme.

En premier lieu, l'analyse du cartésianisme et de l'influence de celui-ci sur le droit naturel met en évidence une nouvelle interprétation du rapport de l'homme au monde qui déterminera l'ensemble du courant du volontarisme juridique. En effet, la philosophie du sujet pose une nature extérieure à l'homme, dénuée de tout contenu axiologique et subsistant comme simple réalité mathématisable. La loi naturelle, qui reposait sur un rapport de continuité entre l'homme et la nature est par là évacuée ; elle ne peut servir de fondement au droit naturel qui doit alors dériver de la seule raison humaine. Le volontarisme juridique se manifeste donc comme un mode de fondation du droit par lequel toute référence à un ordre normatif extérieur à l'homme est exclue. Le droit n'a alors d'autre assise que la volonté individuelle, dont le but premier est de constituer le corps social, non de chercher dans les droits naturels le principe et la raison d'être de tout ordre civil.

Il faut donc voir qu'en refusant ainsi la loi de nature, en réduisant les droits naturels aux simples droits civils, le volontarisme juridique et la philosophie de la subjectivité de laquelle il découle ne peuvent être à l'origine de l'idéologie des droits de l'homme ; ceux-ci ne dépendent pas d'un sujet séparé de la nature et qui s'est approprié exclusivement la tâche d'énoncer le droit. Une institution subjective et volontariste du droit n'aboutit nullement à la détermination d'un fondement légitime des droits naturels, et ne fournit à ceux-ci qu'une assise conventionnelle. C'est à ce courant du subjectivisme juridique que sont associés les principaux représentants de l'« école allemande du droit naturel », ainsi que les deux philosophes français dont la doctrine a eu le plus d'influence sur la Révolution : Rousseau et Montesquieu. Le premier (en substituant la relation du citoyen à la loi au rapport plus fondamental d'homme à homme), aussi bien que le second, par son approche civiliste des droits, mettent à distance la loi naturelle et ne font place aux droits de l'homme que de manière allusive.

Il faut donc chercher dans un autre courant de pensée (celui auquel appartiennent Spinoza et Locke) une véritable légitimation des droits naturels par la loi de nature et la réinsertion de l'homme dans l'ordre du monde. C'est sur cette perspective que se clôt l'ouvrage de B. Barret-Kriegel : tant que les droits de l'homme seront rapportés, dans le contexte de l'idéalisme subjectif, à la seule raison humaine, institutrice du droit, et qu'ils seront ainsi confondus avec les droits civils, ils seront privés d'un véritable fondement. « Pour qui croit et espère à l'avenir et

au déploiement [des droits de l'homme], la philosophie du droit doit se réenraciner dans l'idée de loi naturelle.»

Pour l'auteur, si l'on veut donner une signification substantielle à la philosophie des droits de l'homme, il faut à nouveau accorder de l'importance à la dimension naturelle de l'homme et revenir à un concept fondamental de l'homme comme être vivant ; nous dirions qu'il faut, en tous cas, se libérer de l'horizon restreint de la subjectivité et faire appel à une extériorité absolue, à un ordre où l'humanité se trouve comprise et où elle n'est pas seule législatrice ; car à l'intérieur même de l'homme doit résider un fond irréductible à l'humain pour que l'idée d'humanité et, plus généralement la notion de droits de l'homme, ne soient pas vides de sens.

*Département de philosophie
Université de Montréal*

* * *

Philosophiques

philosophiques

**Bertrand Russell, *Écrits de logique philosophique*,
avant-propos et traduction de l'anglais par Jean-Michel Roy,
Paris, P.U.F., 1989.**

Claire-Marie Clozel

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027131ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027131ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Clozel, C.-M. (1990). Compte rendu de [Bertrand Russell, *Écrits de logique philosophique*, avant-propos et traduction de l'anglais par Jean-Michel Roy, Paris, P.U.F., 1989.] *Philosophiques*, 17 (2), 217–221.
<https://doi.org/10.7202/027131ar>

BERTRAND RUSSELL, *Écrits de logique philosophique*, avant-propos et traduction de l'anglais par Jean-Michel Roy, Paris, P.U.F., 1989.

par Claire-Marie Clozel

Sous le titre *Écrits de logique philosophique*, Jean-Michel Roy nous offre en première traduction française (ou presque... quelques traductions partielles ayant paru dans des revues) une sélection des principaux textes publiés par Bertrand Russell de 1902 à 1918. L'importance de ces textes est connue : il s'agit ni plus ni moins que de l'élaboration de la logique moderne — ou du moins de sa recreation, la présence revenant on le sait à Frege qui avait déjà publié à l'époque sa *Begriffsschrift* (1879), et le premier tome de ses *Grundgesetze der Arithmetik* (1893).

Les extraits proposés proviennent essentiellement de deux ouvrages : *The Principles of Mathematics* et *Principia Mathematica* (écrit en collaboration avec Whitehead), publiés respectivement en 1902 et 1910. S'y ajoutent deux articles : « On Denoting », publié en 1905 dans la revue *Mind*, et « The Philosophy of Logical Atomism », compte rendu d'une série de conférences prononcées à Londres au début de 1918, et éditées ensuite par *The Monist* en 1918 et 1919.

Des *Principles*, Jean-Michel Roy a choisi de traduire la première partie consacrée aux *indéfinissables mathématiques* — c'est-à-dire *logiques* dans la perspective logiciste. Celle-ci est précédée de la préface, et de l'introduction à la seconde édition de 1937, et suivie des deux appendices consacrés respectivement, le premier à un commentaire des ouvrages de Frege, le second à une ébauche de la théorie des types.

Puis, dans l'ordre chronologique, on trouve l'article « On denoting », qui présente la célèbre théorie des *descriptions définies*, élaborée par Russell en réponse à sa première théorie de la dénotation, proposée au chapitre V des *Principles*.

Vient ensuite l'introduction des *Principia*, un texte long d'une centaine de pages qui comprend une redéfinition des principales notions logiques fondamentales (variables, propositions, classes, etc.), une reformulation de la théorie des types, et une théorie des symboles incomplets qui prolonge la théorie des descriptions définies proposée dans «On Denoting».

Enfin l'ouvrage se termine avec «The Philosophy of Logical Atomism», article qui reprend dans un style plus cursif et moins technique que les précédents les principaux résultats obtenus, en les replaçant dans la perspective d'une épistémologie et d'une ontologie globale : celle de l'atomisme logique. Au-delà de son intérêt propre, cet article revêt une importance particulière dans l'ensemble présenté auquel il confère son unité et sa dynamique, justifiant pleinement le titre général de l'ouvrage : «Écrits de logique *philosophique*».

La traduction de Jean-Michel Roy est élégante et agréable à lire. Tout au plus, au niveau du style pourrait-on lui reprocher une tendance à «corriger» le texte russellien en en supprimant les répétitions (ce qui ne contribue pas toujours à en éclairer le sens), et quelques erreurs mineures telles que la traduction de «Twofold relation» (relation binaire), par «double relation» (p. 383), et de «Why, this is Jones» (Tiens, c'est Jones) par l'étonnant «Pourquoi, c'est Jones» (p. 436).

Plus surprenant est le choix de «la mathématique» pour traduire «Mathematics». Même s'il est incontestable que Russell penche pour une conception unifiée des mathématiques, et si le terme anglais est en réalité, en dépit de sa forme, un singulier (comme «Semantics», ou «Linguistics» (respectivement traduits par «Sémantique» ou «Linguistique»), «mathématiques» reste cependant le terme le plus naturel en français, indépendamment de toute querelle d'école, et me semble avoir dans la pratique un usage aussi neutre que «Mathematics» en anglais.

Dans l'ensemble, il s'agit également d'une traduction précise et fiable, et ce en dépit des difficultés que présente le texte russellien (notamment dans les *Principles*) : tout un échaffaudage de concepts difficilement traduisibles, un texte touffu — voire même obscur —, et surtout des analyses du langage naturel dont la pertinence ne résiste pas toujours à la transposition dans une autre langue.

Ces difficultés n'ont cependant pas toutes été surmontées. À ce titre, certains choix de traduction pourraient être discutés : ainsi la traduction de «some» par «quelque» n'est-elle peut-être pas la plus propre à faciliter la compréhension de l'analyse russellienne, notamment au chapitre IV des *Principles*. Il me semble que «certains(s)» eût rendu l'analyse plus convaincante, mais le choix de J.M. Roy est également défendable, et respecte la tradition. Par contre la traduction de «not any» par «ne...pas...n'importe lequel», même si, comme le souligne l'auteur, elle met en relief la distinction entre «not any» et «no», est inacceptable car elle conduit à de véritables contresens. Ainsi (p. 94), J.M. Roy traduit «We must not take anyone in particular» par «Nous ne devons pas prendre n'importe lequel en particulier», au lieu de «Nous ne devons en prendre aucun en particulier» (cette deuxième traduction étant d'ailleurs indiquée en note). Or il est évident que ces deux expressions ne

peuvent être tenues pour équivalentes (pour des raisons de portée), ce qui est d'autant plus gênant que cela touche au point visé par Russell dans sa démonstration. La traduction systématique de « any » par « n'importe lequel », provoque d'ailleurs des problèmes analogues, même dans des contextes non négatifs (par exemple p. 94 et p. 133). Il me semble que traduire « any » par « tout » eût peut-être permis de les éviter en partie. Je ne suis pas sûre cependant que la traduction de ce chapitre puisse être menée à bien en s'en tenant à une traduction systématique quelle qu'elle soit. Je soupçonne en effet les distinctions russelliennes d'être trop idiosyncratiques pour être transposables. Seul un appareil de notes adéquat pourrait peut-être permettre au lecteur non anglophone d'en saisir le sens. Dans le même ordre d'idées la traduction systématique de « man » (le concept) par « l'homme » paraît particulièrement maladroite (cf pp. 25, 42), même si elle est justifiée dans le contexte du chapitre V (p. 87).

Restent les coquilles typographiques — peut-être inévitables. S'il est difficile de reprocher à l'auteur ou à l'éditeur ces erreurs matérielles, on pourrait néanmoins souhaiter qu'elles fassent l'objet d'un *Errata*, en attendant d'être corrigées dans les futures éditions. Cette pratique est devenue peu courante, mais se justifierait ici plus qu'ailleurs compte tenu de l'usage du formalisme d'une part, et de la nature du raisonnement de l'autre, qui confèrent à toute erreur de signe une portée sans commune mesure avec celle d'une faute d'orthographe. Signalons à ce titre deux problèmes de négations particulièrement gênants : p. 112 et 114 où « Nothing is not nothing » se trouve traduit par « Rien n'est rien », et p. 370, où on devra lire « M. Sheffer fut le premier à montrer que l'idée d'incompatibilité suffisait à atteindre les buts proposés » (au lieu de « ne suffisait pas »).

Il s'agit, nous l'avons mentionné, de textes difficiles, et parfois même obscurs. On aurait pu souhaiter que dans son avant-propos le traducteur aide le néophyte — ou du moins le lecteur peu familiarisé avec l'auteur — à s'orienter dans les concepts russelliens. Ce n'est pas exactement ce que fait Jean-Michel Roy, qui plutôt qu'une introduction au sens propre du terme, nous offre une interprétation centrée sur la théorie du jugement et la critique de la relation cognitive. Or cette orientation, pour éclairante qu'elle soit, me paraît réduire excessivement la place des problèmes proprement logiques (voire techniques) dans la démarche russellienne et au premier rang de ceux-ci les paradoxes.

Mais là où elle est le plus gênante, c'est dans le commentaire des *Principles*. Conscient de la difficulté de ce texte, J.M. Roy y consacre en effet une large partie de son avant-propos. Le commentaire qu'il nous en livre est riche, intéressant mais contestable. Soulignant à juste titre l'ambiguïté de l'attitude de Russell par rapport au langage, dont la grammaire « sans être notre maître [doit être] notre guide » (p. 72), et l'absence d'une véritable analyse de la notion de proposition, il est conduit à rejeter — à tort selon moi — la relation de signification du côté de la psychologie (cf principe n° 3 p. XXI), ce qui lui permet d'étayer la thèse selon laquelle : « pour caractériser son objet, et du même coup sa problématique, l'analyse logique se voit (donc) contrainte de recourir à des principes qui échappent à sa compétence et relèvent d'une analyse

du jugement et du langage [qui] s'inscrivent visiblement dans une théorie de la connaissance (épistémologie) et dans une psychologie dont les frontières respectives restent assez indéterminées. » (p. XXIII). Or une telle interprétation me paraît contradictoire avec le sens de la démarche russellienne en particulier, et du logicisme en général, qui consistent précisément à tenter, autant que faire se peut, de tracer une nette démarcation aussi bien entre sens et représentation qu'entre logique et psychologie. C'est en ce sens que doivent selon moi être interprétés les paragraphes 51 et 56 des *Principles*, et la controverse avec Bradley.

Dans le paragraphe 51, Russell affirme en effet que « *avoir un sens [...] est une notion où se mêlent confusément des éléments logiques et psychologiques* », affirmation qui fait écho à celle du paragraphe 56 où il dit que « *la notion de dénotation comme la plupart des notions logiques, s'est trouvée jusqu'à présent obscurcie par l'intervention de considérations psychologiques hors de propos* ». Il semble que J.M. Roy s'appuie sur ces propos pour tracer une démarcation entre dénotation et logique d'une part, et sens (meaning) et psychologie de l'autre. D'où son affirmation (p. XXI) que « *[le fondement de la relation entre mots et termes] est l'esprit humain et non, comme pour la relation logique de représentation entre concepts dénotants et combinaisons de termes, la nature des termes qu'elle relie* ».

Or une telle conclusion n'est pas du tout obligatoire, et paraît même contradictoire, si l'on se souvient que la logique porte sur les propositions, conçues comme entités non mentales, porteuses de vérité (cf préface p. 7). Bien que sa formulation reste assez lapidaire, il semble bien que la notion visée par Russell au paragraphe 51 soit celle de l'*idée*, conçue par Bradley comme intermédiaire entre les mots (dont elles constituent le sens), et les objets du jugement. Et la solution proposée par Russell consiste à affirmer une correspondance « simple » entre mots et termes : ce sont les mots (pas les idées) qui ont un sens (meaning), « *au simple sens (sense) où ce sont des symboles qui représentent autre chose qu'eux-mêmes* ». Cette correspondance est d'ailleurs signalée par J.M. Roy (dans son principe n° 5, p. XXI). La raison pour laquelle la signification n'appartient pas à la logique apparaît alors clairement, car la proposition ne contient pas de mots (sauf si elle est linguistique, c'est-à-dire *porte* sur les mots), et seuls les mots ont un sens. Pour autant elle n'est pas psychologique puisque les *idées* ont été rejetées (comme les *représentations* par Frege).

Ce que semble avoir sous-estimé J.M. Roy à ce stade, c'est la confiance de Russell dans le symbolisme. Celle-ci se trouve pourtant affirmée à plusieurs reprises, aussi bien dans les *Principles* eux-mêmes (notamment au début du chapitre IV), que dans les textes ultérieurs. On trouve ainsi dans *Histoire de mes idées philosophiques*, dans le chapitre sur le langage, le jugement suivant : « C'est en 1918 que j'ai commencé à m'intéresser à la définition de la "signification" et au rapport du langage aux faits. Jusque-là, j'avais considéré le langage comme "transparent" et n'avais jamais examiné ce qui fait sa relation au monde du non-langage » (tr. fr. p. 181). Et dans les *Principles* (§ 46, p. 72) : « *À mon sens l'étude de la grammaire est susceptible de jeter bien plus de lumière sur les*

problèmes philosophiques que ne le supposent communément les philosophes. Quoiqu'on ne puisse admettre a priori qu'à une distinction grammaticale corresponde une authentique différence philosophique, la première est un début de preuve de l'existence de la seconde et peut le plus souvent être utilisée avec succès comme source de découverte. »

C'est donc parce que la relation du langage aux faits est généralement « simple » qu'elle n'a pas lieu (à l'époque des *Principles*) d'être étudiée, et non parce qu'elle est psychologique. C'est même cet antipsychologisme qui devait conduire Russell à élaborer la première, puis la deuxième théorie de la dénotation. La doctrine de Bradley avait en effet l'avantage de permettre, via la distinction entre le véritable objet du jugement, et les idées représentées par les mots, de rendre compte du fait qu'une proposition comme « j'ai rencontré un homme dans la rue » porte, non pas sur le concept *un homme*, mais bien, comme dit Russell, « sur quelque chose de tout à fait différent, quelque bipède réel dénoté par le concept ». Fallait-il alors ressusciter les idées pour les besoins de la cause — et les assimiler aux concepts ? Accepter de même coup plusieurs catégories d'entités, et la nature mentale des propositions ? La réponse de Russell est clairement négative, et la théorie de la dénotation du chapitre V des *Principles*, dans son imperfection, constituait le prix à payer pour maintenir la position réaliste adoptée dès la préface. Cette ligne n'est d'ailleurs pas fondamentalement remise en cause dans l'article « On Denoting » (ce qui change par contre c'est la maxime selon laquelle « chacun des mots figurant dans la phrase doit avoir un sens »).

Pratiquement, c'est donc sur l'analyse du langage que s'appuie l'analyse logico-philosophique des *Principles*. En droit cependant un doute subsiste qui pourrait justifier l'analyse de J.M. Roy. Si la grammaire n'est pas infaillible, et ne peut donc constituer notre seul guide, à quoi se fier pour développer l'analyse ? Mais rien dans les *Principles* ne permet de répondre à cette question, sur laquelle plane, même dans « La philosophie de l'atomisme logique », une certaine obscurité.

En tout cas, et quoi qu'il en soit de la solution de cette controverse, il n'en reste pas moins qu'il faut saluer dans l'ouvrage de Jean-Michel Roy, aussi bien l'effort de traduction, que la clairvoyance de la sélection, qui devrait permettre à un nombre croissant de lecteurs francophones d'accéder à tout un pan de la philosophie du XX^e siècle dont l'importance reste encore largement sous-évaluée en France, en dépit de son influence déterminante dans le monde anglo-saxon.

Terminons sur l'espoir que l'œuvre de Frege bénéficie bientôt d'un traitement similaire, qui donnerait accès en français aux deux textes majeurs que sont la *Begriffsschrift* d'une part, et les *Grundgesetze der Arithmetik* de l'autre.

Université de Paris I,
Université de Montréal.

Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, P.U.F., 1989, 91 pages.

Denis Fisette

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027132ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027132ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Fisette, D. (1990). Compte rendu de [Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, P.U.F., 1989, 91 pages.] *Philosophiques*, 17 (2), 222–225.
<https://doi.org/10.7202/027132ar>

EDMUND HUSSERL, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, P.U.F., 1989, 91 pages.

par Denis Fisette

Ce titre est déjà connu des lecteurs français de Husserl par la traduction de Q. Lauer parue en 1954 chez le même éditeur. Il s'agit de l'article de Husserl paru en 1911 dans le premier volume de la revue *Logos* dont on propose ici une nouvelle traduction. Celle-ci fait suite à la parution du volume XXV des *Husserliana*, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, (Dordrecht, Nijhoff, 1987) qui comprend une nouvelle édition de « Philosophie als strenge Wissenschaft » augmentée des notes manuscrites de Husserl en marge de son exemplaire. Ces notes sont reproduites dans cette édition de la traduction française et l'éditeur a pris soin d'indiquer entre crochets la pagination des *Husserliana* de même que celle de *Logos* — ce qui marque déjà un avantage sur l'édition précédente. Elle contient également une présentation du traducteur M.B. De Launay, une bibliographie et un « index nominorum ».

Comme c'est le cas généralement, cette nouvelle édition impose des comparaisons avec l'édition précédente qui comprenait, en plus de la traduction de Q. Lauer, une longue introduction et elle était soutenue par un appareil critique très élaboré. Rien de tout cela dans cette nouvelle édition que l'éditeur a sans doute voulu plus accessible. À cet égard, compte tenu des difficultés que présente la problématique qui fait l'objet de ce texte, il me semble que la présentation, d'à peine quatre pages, est nettement insuffisante. Il en va de même de la présente traduction qui, pour être moins lourde et plus vivante, manque par endroits, d'un peu de mordant.¹

¹ La traduction d'un texte de Husserl étant une entreprise particulièrement délicate, il faut reconnaître que la présente traduction est particulièrement réussie. J'ai donc peu de choses à redire, sinon les quelques remarques qui suivent. Ce que l'on peut déplorer ici comme ailleurs, c'est le manque d'uniformité dans la traduction française des écrits de Husserl. À cet égard, un index des termes et de leur traduction serait souhaitable. par exemple, le mot « *Widersinn* » que l'on traduit habituellement par « contre-sens » est traduit ici par « absurde » (p. 51). À la p. 40, « *Volbildern* » est traduit par « anticipations » (qui a un autre sens chez Husserl) et il correspond davantage au mot « modèle ». Il en va de même des mots « *bestimmen* » et « *bedingen* » qui sont traduits respectivement par « définir » et « déterminer ». Ceci crée une certaine confusion à la p. 37 (« les concepts *définissent* [bestimmenden] ses objets »). Dans la plupart des cas, on traduit habituellement « *bestimmen* » par « déterminer » et « *bedingen* » par « conditionner ». Une dernière remarque qui porte cette fois sur ce qui me semble une coquille dans le texte des *Husserliana*, laquelle serait à l'origine d'une ambiguïté à la p. 46 de la présente édition. Il s'agit de ceci : « ...als dieses Bewussthaben als Gegenwärtiges oder als Vorgegenwärtiges ... » qui est traduit par « ...cette conscience en tant que présent ou préprésent... ». Or si l'on tient compte du contexte et de l'usage que Husserl fait habituellement de cette opposition, le mot « *Vorgegenwärtigung* » est à remplacer par « *Vergegenwärtigung* » que P. Ricoeur a traduit par « présentation » par opposition à « *Gegenwärtigung* » que l'on traduit par « présentation ». (Q. Lauer commet la même erreur dans sa traduction (p. 86)) Sur cette opposition, consulter les *Idées Directrices* par. 99.

Quoi qu'il en soit, cette nouvelle édition, basée sur l'édition définitive des *Husserliana*, a l'avantage, selon le traducteur, d'avoir bénéficié « de toute la réception husserlienne des trente dernières années » (p. 8). Or, si l'on consulte la maigre bibliographie en fin de volume qui ne comprend que six titres dont le plus récent date de 1965 (!), on se rend compte que, au cours des dernières années, du moins en France, la phénoménologie de Husserl a reçu un accueil plutôt mitigé.² Mais cela ne doit plus nous étonner : la phénoménologie n'a désormais d'intérêt que dans l'horizon de la pensée heideggerienne.³ C'est pourquoi on peut lire en préface à la traduction française d'un ouvrage de Husserl le genre de remarques que l'on retrouve, par exemple, dans la présentation de *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale* (Paris, Gallimard, 1976) où le traducteur, dénonçant une certaine « paranoïa » chez Husserl, écrit que « la pensée de Heidegger, qui hante douloureusement les dernières années de Husserl, lui échappe entièrement ». (p. IV) Pour déplacée qu'elle soit, cette remarque ne témoigne pas moins de « la réception de Husserl en France au cours des trente dernières années ». On a qu'à consulter le nombre et la qualité des ouvrages et des articles que l'on publie aux USA et en Allemagne pour se convaincre de l'inanité de ces remarques.⁴

Maintenant, quel est le statut et la place de cet article dans l'économie de l'œuvre de Husserl ? Disons-le tout de suite : il ne s'agit pas du manifeste de la phénoménologie. De l'avis même de Husserl, cet article fait plutôt œuvre de « vulgarisation » que d'exposition générale « de ses intentions ». ⁵ Mais ce texte est tout de même important ne serait-ce que parce qu'il représente la première publication de Husserl depuis la parution du second volume des *Recherches Logiques* en 1901 et qu'il témoigne des nombreux changements qui sont intervenus durant cette période au sein de sa philosophie. Ces changements sont le résultat du travail acharné de Husserl dont la parution récente des volumes XXIV et XXIX des *Husserliana* donne une idée de l'ampleur.⁶ Une note à « La philosophie comme science rigoureuse » (p. 53) dénonce d'ailleurs la

2 Il est vrai que les ouvrages mentionnés dans la bibliographie sont en « rapport direct » avec l'article de *Logos*, sauf peut-être *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* de Heidegger.

3 On retrouve une remarque équivalente dans la présentation du traducteur (p. 7 note 2) où, faisant allusion aux Leçons de Heidegger de 1925, il écrit que « c'est plutôt de Dilthey (...) que de Husserl, dont [Heidegger] se dit encore l'élève ». C'est pourtant à Husserl qu'est dédié *Sein und Zeit*, et une lecture même rapide de cet ouvrage ainsi que les textes où Heidegger relate ses influences philosophiques durant la période en question nous convaincraient du contraire.

4 Je pense ici aux travaux de D. Føllesdal, J. N. Mohanty, H. Dreyfus, R. Sokolowski, D. Smith, R. McIntyre, E. Ströker, B. Smith, K. Mulligan, G. Küng, I. Miller pour ne nommer que ceux-là qui ont considérablement contribué à une meilleure compréhension de la phénoménologie.

5 Cf. l'introduction à l'édition allemande du volume XXV des *Husserliana* pp. XI-XIV.

6 E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Vorlesungen 1906/07*, *Husserliana*, Bd. XXIV, Dordrecht, Nijhoff, 1984. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, *Husserliana*. Bd. XXV, Dordrecht, Nijhoff, 1987. E. Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre Sommersemester 1908*, *Husserliana*. Bd. XXVI, Dordrecht, Nijhoff, 1987. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, *Husserliana* Bd. XXVIII Dordrecht, Nijhoff, 1988.

définition de la phénoménologie dans les *Recherches Logiques* comme «psychologie descriptive» et «l'insuffisante définition de la méthode». Et c'est précisément à cette tâche que s'est livré Husserl durant cette période qui marque l'introduction de la «réduction phénoménologico-transcendantale», l'idée de constitution, l'idée de corrélation sur laquelle repose sa théorie de l'intentionnalité etc. Tout ce travail aboutit aux *Idées Directrices* (1913) qui représentent l'exposé le plus systématique de la phénoménologie.

«La philosophie comme science rigoureuse» représente en fait la tentative de dépasser l'opposition déjà bien établie à cette époque entre le «naturalisme philosophique» et «l'historicisme», deux réactions à l'hégélianisme. Il peut donc être considéré comme une contribution au débat expliquer - comprendre auquel la phénoménologie prétend donner une nouvelle dimension. L'ouvrage est divisé en deux parties qui sont organisées autour de la critique des deux termes de l'opposition. Et comme le titre le suggère, seule la phénoménologie, le «vrai positivisme», semble être en mesure de redonner à la philosophie son statut de «science rigoureuse» sans pour autant emprunter le modèle que lui offrent les sciences de la nature ni se commettre au relativisme sceptique auquel conduit l'historicisme.

D'une part l'historicisme, celui que Husserl attribue à W. Dilthey (p. 62), est qualifié d'«erreur épistémologique» dans la mesure où il mène à un subjectivisme sceptique radical et qu'à ce titre, il ne peut rendre compte de la «validité objective» de la science et de la philosophie. À cet égard, Husserl renvoie aux *Prolégomènes* et reconnaît par le fait même le bien fondé des arguments qu'il a fait valoir contre le relativisme (toute vérité est relative au sujet jugeant) et le psychologisme auquel il opposait le caractère absolu de la logique. Husserl ne reconnaît pas moins l'importance de l'histoire (p. 68).

D'autre part, sa critique principale du naturalisme porte sur la naturalisation de la conscience et des idées (essences) (p. 20). L'acharnement avec lequel Husserl cherche à démarquer la phénoménologie de la psychologie, son anti-psychologisme, s'explique par le fait que toutes deux ont affaire à la conscience (p. 30). Le reproche principal qu'il adresse à une psychologie calquée sur le «modèle des sciences de la nature» est de réifier la conscience et, ce faisant, de poser son existence «en soi», d'en faire «un donné étant simplement là» (pp. 25-26). Elle néglige donc l'analyse de la conscience proprement dite. En tant que science empirique, la psychologie, tout comme les autres sciences de l'esprit, ne peut rendre compte de sa propre «validité objective» et donc fonder la philosophie.

À l'historicisme et au naturalisme, tous deux victimes de la «superstition des faits» (p. 79), Husserl oppose la phénoménologie qui est une science de la conscience (p. 29) et plus précisément une science des «noemata». (p. 51) Après Brentano (p. 33), Husserl caractérise la conscience à l'aide du concept d'intentionnalité, (p. 34) par cette propriété de la conscience d'être conscience de quelque chose. Mais contrairement à Brentano, l'intentionnalité de la conscience n'est pas fonction de l'objet mais du noème ou du «contenu intentionnel», de ce qui est

significatif dans un acte (pp. 28, 29, 47), et son rôle est de médiatiser notre relation aux objets.

L'étude de la structure essentielle de la conscience présuppose une méthode, la réduction phénoménologico-transcendantale, que ne pouvait pas élaborer la psychologie car en mettant entre parenthèses toute croyance relative au monde naturel elle aurait retiré au domaine psychique son caractère de fait purement naturel (p. 25). Contre cette forme de réalisme, Husserl considère que l'existence de tout objet, le visé en tant que tel (p. 47), doit être comprise comme le « corrélât » de la conscience. La recherche est donc renvoyée du côté de l'essence (p. 28), dont la connaissance n'est pas « une connaissance du type *matter of fact*, elle n'implique pas le moindre contenu positif prédiqué d'une existence individué (naturelle, par exemple). » (p. 50) L'essence est tout simplement l'invariant qui se dégage du processus qu'il appelle les « variations eidétiques ». Et le mode de connaissance des essences est l'intuition qui, comme le souligne Husserl dans ce texte (p. 48), ne pose pas plus de difficultés que la perception.

Le mot d'ordre de la phénoménologie, « le retour aux choses mêmes », est lancé à quelques reprises dans ce texte (pp. 35, 85) et il est dirigé contre l'autorité de la tradition et contre toute forme de dogmatisme. La phénoménologie se caractérise donc par la radicalité de son point de départ, celle de la mise hors circuit de tout préjugé, comme de celui dont est entâché le naturalisme qui, comme nous l'avons dit, identifie d'emblée les objets à des « faits empiriques ». Le radicalisme de la philosophie, qu'il faut éviter de confondre avec une philosophie des profondeurs, (p. 83) en fait une « science des vrais commencements ». (p. 85)

« La philosophie comme science rigoureuse » est un exercice ponctuel, à caractère polémique, qui donne une idée plutôt générale de la phénoménologie, de ses thèmes et de sa méthode. Aussi, si ce texte présente un intérêt pour l'étude de la phénoménologie, c'est en ce sens qu'il renvoie aux ouvrages de Husserl où cette idée est développée d'une manière plus systématique.

*Département de philosophie,
Université du Québec à Montréal*

* * *

Alain Boutot, *Heidegger*, Collection «Que sais-je?», n^o 2480, Paris, P.U.F., 1989. 127 pages.

Claude Piché

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027133ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027133ar>

[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

Piché, C. (1990). Alain Boutot, *Heidegger*, Collection «Que sais-je?», n^o 2480, Paris, P.U.F., 1989. 127 pages. *Philosophiques*, 17 (2), 225–227.
<https://doi.org/10.7202/027133ar>

ALAIN BOUTOT, *Heidegger*, Collection « Que sais-je? », n° 2480, Paris, P.U.F., 1989. 127 pages.

par Claude Piché

Il faut saluer avec enthousiasme l'initiative des directeurs de la collection « Que sais-je? » de publier cette introduction à l'œuvre de Heidegger. On pourrait évidemment rétorquer qu'il existe déjà plusieurs ouvrages de ce genre consacrés à Heidegger ; mais alors il faut souligner que la présentation d'Alain Boutot est particulièrement bien conçue et mérite pour cette raison une place bien à elle. L'auteur propose un tour d'horizon global de

la pensée de Heidegger et il a choisi, pour ce faire, de procéder en six chapitres : 1- La vie et l'œuvre, 2- L'ontologie fondamentale, 3- La pensée de l'être, 4- L'appropriation de la tradition, 5- Le problème de la modernité et 6- L'art et la parole poétique. Ce choix de rubriques nous apparaît tout à fait judicieux, surtout quand on considère que l'auteur développe ce programme de manière à nous conduire aux problèmes les plus importants chez Heidegger. Boutot a opté pour un style sobre et efficace, dépourvu de toute préciosité et de tout maniérisme.

L'un des mérites de ce livre, c'est qu'il tient très bien compte de son destinataire, le public francophone. D'emblée, Boutot s'applique à dissiper le malentendu « existentialiste » auquel a donné prise en France pendant de nombreuses années la lecture sartrienne de Heidegger (7, 40-42). Cette méprise a d'ailleurs commencé à perdre du terrain depuis que le lecteur français possède la traduction intégrale d'*Être et Temps*. Par ailleurs, Boutot préfère ne pas se mêler de la polémique qui a éclaté en France autour du livre de V. Farias, *Heidegger et le nazisme* (1987), ce qui se justifie très bien, vu l'impératif de concision qui s'impose pour un ouvrage de ce genre. Il n'évoque que les arguments proposés par Heidegger pour son auto-défense en regard de son engagement politique, ce qui est peut-être un choix plus contestable (9-12).

À l'intention du public français, il était également important d'insister sur le contexte immédiat de la genèse de l'œuvre de Heidegger. Bien sûr, *Être et Temps* se propose de déconstruire l'histoire de la métaphysique traditionnelle dans son intégralité, mais Boutot a parfaitement raison de souligner que ce maître-livre est rédigé en réaction aux diverses écoles néo-kantiennes, encore méconnues en France (18, 67). *Être et Temps* foisonne d'allusions implicites et explicites à ce prolongement de la philosophie moderne. De même, en vue de nous introduire à la problématique du chapitre VI, « L'art et la parole poétique », Boutot prend bien soin de débiter par la « critique de l'esthétique » (103), notamment de l'esthétique moderne, ce qui est essentiel si l'on veut comprendre l'originalité du rapport établi par Heidegger entre art et vérité. La préoccupation pour l'art, et en particulier pour la poésie, est capitale pour la pensée de Heidegger, sans pour autant qu'il faille croire que le travail de la pensée s'y assimile complètement. À cet égard, les références à une « pensée poétisante » sont souvent dangereuses, et Boutot effectue à juste titre une mise en garde pour qui serait tenté de trouver chez Heidegger une fusion de la parole poétique et de la démarche méditative. « En Hölderlin, Heidegger trouve en fin de compte une sorte de précurseur, ou tout au moins, puisqu'il n'y a ici ni précurseur ni épigone, un de ses plus proches parents habitant néanmoins 'sur un mont éloigné'. Hölderlin dit poétiquement ce que lui-même pense et saisit par le concept » (116).

Comme il s'agit d'une première édition, il faut s'attendre à rencontrer en cours de lecture un certain nombre de coquilles et de fautes. En outre, on doit lire à la page 37, notes 39, 40 et 43, « Dépassement de la métaphysique » et non « Dépassement de la technique ». Au reste, une erreur de lecture s'est glissée dans la citation de la page 43, ce qui risque d'en obscurcir le sens, surtout en l'absence de la première partie de la phrase. Ainsi il faut lire, conformément à la traduction chez Gallimard,

« désormais plus » (*künftig mehr*) au lieu de « davantage » dans la phrase suivante : « La pensée issue de *Être et Temps*, dit Heidegger, insiste davantage sur l'ouverture même de l'être que sur l'ouverture de l'être-là face à l'ouverture de l'être. » Sans quoi le déplacement temporel, que veut précisément indiquer l'auteur, n'est pas suffisamment marqué. Enfin, il convient peut-être de mentionner un oubli à la page 109, au moment où Boutot relate dans la conférence « L'origine de l'œuvre d'art » les divers modes de manifestation de la vérité. Se référant explicitement au texte de Heidegger, Boutot dégage quatre modes : l'art, la politique, la religion et la philosophie. Pourtant, Heidegger en introduit bien cinq. En fait, Boutot assimile ici la religion au « sacrifice essentiel », alors qu'il semble que la religion doive plutôt être associée à la formule oubliée ici par l'auteur : « la proximité de ce qui n'est plus tout bonnement étant, mais le plus étant des étants ». À quoi dès lors faut-il identifier le « sacrifice essentiel », ce cinquième mode d'avènement de la vérité ? La question mérite d'être soulevée car elle pose un problème pour les interprètes, problème auquel le lecteur aurait souhaité trouver ici une solution. Dans la conférence de 1935 (« De l'origine de l'œuvre d'art », *Authentica* 1987) qui a servi de canevas à la version publiée dans les *Chemins qui ne mènent nulle part*, Heidegger évoque le thème du sacrifice, mais cette fois par l'expression *Opfermut* (p. 36), que l'on peut traduire par « le courage du sacrifice de soi ». Sous cette forme, le sacrifice n'a pas nécessairement une connotation religieuse.

Abstraction faite de ces quelques remarques, le *Heidegger* de Boutot offre au lecteur qui désire s'initier à ce penseur une présentation claire, intelligente et accessible, en somme une présentation qui se compare très avantageusement aux autres ouvrages du même genre que nous possédons déjà, comme par exemple celui de P. Trotignon (P.U.F., « Philosophes ») ou encore celui de J.-P. Cotten (Le Seuil, « Écrivains de toujours »).

Département de philosophie
Université de Montréal

* * *

Philosophiques

philosophiques

Claude Paris, *La liberté. Libre volonté et maîtrise de soi*, collection « Idées claires », Éditions C.G., Québec, 1988, 67 pages.

Jacques G. Ruelland

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027134ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027134ar>

[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

Ruelland, J. G. (1990). Claude Paris, *La liberté. Libre volonté et maîtrise de soi*, collection « Idées claires », Éditions C.G., Québec, 1988, 67 pages. *Philosophiques*, 17 (2), 227–228. <https://doi.org/10.7202/027134ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1990

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

CLAUDE PARIS, *La liberté. Libre volonté et maîtrise de soi*, collection «Idées claires», Éditions C.G., Québec, 1988, 67 pages.

par Jacques G. Ruelland

Cet ouvrage est divisé en thèmes et en sous-thèmes. Dans le premier chapitre, l'auteur tente d'abord de répondre à la question «Suis-je maître?», puis il examine les rapports du déterminisme et de la libre volonté, notamment sous l'angle de la génétique. Quelques «expériences de liberté» illustrent ce chapitre.

Le chapitre suivant définit la liberté humaine du point de vue de l'engagement, des choix possibles et des contraintes du destin. Le troisième délimite le champ de la volonté en regard de l'autonomie et de la force des habitudes.

Chacun de ces thèmes fait l'objet d'exercices didactiques ; une liste de lectures pertinentes et accessibles aux étudiant(e)s complète chaque partie du manuel, qui contient aussi un choix de courts textes et un lexique.

Ce livre offre plusieurs avantages : il est facile à consulter, agréable à lire, d'un format pratique et d'un prix abordable. Il nécessite cependant d'être complété par un solide recueil de textes ou plusieurs lectures dans lesquelles se retrouveront les thèmes qu'il aborde. Comme la plupart des manuels, celui-ci n'est qu'un guide ; il expose des idées, mais ne les analyse pas en profondeur. Parfaitement adapté au niveau des étudiant(e)s qui entrent en première année d'études collégiales, ce manuel s'annonce comme un précieux allié du pédagogue en quête d'outils utiles et pratiques.

Collège Édouard-Montpetit

* * *

Claude Paris, *Le discours religieux. Une réflexion*, collection « Idées claires », Éditions C.G., Québec, 1988, 76 pages.

Jacques G. Ruelland

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027135ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027135ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Ruelland, J. G. (1990). Compte rendu de [Claude Paris, *Le discours religieux. Une réflexion*, collection « Idées claires », Éditions C.G., Québec, 1988, 76 pages.] *Philosophiques*, 17 (2), 228–229. <https://doi.org/10.7202/027135ar>

CLAUDE PARIS, *Le discours religieux. Une réflexion*, collection « Idées claires », Éditions C.G., Québec, 1988, 76 pages.

par Jacques G. Ruelland

Ce manuel est divisé en trois chapitres intitulés « Une question de sens », « Le discours religieux » et « La question de Dieu ». Chaque paragraphe du premier chapitre est une affirmation, sous laquelle l'étudiant(e) trouve cinq réponses possibles, dont il (ou elle) doit ensuite justifier le choix. Par exemple (p. 11) :

Tous les miracles décrits dans la Bible sont vrais.

(Réponses :)

A. Le miracle constitue une irradiation (sic) éclairant notre monde selon des lois naturelles et transcendantes.

B. Je suis d'accord. La Bible ne peut pas contenir des comptes rendus inexacts de l'œuvre de Dieu.

C. Je ne suis pas d'accord ; la compréhension des lois de la Nature (sic) et de la Société peuvent expliquer les « miracles ».

D. Je suis d'accord, mais uniquement au sens où le miracle désigne un récit voulant montrer la souveraineté de Dieu sur les processus naturels. Ils sont probablement inexacts dans les faits.

E. Je ne suis pas d'accord. Les miracles sont illusoires parce qu'il n'y a pas d'intervention divine dans la nature.

Intéressant, n'est-ce pas ? L'athée aussi bien que le croyant y trouve son compte ! Et le professeur n'a plus qu'à animer le débat !

Le deuxième chapitre tente de définir l'essence du discours religieux sous les diverses formes de la croyance ou de l'attitude mystique. Le symbolisme du langage religieux est analysé dans ses aspects dogmatiques et rituels, ainsi que la pathologie de l'attitude religieuse : l'intégrisme, le fanatisme et la pensée magique. Le livre donne également des indications claires sur les diverses façons d'interpréter la Bible

(littérale, littéraire, historique) et sur le « pouvoir » de la méditation comme voie d'expérience du sacré. Quelques exercices terminent cette partie de l'ouvrage.

Le chapitre le plus instructif est probablement le troisième : « La question de Dieu », où le sentiment religieux, l'agnosticisme et l'athéisme sont vus à la lumière de divers auteurs. Feuerbach, Marx et Nietzsche sont confrontés au théisme et au panthéisme. L'étudiant(e) est ainsi mis(e) dans l'obligation de se poser la question du fondement de sa propre croyance et d'y répondre par une argumentation bien étayée. L'examen des « preuves » de l'existence de Dieu, de la notion de miracle et du mythe de Sisyphe l'aident dans cette tâche ingrate. Des exercices et un choix de lectures terminent ce chapitre. Quelques textes d'auteurs (de toutes les tendances illustrées dans l'ouvrage) et un lexique complètent le manuel.

Ce livre est étonnant par sa recherche de neutralité. L'auteur prend soin de ne pas dévoiler ses propres convictions et de ne pas influencer celles de ses lecteurs et lectrices. Il reste à savoir si ce discours est aussi neutre qu'il le paraît.

Même si le professeur athée n'a pas toujours tendance à aborder la question de Dieu dans ses cours de philosophie, les étudiant(e)s l'y contraignent souvent... Il trouvera alors dans ce manuel un guide de discussion fort utile et très bien structuré, à l'aide duquel il pourra demander aux étudiant(e)s de remettre en question leurs convictions (souvent aveugles et indiscutées), et ce, dans le plus grand respect des un(e)s et des autres. Aucun autre livre ne lui sera nécessaire pour mener à bien ce débat.

Collège Édouard-Montpetit

* * *

Avortement Oui/Non, propos recueillis par Michel Buruiana,
Québec, Humanitas, 1988, 120 pages.

Jocelyne Saint-Arnaud

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027136ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027136ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Saint-Arnaud, J. (1990). Compte rendu de [*Avortement Oui/Non*, propos recueillis par Michel Buruiana, Québec, Humanitas, 1988, 120 pages.] *Philosophiques*, 17 (2), 229–232. <https://doi.org/10.7202/027136ar>

Avortement Oui/Non, propos recueillis par MICHEL BURUIANA, Québec, Humanitas, 1988, 120 pages.

par Jocelyne Saint-Arnaud

Suivant la pratique américaine, l'avortement, en contexte canadien, est une question qui est d'abord débattue devant les tribunaux. En l'absence d'une législation en cette matière, les juges s'appuient en général sur les chartes des droits pour solutionner un problème qui est essentiellement éthique et politique : doit-on permettre le libre accès à l'avortement, doit-on l'interdire ou encore doit-on le réglementer ?

Dans un tel contexte, il est heureux que le livre de Michel Buruiana, *Avortement oui/non*, porte le débat sur la place publique. Ce livre se présente comme un « dialogue parallèle » entre deux tenants de positions contraires face à l'avortement : le docteur Morgentaler qui lutte depuis une dizaine d'années pour maintenir ouvertes ses cliniques d'avortement et Mgr Blanchet, évêque de Gaspé et biologiste. Chacun y déve-

loppe une argumentation qui met en lumière différents aspects de la question.

Henry Morgentaler se présente lui-même comme un humaniste ; son argumentation se situe au niveau du normatif et repose sur quelques principes fondamentaux. En bref, il faut éviter aux femmes la souffrance et le danger des avortements clandestins, la femme doit avoir le droit d'accepter ou de refuser le fœtus, car c'est en faisant des choix qu'elle exerce pleinement son humanité ; enfin, comme le bien-être de la société passe par le bien-être individuel, plus les femmes pourront exercer leur libre choix, mieux la société s'en portera.

Bertrand Blanchet utilise une argumentation plus diversifiée et s'inspire de la multidimensionnalité du problème pour élargir la perspective du débat à l'échelle de la société. Mal à l'aise de se prononcer sur un sujet qui concerne d'abord les femmes, il reconnaît que la femme porte pratiquement seule le fardeau de la grossesse et même celui de la naissance. Cependant, il milite en faveur du respect de la vie à partir de la base ontologique suivante : le développement de l'embryon ne peut se catégoriser par étapes significatives en regard d'un avortement possible, puisque, dès la fécondation, il y a la présence d'un individu dont le développement est coordonné de façon continue. Comme il est impossible de fixer des seuils de complexité de vie qui ne sont pas arbitraires, l'avortement ne doit pas être permis même durant les premiers mois de la grossesse. Mieux vaut s'attaquer à la racine du problème et examiner quelles sont les raisons profondes pour lesquelles les couples refusent des enfants.¹ Selon Mgr Blanchet, c'est toute la société qui doit se remettre en question.

N'étant pas un théoricien, Henry Morgentaler apporte des arguments qui sont sans aucun doute moins bien étayés que ceux de son opposant. Il n'en demeure pas moins que la liberté a été reconnue comme un droit fondamental autant par les philosophes qui fondent les droits sur un état de nature, de John Locke à Robert Nozick, que par ceux qui les fondent en raison, d'Emmanuel Kant à John Rawls. H.L.A. Hart pose l'existence hypothétique des droits fondamentaux de la façon suivante : « s'il existe des droits fondamentaux, il s'ensuit qu'il y a au moins un droit naturel, le droit égal pour tous les êtres d'être libres »², ce qui signifie que tout individu capable de choix a le droit d'agir sans subir la coercition et la contrainte des autres envers lui et, corrélativement, il possède la liberté d'action en autant qu'il n'exerce pas de coercition ou de contraintes sur les autres. Le problème avec la théorie des droits, c'est qu'elle résoud le problème de l'avortement en autant qu'aucun droit n'est conféré à l'embryon. Autrement dit, la femme

1. Monique Dumais dans un chapitre du livre *De l'éthique à la bioéthique : repères en soins infirmiers*, (Chicoutimi, Gaëtan Morin, 1986) intitulé « l'avortement », cite le Conseil des affaires sociales et de la famille du Québec pour indiquer que les motifs allégués sont d'ordre médical, mais aussi d'ordre familial, social et économique. Il semblerait même que les « motifs les plus fréquemment évoqués pour obtenir un avortement seraient surtout d'ordre social et économique. Ce sont : le nombre déjà suffisant d'enfants, l'âge de l'enfant précédent, l'âge avancé de la mère, une situation financière plutôt difficile, l'effet sur le travail.
2. H.L.A. Hart, « Are There Any Natural Rights », *The Philosophical Review*, vol. 64, n° 2 (1955), p. 189.

pourrait librement avoir recours à l'avortement, sauf si des droits sont reconnus au fœtus. Il est évident que le fœtus n'a pas la capacité de faire des choix, mais la loi ne doit-elle pas le protéger au même titre que les incapables ? Mais pourquoi protéger le fœtus ?

Bertrand Blanchet répondrait que le fœtus est déjà un individu qui contrôle son développement d'où la nécessité d'éviter l'avortement. Cependant, d'autres théoriciens s'appuyant aussi sur des faits biologiques pourraient soutenir que l'autonomie du fœtus ne se manifeste vraiment qu'à la dixième semaine et qu'en-deçà de cette période un avortement peut en toute moralité être pratiqué. En fait, la preuve ontologique ne fera jamais l'unanimité. Poser la question du développement autonome du fœtus, c'est comme se demander à partir de quel moment, s'il en est, un embryon peut être considéré comme un être humain à part entière et avoir des droits juridiques reconnus. Pour le code criminel, un être humain n'a des droits qu'à partir du moment où il est né et pas avant, d'où la difficulté pour la Cour actuellement de protéger le fœtus ou l'embryon quel que soit son étape de développement.

Pourtant dans la perspective bioéthique actuelle, la question des droits de l'embryon se pose différemment. Non seulement l'embryon peut vivre de plus en plus tôt hors du ventre de la mère, ce qui repousse continuellement les limites de l'avortement si le critère de viabilité est déterminant, mais encore il n'est pas inconcevable qu'un embryon conçu in vitro puisse se développer complètement en dehors du ventre de la mère dans un milieu entièrement artificiel créé par la science et la technologie biomédicales. Peut-être ne s'agit-il que d'une utopie ? Cependant, la science moderne rêve de maîtriser de nouveaux horizons par l'expérimentation sur l'embryon humain : congélation, clonage et manipulation génétique ne représentent que quelques possibilités offertes. En dehors du débat ontologique portant sur les faits biologiques significatifs pour résoudre la question de l'avortement, il existe de fortes raisons bioéthiques pour conférer des droits à l'embryon. Ces raisons sont de l'ordre de l'intérêt général et de l'avenir de la société, car les nouvelles technologies de la reproduction représentent, sous de nombreux aspects, des menaces pour l'avenir du genre humain. Chose certaine, elles ont le pouvoir de changer complètement nos rapports à la reproduction, de même que les structures économiques et sociales qui se fondent sur nos rapports à la reproduction. L'unanimité pourrait donc être faite sur la nécessité de conférer des droits aux fœtus et à l'embryon, droits qui protégeraient les fœtus et les embryons, et qui permettraient d'éviter un contrôle scientifique de l'avenir de la race humaine.

Si l'embryon a des droits, fondés ontologiquement sur le développement embryonnaire ou reconnus comme étant une question d'intérêt général, alors la liberté de la mère s'arrête où commence celle de l'enfant à naître.

Respecter le libre choix, c'est accepter que, dans un même hôpital, coexistent des cliniques de fertilité et des cliniques d'avortement, que l'avortement soit un moyen contraceptif défrayé par l'État au même titre que les primes à la maternité et les allocations familiales. Cependant, au-delà des problèmes de la distribution des soins, il y a le drame humain

auquel fait référence Henry Morgentaler de la mère qui refuse l'enfant et surtout, ce qui est philosophiquement plus significatif, des raisons pour lesquelles une mère refuse l'enfant, ce sur quoi se penche Bertrand Blanchet. Ce dernier point mérite qu'on s'y attarde. La société égalitaire au niveau des relations hommes/femmes n'existe pas et il arrive trop souvent que la femme porte seule le poids et la responsabilité des enfants. Dans cette perspective, comment imposer à une autre personne un fardeau qu'elle sera seule à assumer? L'infanticide, dont le pourcentage est à la hausse, est-il préférable à l'avortement? L'avortement n'est cependant pas la seule solution à ce problème. L'adoption ne permettait-elle pas autrefois une solution plus rationnelle, moins coûteuse en énergies et en techniques que les choix proposés par les sciences médicales contemporaines?

Entre les deux extrêmes, c'est-à-dire entre l'acceptation et le rejet inconditionnels de toutes les grossesses, il y a une position intermédiaire qui n'est pas abordée dans le livre. Cette position doit tenir compte des droits de la mère et de ceux du fœtus, de la liberté individuelle et de l'intérêt général de la société. La question de l'avortement déborde maintenant le cadre de la morale, entendue au sens traditionnel du terme. Les nouvelles technologies reliées aux origines de la vie nous forcent à établir des limites à ce qui est possible, de manière à protéger les fœtus, mais aussi les femmes elles-mêmes de façon à ce qu'elles ne soient pas les victimes du progrès des sciences et des technologies biomédicales.

Université de Montréal.

Philosophiques

philosophiques

Livres reçus

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027137ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027137ar>

[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

(1990). Livres reçus. *Philosophiques*, 17 (2), 233–233.

<https://doi.org/10.7202/027137ar>

LIVRES REÇUS

Collectif, *Phénoménologie et politique; mélanges offerts à Jacques Tamintaux*, Bruxelles, Ousia, 1989.

BARRET-KRIEDEL, B., *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Paris, P.U.F., 1989.

FERRY, Luc, *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Grasset, 1990.

CARIOU, Marie, *Lectures bergsoniennes*, Paris, P.U.F., 1990.

DE LATTRE, Alain, *Bergson, une ontologie de la perplexité*, Paris, P.U.F., 1990.

HOTTOIS, Gilbert, (éd) *Lumières et romantisme*, Paris, Vrin, 1989.

LAROCHELLE, Gilbert, *L'imaginaire technocratique*, Montréal, Boréal, 1990.

LECLERC, B., Melançon M.J., Gagné, R., (éd.) *Génétique et éthique; identification et thérapie des maladies génétiques*, Les Cahiers scientifiques de l'ACFAS, Montréal, 1989.

LEGROS, Robert, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Grasset, 1990.

MESCHONNIC, H., *Le langage Heidegger*, Paris, P.U.F., 1990.

PHILONENKO, Alexis, *Le transcendantal et la pensée moderne*, Paris, P.U.F., 1990.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1990.

Remerciements à nos lecteurs et lectrices

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027138ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027138ar>

[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

(1990). Remerciements à nos lecteurs et lectrices. *Philosophiques*, 17 (2), 234–237. <https://doi.org/10.7202/027138ar>

Remerciements à nos lecteurs et lectrices

Depuis le 1^{er} janvier 1986, les personnes suivantes ont accepté d'évaluer des textes pour *Philosophiques*. Nous les en remercions vivement.

ALLARD, Gérard, Collège de Sainte-Foy, philosophie.

ALLARD, Guy, Université de Montréal, études médiévales.

AUROY, Sylvain, Université de Paris VII, histoire des théories linguistiques.

AYOUB, Josiane, Université du Québec à Montréal, philosophie.

BEAUSOLEIL, Jocelyn, Université du Québec à Montréal, sciences de l'éducation.

BÉGIN, Luc, Université du Québec à Montréal, philosophie.

BÉLANGER, Jean, Université du Québec à Montréal, psychologie.

BELLEMARE, Pierre, Université du Québec à Trois-Rivières, philosophie.

BODÉUS, Richard, Université de Montréal, philosophie.

BORDELEAU, Léo-Paul, Université d'Ottawa, philosophie.

BOUCHARD, Guy, Université Laval, philosophie.

BRAYBROOKE, David, Dalhousie University, philosophie.

CANTIN, Serge, Université du Québec à Trois-Rivières, philosophie.

CHARRON, Ghyslaine, Université d'Ottawa, philosophie.

CHENÉ, Adèle, Université de Montréal, sciences de l'éducation.

COUTURE, Jocelyne, Université du Québec à Montréal, philosophie.

COUTURIER, Fernand, Université du Québec à Montréal, philosophie.

CRAGG, Wesley, Université Laurentienne de Sudbury, philosophie.

CROTEAU, Jacques, Université d'Ottawa, philosophie.

DESPLAND, Michel, Université Concordia, sciences religieuses.

DION, Michel, Université du Québec à Trois-Rivières, théologie.

DUCHESNEAU, François, Université de Montréal, philosophie.

DUMAS, Brigitte, Université de Montréal, sociologie.

DUMOUCHEL, Paul, Université du Québec à Montréal, philosophie.

FOISY, Suzanne, Université du Québec à Trois-Rivières, philosophie.

- FRENCH, Stanley, Université Concordia, philosophie.
- GAGNON, Maurice, Université de Sherbrooke, philosophie.
- GARCEAU, Benoît, Université d'Ottawa, philosophie.
- GENEST, Olivette, Université de Montréal, théologie.
- GIROUX, Laurent, Université de Sherbrooke, philosophie.
- GRONDIN, Jean, Université d'Ottawa, philosophie.
- GUÉDON, Jean-Claude, Université de Montréal, histoire et socio-politique des sciences.
- HURKA, Tom, University of Calgary, Philosophie.
- KAUFMANN, J. Nicolas, Université du Québec à Trois-Rivières, philosophie.
- KING-FARLOW, John, University of Alberta, philosophie.
- KLIMOV, Alexis, Université du Québec à Trois-Rivières, philosophie.
- KNEE, Philip, Université Laval, philosophie.
- LACHARITÉ, Normand, Université du Québec à Montréal, philosophie.
- LAFRANCE, Guy, Université d'Ottawa, philosophie.
- LAFRANCE, Yvon, Université d'Ottawa, philosophie.
- LAMONTAGNE, Claude, Université d'Ottawa, psychologie.
- LAMOUREUX, Diane, Université Laval, sciences politiques.
- LANE, Gilles, Université de Montréal, philosophie.
- LATRAVERSE, François, Université du Québec à Montréal, philosophie.
- LAURIER, Daniel, Université de Montréal, philosophie.
- LÉONARD, Jean-François, Université du Québec à Montréal, sciences politiques.
- LEPAGE, François, Université de Montréal, philosophie.
- LEROUX, Jean, Université d'Ottawa, philosophie.
- LEROUX, Georges, Université du Québec à Montréal, philosophie.
- LETOCHA, Danièle, Université d'Ottawa, philosophie.
- LEVESQUE, Claude, Université de Montréal, philosophie.
- LUC, Laurent-Paul, Université de Sherbrooke, philosophie.
- MARCIL-LACOSTE, Louise, Université de Montréal, philosophie.
- MCCALL, Storrs, Université McGill, philosophie.
- MCDONELL, Donald, Université d'Ottawa, philosophie.
- MENDENHALL, Vance, Université d'Ottawa, philosophie.
- MEUNIER, Jean-Guy, Université du Québec à Montréal, philosophie.
- MIGUELEZ, Roberto, Université d'Ottawa, sociologie.

- MILOT, Louise, Université Laval, études littéraires.
- MONETTE, Lise, Université du Québec à Montréal, philosophie.
- MULLETT, Sheila, Université Concordia, philosophie.
- NADEAU, Robert, Université du Québec à Montréal, philosophie.
- NAUD, Julien, Université du Québec à Trois-Rivières, philosophie.
- NIELSEN, Kai, University of Calgary, philosophie.
- PANACCIO, Claude, Université du Québec à Trois-Rivières, philosophie.
- PARMENTIER, Francis, Université du Québec à Trois-Rivières, français.
- PELLERIN, René, Collège Laflèche, philosophie.
- PESTIAU, Joseph, Collège de Saint-Laurent, philosophie.
- PICHÉ, Claude, Université de Montréal, philosophie.
- PROULX, Carole, Collège de Trois-Rivières, philosophie.
- RACINE, Luc, Université de Montréal, sociologie.
- RENAULT, Marc, Université du Québec à Trois-Rivières, philosophie.
- RIOUX, Bertrand, Université de Montréal, philosophie.
- ROBERT, Serge, Université du Québec à Montréal, philosophie.
- ROULEAU, Jean-Paul, Université Laval, sociologie.
- ROUSSEAU, Louis, Université du Québec à Montréal, sciences de la religion.
- ROY, David-J., Institut de recherches cliniques de Montréal.
- ROY, Jean, Université de Montréal, philosophie.
- RUSE, Michael, Guelph University, philosophie.
- SCHLEIFER, Michael, Université du Québec à Montréal, sciences de l'éducation.
- TERRASSE, Jean, Université McGill, langue et littérature françaises.
- THEAU, Jean, Université d'Ottawa, philosophie.
- TOURNIER, François, Université Laval, philosophie.
- VACHET, André, Université d'Ottawa, sciences politiques.
- VAILLANCOURT, Jean-Guy, Université de Montréal, sociologie.
- VANDERVEKEN, Daniel, Université du Québec à Trois-Rivières, philosophie.

Juillet 1990.