

Le concept de liberté chez Herbert Marcuse

Jean-Claude Clavet

Volume 13, numéro 2, automne 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203317ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203317ar>

[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

Clavet, J.-C. (1986). Le concept de liberté chez Herbert Marcuse. *Philosophiques*, 13 (2), 209-235. <https://doi.org/10.7202/203317ar>

Résumé de l'article

Parce que les sociétés industrielles avancées sont générées par l'idéologie et la fécondent, elles sécrètent une liberté malheureuse. La phénoménologie et la critique marcusienne des expressions dominantes de ces sociétés s'appliquent à le montrer. Toutefois, les exigences mêmes d'une pensée négative obligent à circonscrire les normes de transformation nécessaire et à prescrire ce qui doit être.

Cette réflexion se veut un exposé de l'approche de la liberté proposée par la « théorie critique ».

ARTICLES

LE CONCEPT DE LIBERTÉ CHEZ HERBERT MARCUSE

par Jean-Claude Clavet

RÉSUMÉ. Parce que les sociétés industrielles avancées sont générées par l'idéologie et la fécondent, elles sécrètent une liberté malheureuse. La phénoménologie et la critique marcusienne des expressions dominantes de ces sociétés s'appliquent à le montrer. Toutefois, les exigences mêmes d'une pensée négative obligent à circonscrire les normes de transformation nécessaire et à prescrire ce qui doit être.

Cette réflexion se veut un exposé de l'approche de la liberté proposée par la « théorie critique ».

ABSTRACT. Because advanced industrial society was conceived by and nurtured ideology, it yields unhappy freedom. Indeed, the purpose of Marcuse's phenomenology and critique of the dominating features of these societies is to demonstrate this view. Principles of negative thinking, however, require that the norms of a necessary transformation of these societies be defined, and to prescribe what must be done.

This paper presents the approach to freedom as suggested by critical theory.

Deux ans après l'immixtion des troupes américaines dans la guerre du Vietnam, Herbert Marcuse soutient, dans un texte majeur de son itinéraire philosophique, que :

« En tant que processus historique, le processus dialectique implique la prise de conscience : la reconnaissance et l'appréhension des possibilités de libération. Elle implique ainsi la liberté. Or, les exigences et les intérêts ont déterminé la conscience à tel point qu'elle n'est pas libre ; la société est irrationnelle à un point tel que la conscience ne peut

atteindre à la liberté de la rationalité supérieure qu'en engageant la liberté contre la société établie »¹.

Cet extrait introductif campe d'emblée la problématique de la liberté chez le penseur de l'École de Francfort. Non seulement précise-t-il les références méthodologiques de l'auteur mais il situe de façon péremptoire la thèse marcusienne de l'absence de liberté dans les sociétés industrielles avancées et annonce les conditions nécessaires à l'institution d'une société libre.

Le texte marcusien apparaît habité d'une réflexion sur la liberté. Bien avant l'instauration du couple explicatif Marx-Freud retrouvé dans *Éros et Civilisation*, Marcuse affirme² que l'une des tâches essentielles de la pensée philosophique est constituée du questionnement de la notion de liberté dans les modèles de représentation dominants des sociétés politiques contemporaines. Ce devrait être là la conséquence même d'une réflexion entendue comme « théorie sociale »³ s'appliquant à inspecter les manifestations signifiantes de la réalité historico-sociale.

L'objet de cet exposé semble dès lors fixé : il s'agit de discuter de la thèse marcusienne de la liberté en se préoccupant de trois questions directrices : (1) quelle est la signification du projet philosophique pour Marcuse ? (2) pourquoi Marcuse peut-il affirmer l'absence de liberté dans les sociétés industrielles avancées ? et (3) quelles sont les conditions immanentes à la réalisation et à l'exercice de la liberté ?

1. LE PROJET PHILOSOPHIQUE MARCUSIEN

La « théorie critique » trouve sa pleine signification par la recherche de l'attribution de son lieu épistémique dans la dynamique des savoirs. Elle se définit en ce sens tout aussi bien négativement que positivement. D'abord négativement en ce qu'elle refuse certaines qualités dévolues à d'autres discours. Ensuite positivement parce qu'elle sait préciser la forme de

1. *L'homme unidimensionnel*, p. 246.

2. Voir notamment « Sur la philosophie concrète », pp. 150-151, « Autorité et famille » et *Raison et Révolution*, pp. 199-203.

3. *Raison et Révolution*, pp. 301 et subs. et *L'homme unidimensionnel*, p. 143 : « Pour la théorie sociale, reconnaître les faits, c'est les critiquer ».

procès qu'elle favorise et qu'elle sait dégager les objectifs qui l'animent.

L'École de Francfort prétend que le discours théorique entendu au sens strict peut être classé sous trois catégories.⁴ Il peut être dit de type « empirico-analytique », comme celui des sciences recourant au paradigme expérimental et postulant un rapport de réciprocité nécessaire entre le connu et le mesurable et la vérité et le vérifiable, et il a un intérêt pratique évident se traduisant par la complexification de l'appareillage technologique. Ce modèle discursif dont l'audience apparaît presque totale dans le monde contemporain constitue l'héritage de la pensée qui s'est développée durant la Renaissance, avec particulièrement Francis Bacon. Ce savoir consolidé et renforcé durant la Grande Révolution Industrielle du XIX^e siècle institue une relation dialectique fort étroite avec la technologie et l'économie. C'est pourquoi il est possible aujourd'hui de parler de complexe scientifico-technologique. Une épistémologie de ce premier type de discours identifié révèle de plus que la dimension empirique fonde la validité du connu. La soumission de toute analyse aux faits en établit la valeur. Ainsi, en quelque sorte, pour le discours empirico-analytique, l'être est ce qui se montre dans l'ordre du réel. Ce qui, par conséquent, caractérise le plus fondamentalement ce discours qui n'est que le type général de la presque totalité des sciences régionales, ce sont tout autant son objectivisme et son positivisme que son intérêt pratique. L'objectivisme ressort du fait que les sciences en question considèrent l'objet étudié comme une réalité structurée en soi, indépendamment de la conscience l'interrogeant. Elles apparaissent ainsi corrélativement positivistes par leur prétention à exclure le sujet de leur description et de leur analyse. Selon elles, leur discours ne fait que regarder la réalité dans toute sa positivité. Leur valeur se renforce finalement parce que toute leur connaissance se construit dans le souci de l'opérationnalisation. D'où l'impossibilité de dissociation de la science et de la technologie.

Ces constatations épistémologiques s'inscrivent fort bien dans la compréhension de l'originalité de l'École de Francfort et

4. Cette catégorisation est un effort de J. HABERMAS, *La science et la technique comme idéologie*, Denoël, Gonthier, Paris, 1973, p. 145. Marcuse y souscrit.

permettront plus tard de saisir les objections prononcées par Marcuse à l'endroit du discours empirico-analytique. Pour l'instant, il suffit de reconnaître que c'est par rapport à celui-ci que l'École circonscrit son champ et son ordre épistémiques.

Le discours peut être aussi dit « historico-herméneutique ». Cette seconde catégorie s'applique à une clarification des phénomènes historiques par leur interprétation afin d'en dégager les principes de l'action politique, économique et/ou sociale. Ce qui importe ici, c'est de se placer face à l'ordre qui se fait et l'interroger pour discerner ses justifications voilées ou explicites. Le travail « historico-herméneutique » se rattache à une préoccupation dominante qui concerne la praxis humaine incarnée. L'homme se fait à travers une multiplicité de choix sociaux qui doivent être saisis et compris dans leurs ramifications diverses. En effet, ce discours pose la réalité dans sa genèse en s'efforçant d'expliquer le statut et l'origine historico-sociale de sa représentation. Il demande « pourquoi en est-il ainsi ? ». Les raisons dégagées constituent des faits qui se présentent comme explicatifs du phénomène interrogé. Jamais les fondements ultimes intrinsèques à une anthropologie intégrale ne sont recherchés.

Ces deux premiers modes discursifs identifiés par l'École de Francfort privilégient essentiellement l'ordre descriptif. Les réalités s'imposent dans leur facticité et elles se révèlent en les décrivant.

L'École de Francfort distingue une dernière catégorie de savoir. Celui-ci est de type critique et a une fonction émancipatrice. Elle reconnaît que la philosophie participe de cette troisième catégorie. Il y a tout lieu de croire même que sa participation se veut exclusive. Dès que les sciences régionales radicalisent leur discours et se réclament d'une autre attitude devant l'ordre réel, elles se nient en tant que telles. D'ores et déjà, elles transcendent leur champ épistémique. Force est de reconnaître que peu ou pas de sciences régionales osent le faire.

L'acte du philosophe, selon Marcuse, s'inscrit dans sa première manifestation comme une phénoménologie de l'existence humaine, engagée sous les modalités de l'être dans l'événement collectif et historique. La lecture de l'homme dans sa concrétude le dévoile tout autant comme résultat que comme origine des

rapports sociaux. Parce que l'homme appartient ontologiquement à l'histoire qui le fonde, l'examen phénoménologique doit analyser les déterminants de l'homme en révélant leurs complémentarités, leurs ambiguïtés, leurs corrélations et leurs significations. Plus simplement : la philosophie s'efforce d'abord, grâce au modèle dialectique, de produire une description de l'existence concrète incarnée dans l'histoire. En ce sens, la tâche de la philosophie concrète jusque-là, reste identique à celle des sciences régionales.

Toutefois, le travail phénoménologique contient dans son intention descriptive un pouvoir critique. Il garantit, en effet, une révélation des contradictions du continuum historico-social, lesquelles perpétuent son irrationalité. La philosophie concrète juge la nécessité du dépassement des contradictions de l'ordre existant en référant à un *a priori* éthique. Parce que les modèles de représentation d'une société et le vécu collectif doivent garantir la présence effective de valeurs spécifiques, la philosophie concrète dénonce et critique les formes politiques établies et dominantes. Le projet philosophique passe de ce fait d'un effort phénoménologique à un engagement éthique.

Engagement éthique en un double sens : d'abord, parce qu'il s'applique, grâce à ses références axiologiques, à évaluer et à nier l'histoire donnée. Dans les textes postérieurs à l'article « Sur la philosophie concrète » où il s'affirme comme théoricien critique, Marcuse reconnaît le caractère primordial de ce second moment en identifiant la philosophie à la « pensée négative ». Engagement éthique aussi et surtout parce que la philosophie trouve son sens en se préoccupant de l'accomplissement de la norme dans la situation historique concrète.

Partie d'une dénotation de la pratique dominante et de sa négation nécessaire, la pensée philosophique retourne à la réalité en prescrivant un impératif catégorique désormais obligatoire au niveau historique. « Par l'universalité et la nécessité de ses concepts (...) la Raison peut prétendre dépasser la facticité de ce qui est vers la réalisation de ce qui doit être »⁵. Ainsi définie, la philosophie est conçue comme un exercice où la dialectique opère dans sa double tension, ascendante et descendante : l'action

5. *Raison et Révolution*, p. 67.

historique jugée par l'idée normative (ou axiologique) devient le censeur de celle-ci. Marcuse affirme sans équivoque le caractère prescriptif et par là éthique de la philosophie concrète lorsqu'il écrit :

« Conduire l'existence à la vérité, c'est changer "réellement" l'existence dans la concrétude, et non pas seulement changer (en surface) ses formes et ses structures effectives (...); c'est changer la manière d'exister elle-même qui est à la base de toutes ses formes » ⁶.

La mission éthique du projet philosophique connaît sa mesure complète dans une pensée politique et dans une praxis publique. Toute altération des modes d'expression de l'existence suppose un bouleversement de la rationalité dominante dans les pays industriels avancés. Celle-ci renvoie tout autant aux systèmes de représentation de masse, au complexe scientifico-technologique qu'à la « pensée positive ». Après avoir dégagé ces manifestations collectives comme signifiantes dans l'ordre historico-conjoncturel, Marcuse s'engage à montrer leur fonction négatrice par rapport à la liberté et à la réalisation de l'homme.

Le jugement marcusien implique une conception discriminante de la liberté, idéellement posée mais cependant objectivement réalisable par une émancipation de l'ordre concret. D'ailleurs, l'idée de liberté comme toute autre n'acquiert sa vérité que lorsque sanctionnée par l'action réelle. Marcuse prétend que l'histoire socio-politique actuelle présente les conditions, objectives et subjectives, nécessaires à l'incarnation de la liberté. Cette affirmation se confirme par la connaissance de la nature de l'utopie.

Mais, avant sa volonté d'imaginer une rationalité émancipatrice, le projet marcusien reste préoccupé par la dimension critique. C'est d'elle, et de la pensée dialectique qui y est corrélative, que découle la conscience claire de l'idéologie.

Sans elle, une compréhension de l'absence de la liberté dans les sociétés industrielles avancées apparaît difficile.

6. *Philosophie et révolution*, Denoël, Paris, 1969, p. 150.

2. L'ABSENCE DE LIBERTÉ DANS LES SOCIÉTÉS INDUSTRIELLES AVANCÉES

L'affirmation marcusienne de l'inexistence de la liberté doit être entendue d'une double manière, complémentaire, positive et négative : l'homme des sociétés industrielles avancées connaît une liberté mystifiée et « malheureuse » et il n'existe pas de liberté réelle dans l'ordre socio-politique établi.

Marcuse confirme l'ambiguïté de la liberté dans sa dimension historique en écrivant : « Si la liberté est la faculté de décider de sa propre vie sans priver les autres de cette faculté, alors la liberté n'a jamais été une réalité historique — jusqu'à ce jour » ⁷.

Pour appuyer cette thèse, le philosophe américain pratique un recours aux catégories marxiennes et freudiennes soit en les empruntant, soit en s'en inspirant.

Il est indéniable que la pensée marcusienne partage avec Marx la définition de l'idéologie et le constat de son existence dans le processus de production lui-même.

L'idéologie, entendue comme représentation occultée de l'ordre réel, existe par la nature même des conditions de travail dans lesquelles sont jetés les producteurs. Un être aliéné secrète son propre esclavage qu'il soit social ou politique. La conscience de l'idéologie est d'ailleurs davantage obscure aujourd'hui parce que le processus de production la draine encore plus subtilement. « Que la réalité ait absorbé l'idéologie ne signifie pas cependant qu'il n'y a plus d'idéologie. Dans un sens, au contraire, la culture industrielle avancée est *plus* idéologique que celle qui l'a précédée » ⁸.

C'est justement parce que les sociétés industrielles avancées présentent un visage différent des structures capitalistes interrogées par Marx au XIX^e siècle que Marcuse verra la nécessité de se démarquer du père spirituel pour mieux le compléter.

Levons immédiatement les ambiguïtés. Marcuse veut « restaurer la théorie marxiste (et non la) réviser » ⁹. C'est donc dire

7. Cité dans A. VERGEZ, *Marcuse*, p. 96.

8. *L'homme unidimensionnel*, p. 36. C'est nous qui soulignons.

9. *Contre-révolution et révolte*, p. 47.

qu'il en comprend toute la portée et veut l'actualiser mais n'entend pas en démolir les fondements. Entre Marx et Marcuse, il y a plus une différence de degré que de statut.

Il y a d'abord un fait brut qui s'impose : les altérations successives du capitalisme rendent la critique de Marx incomplète. Le passage du capitalisme concurrentiel au capitalisme actuel est significatif à plus d'un titre. Le capitalisme libéral du XIX^e siècle risque de s'effondrer par la révolution. Grèves, manifestations et pamphlets en déchirent les fibres. L'anarchie du système économique concurrentiel entraîne des dysfonctionnements tels qu'à la fin du siècle précédent, l'État intervient dans les rapports de production comme force régulatrice. L'État cesse alors d'être surtout une structure administrative pour avoir une fonction juridique. C'est lui qui, en fixant les règles du marché (isolationnisme, protectionnisme...) détermine la répartition du pouvoir. Le capitalisme monopolistique d'État légitime cet exercice, qui privilégie des unités économiques spécifiques, au nom de l'intérêt national. L'exercice étatique monopolistique sanctionne la dynamique du capital bancaire qui s'assure de la rentabilité de ses investissements en se fusionnant au capital industriel. Ainsi, dans certaines unités économiques, la concurrence est endiguée. Mais comment l'État peut-il intervenir ainsi sans qu'il y ait opposition de la population ? L'intervention peut se faire seulement s'il y a dépolitisation, laquelle sera assurée par la science et la technique, nouvelles forces idéologiques.

Le capitalisme des sociétés industrielles avancées renvoie donc à quatre caractères : il est monopolistique, impérialiste, tributaire des contributions de l'État et encore plus lié que le précédent au complexe scientifico-technologique.

Mais là ne sont pas tous les changements au niveau de l'infrastructure. L'homme des sociétés industrielles avancées accepte sa condition : il participe à la cohésion sociale moyennant des gratifications économiques compensatrices. Plus simplement, la structure de consommation s'est substantiellement modifiée de telle façon que le bien-être collectif estompe toute volonté de dépassement de l'ordre social dominant.

De plus, dans les sociétés industrielles avancées, les hommes acceptent la répression comme propriété immanente au sujet,

nécessaire à l'activité économique et liée à des intérêts politiques préférables à ceux des ennemis quels qu'ils soient.

Ce sont tout autant le processus de production, la société de consommation que « l'équilibre de la terreur » qui obligent à penser différemment la formation idéologique sous le capitalisme.

La lecture de Freud révèle à Marcuse que l'idéologie renvoie pour être comprise à la fois à des fondements sociaux et à l'imaginaire privé. En ce sens, l'analyse marcusienne consolide les thèses marxiennes par le recours freudien. Il y a une « personnalité de l'idéologie »¹⁰ que Freud n'avait peut-être pas saisie mais qu'il faut mettre à jour. Ces premières lignes de l'ouvrage *Éros et Civilisation* montre la contribution freudienne et l'institution implicite du couple théorique Marx-Freud :

« Les frontières traditionnelles de la psychologie et de la philosophie sociale et politique sont devenues caduques à cause de la condition de l'homme à l'époque actuelle : les processus psychiques qui furent autrefois autonomes et privés sont en train d'être absorbés par le rôle de l'individu dans l'État, par son existence publique ».¹¹

Finalement, Marcuse se préoccupe davantage que Marx des instances de rationalisation ou des appareils sociaux par lesquels l'idéologie se canaliserait. Marx en avait signifié l'importance. Marcuse le confirmera sans vergogne.

Les possibilités de la pensée marcusienne étant connues, il est désormais possible de répondre à cette interrogation importante : Quels sont les fondements de l'idéologie ?

Marcuse convainc de la double présence de fondements objectifs et subjectifs de l'idéologie.

L'analyse subséquente montrera la difficulté de penser le clivage entre les fondements objectifs et subjectifs. Toutefois, celui-ci a avant tout une fonction méthodologique et didactique.

Cette réserve étant faite, quelles forces sociales contribuent à l'édification de l'idéologie et corrélativement à l'intégration croissante des masses ?

10. *Éros et Civilisation*, p. 233.

11. *Idem*, p. 9.

Les sociétés industrielles avancées de type capitaliste se construisent et se légitiment grâce à une double rationalisation : l'une s'opère par le bas dans le processus de production lui-même et l'autre s'exerce par le haut à travers des instances collectives diverses.

Ce mode de production garantit sa perpétuation et sa reproduction par l'institution d'un rapport de réciprocité entre le travailleur et le propriétaire privé ou l'emprise monopolistique. Le travailleur accepte de convertir sa force de travail en valeur d'échange dans la mesure où est repensée la composition organique du capital ¹². Au XIX^e siècle plus particulièrement, celle-ci se traduisait par le capital rattaché aux machines-outils recevant le qualificatif de constant, par le capital variable constitué de la somme d'argent strictement nécessaire pour que l'ouvrier reproduise sa force de travail, par la consommation de la classe socio-économique dominante et par le résidu de surproduction. Dans les sociétés industrielles avancées, l'augmentation de la plus-value n'est plus relative exclusivement à la force productive immédiate qu'est l'ouvrier mais, entre autres, au développement du complexe scientifico-technologique et/ou de la structure de consommation : l'ouvrier des sociétés industrielles avancées consent à participer au système de production dominant par la vente de sa force de travail en échange de son intégration à la structure de consommation. L'action du travailleur manifeste, dira Marcuse, son « embourgeoisement ». Ainsi, il cautionne l'ordre existant, celui-ci devenant désormais légitimé par la base plutôt que strictement imposé par le haut grâce aux appareils idéologiques et répressifs. La légitimation de la domination se trouve ainsi dans le processus de production lui-même. La structure dominante ne se fonde plus d'abord, en première instance, sur des nécessités naturelles et divines comme au Moyen-Âge ou sur des vérités positives comme à la Renaissance. Il reste cependant que tout un univers de discours doit être créé pour assurer toute l'efficacité de l'idéologie.

La présence de l'idéologie dans le processus de production est reconnue en ces termes :

12. MARX, Karl, *Le Capital*, Livre 1, Garnier-Flammarion, Paris, 1969, pp. 154-162.

« L'idéologie d'aujourd'hui réside en ceci que la production et la consommation reproduisent et justifient la domination. Mais leur caractère idéologique ne modifie pas le fait que les profits et les avantages sont réels. La répression de l'ensemble réside dans une large mesure dans son efficacité : elle élève le niveau de culture matérielle, facilite l'obtention des biens de consommation, rend le confort et le luxe meilleur marché, entraîne des secteurs toujours plus vastes dans l'orbite de l'industrie, tout en se faisant en même temps le soutien du labeur de la destruction ». ¹³

Mais ce n'est encore là qu'un constat. Ce qu'il importe de savoir c'est pourquoi le processus de production se fait générateur de l'idéologie ? Cette interrogation renvoie à la nature même de l'idéologie.

Il y a une dialectique subtile dans le processus de production des sociétés industrielles avancées. La libération garantie tout autant par la société de consommation que par l'appareillage technologique sophistiqué apparaît n'être qu'un simulacre. La libération supposée constitue plutôt une domination renforcée.

La société de consommation a une fonction idéologique en ce qu'elle permet le maintien et la consolidation du pouvoir des classes dirigeantes. La performance de l'idéologie apparaît corrélative au refus de son dépassement et à la proclamation sans ambiguïté du statu quo. Plus l'idéologie est intégrée, plus s'étiole toute opposition. C'est ce que Marcuse nommera « l'engourdissement de la critique ».

La fausse conscience créée par la société de consommation s'exprime d'abord par la reconnaissance de « l'égalisation des classes » ¹⁴. Elle se manifeste aussi par l'assentiment à l'impérialisme et par l'incompréhension devant la paupérisation de certains groupes sociaux. L'homme des sociétés industrielles avancées accepte que son bien-être soit édifié sur la misère des autres. L'homme des pays du Nord croit que l'ordre réel ne peut être que l'ordre prescrit vis-à-vis de la périphérie. L'idéologie consiste justement à rendre nécessaire ce qui n'est que relatif. S'il consent à la misère éloignée, l'homme des sociétés industrielles avancées lance l'anathème à celle d'ici en rendant coupable celui

13. *Éros et Civilisation*, p. 99.

14. *L'homme unidimensionnel*, p. 33.

qui la subit plutôt que les structures qui la génèrent. De fait surgit l'un des paradoxes apparents vécus par cet homme : sa « fausse conscience » est toujours bonne.

« La fausse conscience » apparaît encore dans la soumission à la répression conçue par tous comme une nécessité. Le consommateur vit son hédonisme en reconnaissant l'aliénation comme un moyen incontournable et nécessaire pour y parvenir. C'est donc là avoir réduit sa volonté et sa liberté à un acte à vide (avide) pour lequel il est compréhensible de se perdre dans son travail.

Ainsi, le processus d'identification par la consommation de l'homme au pouvoir dirigeant est presque total.

Les sociétés industrielles avancées secrètent aussi l'idéologie par tout l'appareil scientifico-technologique intégré au processus de production. Cet appareil qui pourrait assurer la libération, notamment par le dépassement de la pénurie, la création de temps de loisir non répressif et/ou la disparition du travail aliéné, sert plutôt à renforcer les formes de répression. Par le mode de rationalité qu'il impose, il crée un type de présence-au-monde qui sanctionne l'ordre dominant. La science et la technique en effet donnent aux hommes des conceptions de soi, des rapports avec la nature et du monde collectif telles que toute activité doit s'incarner dans une fin socialement utile, rentable et opérationnelle. Conséquemment, les hommes des sociétés industrielles avancées se conçoivent comme êtres réifiés. Cette « autoréification » s'exprime par sa participation à des activités socialement utiles, donc s'inscrivant dans l'ordre d'un progrès satisfaisant les intérêts dominants.

La sanction par l'ordre politico-économique de l'appareil scientifico-technologique se comprend mieux désormais. Une raison était claire, l'autre obscure. Bien évidemment, elle se justifie par une conception située du progrès mise en valeur au début du XIX^e siècle et qui depuis s'est raffermie. Mais aussi en structurant le processus de production l'appareil scientifico-technologique façonne la conscience de l'homme et accentue la valeur de l'idéologie par la « glorification de l'adaptation »¹⁵.

15. *Éros et Civilisation*, p. 238.

À ces formes créatrices de l'unidimensionnalité de la pensée s'ajoutent les instances de rationalisation générant l'idéologie par le haut. Ce sont des médiateurs proprement mobilisateurs de la totalité sociale qui savent produire et affirmer l'idéologie. Les circuits idéologiques apparaissent polymorphes : des formes artistiques, le Droit, la famille, l'institution scolaire ou les « fournisseurs d'information de masse »¹⁶ fabriquent la pensée unidimensionnelle. Ces deux derniers canaux idéologiques endiguent la pensée critique et radicale d'une double façon. Ils peuvent montrer une adhésion complète à l'axiologie dominante et ainsi prescrire des attitudes et des comportements spécifiques. Ou ils peuvent feindre la neutralité et l'impartialité dans la mesure où ils préconisent le pluralisme et présentent les phénomènes dans toute leur objectivité. Marcuse récuse tout autant cette seconde attitude :

« Un changement dans cet état de choses — c'est-à-dire (...) des besoins intellectuels et instinctuels nouveaux — obligerait de rompre avec la neutralité bienveillante qui embrasse Marx et Hitler, Freud et Heidegger, Samuel Beckett et Mary McCarthy ; il exigerait la partialité — une éducation à la partialité contre *une tolérance et une objectivité qui n'agissent de toute façon que dans la sphère de l'idéologie* et dans les domaines qui ne menacent pas l'ensemble »¹⁷.

Même s'il a été démontré que « l'engourdissement de la critique » relève d'une rationalisation à double niveau, il reste que des forces sociales ne peuvent faire vivre l'homme des sociétés industrielles avancées dans l'idéologie sans une conversion de l'imaginaire. En un mot, la performance de l'idéologie ne peut s'expliquer uniquement par le contrôle répressif des structures. Il est nécessaire que la psychologie individuelle soit transformée. L'idéologie sait d'ailleurs agir en ce sens. D'où le renforcement de la restriction de la liberté.

La pensée sociale et politique marcusienne se double d'une véritable anthropologie philosophique qui se réclame de la psychologie freudienne. Marcuse ne saurait étudier les zones obscures de l'idéologie s'il ne posait dans toute son acuité la question anthropologique : qu'est l'homme des sociétés industrielles avancées ? La psychanalyse constitue selon lui un recours

16. *L'homme unidimensionnel*, p. 39.

17. *Pour une théorie critique de la société*, p. 199. C'est nous qui soulignons.

nécessaire pour y répondre. En plus de « découvrir »¹⁸ les catégories universelles de la psyché individuelle, elle a compris l'importance d'établir une relation originaire entre le sujet et la réalité sociale pour dévoiler la nature du développement ontogénique. Freud a en effet montré que, malgré l'universalité des structures psychiques, seule une psycho-sociologie peut sonder l'état de l'individu. L'anthropologie philosophique marcusienne suppose cette psycho-sociologie parce que l'interrogation porte au niveau des déterminants sociaux contributifs de la constitution d'une conscience individuelle particulière. L'homme vivant l'aliénation sociale que constitue l'idéologie voit sa psyché transformée. Les intentions de cette manipulation sont d'ores et déjà connues. Toutefois, le processus ne l'est pas.

Pour bien saisir la nature du psychisme de l'homme des sociétés industrielles avancées analysée à la lumière des thèses freudiennes, il importe de remonter au conflit premier ayant dû exister au niveau phylogénique et se reproduisant ontogéniquement entre le sujet et la réalité. Nombre de concepts freudiens demandent à être introduits. Ils se préciseront en cours d'exposé.

Quoiqu'il reconnaisse qu'elle se manifeste différemment selon les cultures et les moments historiques, Freud soutient l'existence d'une opposition universelle fondamentale entre l'individu et le réel dans toute son organisation.

Originairement et instinctuellement, le sujet, de par son psychisme basé sur le principe de plaisir, s'oppose à la réalité extérieure contraignante. Le sujet recherche le plaisir en agissant en fonction de ses pulsions instinctives. Le « ça » contrôle le sujet. Très tôt, cependant, le principe de réalité par la médiation du père d'abord, des personnages sociaux ensuite, ou des institutions finalement, s'imposera au sujet, d'où le déplaisir. Le principe de réalité, ayant premièrement une connotation concrète, exige du sujet une adaptation par l'inhibition de ses instincts. C'est le règne de la pénurie primitive (*Ananké*) qui oblige les chefs de toute communauté à soumettre l'individu à des restrictions économiques et érotiques quand, mu par le principe de plaisir, il

18. Le terme est utilisé par Marcuse lui-même.

recherche la satisfaction totale. « Phylogénétiquement et ontogénétiquement, au cours du progrès de la civilisation et du développement de l'individu, les traces mnémoniques de l'unité entre liberté et nécessité succombent à la répression sociale »¹⁹. La restriction du principe de plaisir par la civilisation dont les refus spontanés et répétés de l'individu se traduisent pour lui par un sentiment de culpabilité, par du ressentiment ou par l'ostracisme assure la poursuite des développements phylogénique et ontogénique. Une telle répression altère la figure psychique de l'individu. Animé par une volonté de vivre, l'individu, afin d'éviter le déplaisir relié à son refus des prescriptions socio-culturelles, acceptera d'orienter ses désirs en les identifiant à ceux sanctionnés par le pouvoir institué. Progressivement, ainsi, l'individu niera sa sphère de besoins privés en l'apparentant à celle des exigences et des nécessités collectives. Le principe de réalité, d'abord extérieur, s'intériorise donc pour faire partie de la psyché individuelle. En ce sens, aux instances du ça et du moi qui forment originairement l'appareil psychique au point de vue topique s'ajoute le surmoi : ce sont là trois régions particulières jouant un rôle déterminé. Le ça a déjà été défini. Le surmoi constitue en quelque sorte ce juge intérieur qui endigue les pulsions instinctuelles et affirme la morale établie pendant que le moi apparaît comme la structure évaluant et organisant l'action du sujet eu égard à son adaptation à la réalité. Le moi, identifiable à la raison, dicte les altérations nécessaires des plaisirs et des désirs pour garantir leur réalisation sociale. « Il a pour mission d'être le représentant du monde extérieur aux yeux du ça, et pour le grand bien de ce dernier »²⁰.

Il y a ainsi dans le passage de l'état naturel à l'état de civilisation une inversion qui apparaît entre le principe de plaisir et le principe de réalité. Celui-là originairement premier est subjugué progressivement sous celui-ci. Le plaisir est reporté et dévié dans des formes sociales. Cette déviation peut se traduire en sublimation des pulsions instinctuelles et érotiques. Elle sera alors positive parce qu'elle permettra des productions sociales supérieures. En un mot, le progrès se montre relatif à la

19. *Éros et Civilisation*, p. 42.

20. FREUD, Sigmund, *Psychoanalyse*, P.U.F., Paris, 1971, p. 161.

canalisation de l'énergie érotique primitive au nom d'exigences collectives.

L'analyse freudienne reproduit donc un rapport syllogistique assez simple. Toute civilisation se construisant sur la raison, laquelle s'incarnant dans la prédominance du principe de réalité, elle apparaît nécessairement répressive. Dans son effort de prêter une signification socio-historique aux concepts freudiens, Marcuse définit la répression comme le processus par lequel la civilisation impose des restrictions aux instincts en fonction de sa survie et d'un progrès vérifiable.

À la suite de Freud²¹, Marcuse peut reconnaître que le processus d'introjection, grâce auquel l'individu s'adapte aux valeurs dominantes et développe des attitudes conformes, constitue une nécessité de tout ordre civilisé. De ce fait, la liberté totale fut jusqu'à aujourd'hui un leurre. C'est dans cet esprit que Marcuse écrit :

« Toute liberté existant dans le domaine de la conscience développée et dans le monde qu'elle a créé n'est qu'une liberté dérivée, une liberté qui est le fruit d'un compromis, une liberté obtenue aux dépens de la satisfaction intégrale des besoins. Et pour autant que la satisfaction intégrale des besoins constitue le bonheur, la liberté dans la civilisation est par essence l'antagonisme du bonheur : elle implique la modification répressive (sublimation) du bonheur ».²²

Dans les sociétés industrielles avancées, ce conflit universel décrit par Freud prend un sens spécifique. Marcuse s'applique à montrer que le processus d'introjection n'opère plus, comme dans les cultures moins évoluées, pour le progrès de la civilisation mais pour des intérêts arbitraires affirmés comme universellement valables et scientifiquement nécessaires. Pour ce faire, Marcuse crée trois nouveaux concepts en s'inspirant de la terminologie freudienne : ce sont ceux de « principe de rendement », de « sur-répression » et de « désublimation répressive ».

Bien qu'il reconnaisse, à l'instar de Freud, que la pénurie constitue le déclencheur possible de la répression au niveau du développement de la civilisation, Marcuse refuse de croire qu'elle

21. FREUD, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, P.U.F., Paris, 1974.

22. *Éros et Civilisation*, p. 29.

soit un fait brut. Selon lui, elle traduit la domination d'un groupe qui, originellement, l'a imposée par la violence et, plus tard, par l'organisation rationnelle du pouvoir. D'où la naissance du principe de réalité qui s'est progressivement mué en principe de rendement dans les sociétés plus avancées. Ces sociétés, structurées autour de la « rationalité de la domination »²³, se basent sur ce principe d'une triple façon. Premièrement, le maintien de l'aliénation du travail implique une disparition du plaisir libidinal tant corporel que spirituel dans l'activité. Fort simplement, la recherche du profit maximal oblige le sujet à produire un travail parcellaire et monotone ne faisant appel ni à ses facultés intellectuelles ni à sa dextérité grâce auxquelles il se réaliserait dans son activité. Deuxièmement, le travail aliéné impose un temps ludique passif. La société de consommation constitue le lieu privilégié du report de l'activité libidinale du travailleur aliéné. Pourtant, elle-même basée sur le rendement, elle reproduit l'aliénation en faisant de l'individu un être passif qui subit la stimulation des produits et qui est contraint aux lois du marché et aux modes. Conséquemment, le principe de rendement s'exprime dans une double réduction, temporelle et spatiale, de la libido. Les activités de travail aliéné et de consommation accaparent la grande totalité du temps pouvant être dévolu à un plaisir réel. Le plaisir privé est toujours identifié à celui de la collectivité ou accepté comme irréalisable réellement. De plus, le plaisir devient lié à une dimension du corps. Le sujet ne le trouve plus dans l'imaginaire et ne le cherche pas dans la mise en œuvre de certaines habiletés. Il le confine désormais à celui procuré par la consommation. L'hédonisme remplace pour ainsi dire la satisfaction libidinale.

Ainsi « l'appareil fait peser ses exigences économiques, sa politique de défense et d'expansion sur le temps de travail et sur le temps libre, dans le domaine de la culture matérielle et intellectuelle »²⁴. Le principe de rendement en remplaçant le principe de réalité n'en réalise pas moins la même fonction : la négation du principe de plaisir.

23. *Idem*, p. 45.

24. *L'homme unidimensionnel*, pp. 28-29.

Parce qu'elles s'articulent autour du principe de rendement, les sociétés industrielles avancées peuvent être qualifiées de « sur-répressives ». Dans les sociétés analysées par Freud, la répression constitue un processus nécessaire et positif. Rattachée au développement phylogénétique, la répression apparaît en quelque sorte inconsciente et automatique. La sur-répression s'en distingue en ce qu'elle « résulte de conditions sociales spécifiques et (s'exerce) dans l'intérêt spécifique de la domination »²⁵. La sur-répression signifie, plus concrètement, la poursuite de la domination par les appareils idéologiques divers quand les conditions sociales objectives pourraient pourtant garantir la libération réelle du plus grand nombre. Elle ressort donc des contrôles additionnels et renforcés naissant avec les institutions dominantes. Les sociétés industrielles avancées se bâtissent sur ces paradoxes : moins l'aliénation est nécessaire, plus les moyens se raffinent pour la produire ; plus l'homme peut être libre, moins il l'est.

Ainsi, une dialectique s'instaure entre le principe de rendement et la sur-répression. Celle-ci génère au niveau de la psyché individuelle celui-là tout autant que le premier produit comme une nécessité le second.

La sur-répression s'exerce d'une façon particulière par la « désublimation répressive ». Selon Freud, le sujet peut orienter et canaliser toute sa libido réprimée dans des formes sociales supérieures qui marquent le progrès de la civilisation. D'après Marcuse, les sociétés industrielles avancées garantissent la « libération de la sexualité dans des modes et sous des formes qui diminuent et affaiblissent l'énergie érotique »²⁶. L'individu fait dévier, inconsciemment bien sûr, ses désirs dans des circuits qui reproduisent et consolident l'ordre dominant, donc qui bloquent l'exercice de ses pulsions instinctuelles et intensifient sa propre aliénation. Non seulement la libido apparaît-elle réduite spatio-temporellement mais elle ne saurait se manifester en aucune façon dans des formes créatrices. Nombre de manifestations culturelles réfèrent à la « désublimation répressive » en donnant à la sexualité une valeur marchande qui mobilise l'imaginaire et le comportement de l'individu.

25. *Éros et Civilisation*, p. 88.

26. *Idem*, p. 12.

La « désublimation répressive » se situe bien à l'opposé de la sublimation. Parce que permettant un investissement social supérieur, la sublimation se traduit par l'extension de la sexualité et exprime la différence des sujets. Au contraire, la désublimation, tout en affaiblissant l'énergie érotique, l'homogénéise du fait que les hommes des sociétés industrielles avancées l'expriment dans des formes analogues.

Il devient évident que le pouvoir dominant des sociétés industrielles avancées s'exerce grâce à une modification de la structure psychique des individus. S'il y a conflit à l'origine comme dans toute civilisation, il est résolu par la dynamique spécifique des pressions sociales caractéristiques des sociétés industrielles avancées.

L'individu, soumis à la sur-répression, acceptant le principe de rendement et agissant selon la désublimation, constitue un « idéologisé »²⁷. Comment se caractérise-t-il en ce qui concerne sa psyché privée ?

L'idéologisé se caractérise par une standardisation de ses instances psychiques. Son ça s'uniformise ; son surmoi s'identifie à celui de toute la collectivité ; le moi emprunte des comportements stéréotypés. « La conscience (...) tend à se limiter à la tâche de régler la coordination de l'individu avec la société »²⁸.

La standardisation signifie la création d'une seconde nature chez l'idéologisé par une introjection de catégories spécifiques. L'individu introjecte la moralité sociale avec ses exigences, ses interdits et ses dogmes. Celle-ci s'intègre à sa conscience de telle sorte que ses propres choix ne relèvent plus que d'elle. Pourtant, l'individu croit encore à son autonomie quand il assume de fait une morale hétéronome et agit selon les normes de celle-ci. Selon Marcuse, la constitution des masses dans les sociétés industrielles avancées se rapproche des traits régressifs présents dans la horde primitive et identifiés par Freud. Ce dernier les rattache à une nécessité vitale tandis que Marcuse les voit comme les manifestations du processus psychologique de constitution de l'idéologie. La domination de la morale hétéronome s'exprime

27. Ce barbarisme est présent dans DOLLÉ, Jean-Paul, *Le désir de révolution*, 10/18, Paris, 1975. Il nous apparaît fort pertinent dans ce contexte.

28. *Éros et Civilisation*, pp. 101-102.

chez l'idéologisé par un effacement de sa personnalité individuelle consciente, une orientation de ses pensées et de ses sentiments dans des directions similaires à celle de la collectivité, une prépondérance de son affectivité et de la vie psychique inconsciente et une propension à exécuter immédiatement les intentions qui se manifestent.

C'est donc de tout un processus de socialisation qu'il s'agit parce qu'il vise à intégrer l'individu en supprimant son moi privé et en l'identifiant à l'idéal du groupe. Dans les sociétés primitives, la socialisation s'exerce par les membres du groupe immédiat sous l'égide du chef. Elle est davantage médiatisée dans les sociétés industrielles avancées que Marcuse appelle « société sans père ». Il s'y trouve une incarnation symbolique du père primitif dominateur dans la division sociale du travail, dans la bureaucratisation, dans l'administration des lois ou dans la consommation de masse. Subtilement « l'autorité sociale est absorbée et travaille comme si elle était son propre désir, sa propre morale et sa propre personnalité »²⁹.

Conséquemment, que devient la liberté dans les sociétés industrielles avancées ?

Être libre, c'est participer à l'axiologie collective imposée par la nécessité de la répression. Lorsque l'individu agit selon les impératifs de l'ordre établi et qu'il choisit sans jamais interroger ni réviser les fondements et les valeurs, il se prétend libre. Que la conservation de l'ordre existant soit conditionnelle à la réalisation de la liberté est fondamentale. Elle traduit bien l'emprise idéologique. Toute objection contre l'ordre social dominant risque fortement d'être une négation de la liberté. Ainsi, la conscience vit dans un monde concentrationnaire où le possible n'est que ce qui existe.

Le jugement marcusien marque encore une fois par sa sévérité : tout choix, formulé par le sujet, qui réaffirme les seules valeurs de l'ordre existant est sur-répressif, renvoie à un faux besoin et ignore la réalité de la liberté véritable.

Marcuse soutient que la liberté est irréductible à l'exercice d'un choix entre des contraires. La liberté de l'homme des sociétés

29. *Idem*, p. 53.

industrielles avancées reste certes essentiellement une liberté d'adhésion. La liberté réelle se trouve à la fois dans la qualité des contraires et dans le contenu du choix effectué par le sujet : « la liberté humaine ne se mesure pas selon le choix qui est offert à l'individu, le seul facteur décisif pour la déterminer c'est ce que peut choisir l'individu »³⁰.

La position marcusienne suppose une possible catégorisation des vrais et des faux besoins et une norme de détermination des contenus non-répressifs. Marcuse s'est confronté à ce double problème.

Le caractère de vérité ou de fausseté d'un besoin résulte d'une réponse donnée suite à la participation à une « méthode rationnelle de libération »³¹ : celle des essais et des erreurs. Marcuse croit que les sujets, placés face à des choix, apprendront, grâce à l'éducation, à discriminer ceux qui sont sur-répressifs et ceux qui sont non-répressifs. La désignation du qualificatif « non-répressif » peut-être prêtée au contenu d'un choix quand il se fonde sur l'impératif catégorique du respect de l'homme³². Toute activité, rationnelle ou pratique, qui s'exprime par une limitation des droits de l'homme devient non-libre. Ainsi, parce que par leurs choix économiques, politiques et sociaux et malgré les virtualités de l'appareillage scientifico-technologique, les pays industriels avancés maintiennent le règne de la nécessité qui contraint des masses à l'indigence, à l'aliénation et à l'encerclement de l'imaginaire, ils se font sur-répressifs.

Marcuse parlera donc de la liberté des hommes des sociétés industrielles avancées comme d'une « liberté malheureuse ».

Les trois fonctions essentielles de l'idéologie apparaissent maintenant dans toute leur acuité : la mystification, la conservation et la reproduction de l'ordre dominant. Par le processus de production, grâce aux instances sociales diverses et par un « contrôle qui plonge jusqu'au niveau instinctuel et physiologique de l'individu »³³, l'idéologie réalise ses fonctions. La liberté réelle

30. *L'homme unidimensionnel*, p. 33.

31. *Eros et Civilisation*, p. 207.

32. *Idem*, p. 187.

33. *Contre-révolution et révolte*, p. 85.

reste cependant une possibilité historique. Lorsque la philosophie aura « démontré que la non-liberté est établie au cœur des choses »³⁴, elle favorisera le « Grand Refus »³⁵ parce qu'elle se pense comme rationalité émancipatrice.

3. CONDITIONS DE LA LIBERTÉ

L'incarnation de la liberté découle de l'exigence de la libération manifesté par la volonté de transformation de la rationalité, de la domination et de la conscience de la vérité. « La réalité vraie présuppose la liberté et liberté présuppose la connaissance de la vérité »³⁶. En d'autres termes, seules une révélation de la nécessité de la transcendance de l'ordre présent et une édification de l'être de la nouvelle réalité assureront l'instauration de la liberté.

Cette dialectique de la vérité, de la réalité et de la liberté posée par Marcuse débouche sur une triple interrogation : (1) comment instaurer la vérité ? (2) quelle est « la marque de la liberté réalisée »³⁷ ? et (3) quel est le profil de la réalité émergeant de la rationalité émancipatrice ?

L'affirmation historique de la vérité s'insère dans une compréhension des conditions objectives et subjectives de la situation politique et culturelle. Pour Marcuse, la coprésence d'un prolétariat, d'une couche démographique de marginaux, d'une *intelligentia* et d'appareils idéologiques, que ce soit la science, l'art ou l'école, rend probable la transcendance des forces politico-économiques des pays industriels avancés. Toutefois, contrairement aux conclusions marxiennes et marxistes, la négation, pour Marcuse, subit un déplacement stratégique. Le prolétariat des sociétés industrielles avancées se distingue de celui du capitalisme concurrentiel du XIX^e siècle par son embourgeoisement manifeste, c'est-à-dire par la participation aux intérêts dominants et par la souscription aux contradictions du système. De ce fait, il refuse et cesse d'être la forme déterminante de l'enclenchement

34. *Raison et Révolution*, p. 44.

35. Marcuse emprunte cette expression à Whitehead.

36. *Raison et Révolution*, p. 199.

37. F. NIETZSCHE, de *mémoire*.

révolutionnaire³⁸. La négation opérant le changement qualitatif démarrera et trouvera son impulsion non de l'intérieur mais de l'extérieur, chez ceux-là mêmes qui connaissent l'exclusion et qui s'objectent à toute intégration. L'extrait suivant montre sans équivoque sa position :

« La puissance du négatif naît en dehors de cette totalité répressive, animée par des forces et des mouvements qui n'intègrent pas encore la productivité agressive et répressive de la société dite "d'abondance" ou qui se sont déjà libérés de ce développement, et ont ainsi la chance historique de s'engager dans l'industrialisation et la modernisation en suivant une voie radicalement différente »³⁹.

Les forces négatrices subjectives, en tant qu'orientées vers la constitution d'une pensée radicale et d'une civilisation non-répressive, doivent consolider la valeur de leur projet émancipateur par l'engagement de puissances objectives.

Les mouvements non encore intégrés (« outsiders ») favoriseront la négation en développant des modèles contre-culturels incitatifs d'une nouvelle sensibilité pour la masse prolétarienne. La nouvelle sensibilité constitue le gage de la suppression progressive des entraves imposées aux besoins instinctuels. D'autant plus que la science et l'art confirment et structurent le dépassement des formes existantes. L'art permet d'imaginer des projets sociaux scientifiquement réalisables et découlant des exigences de la sensibilité personnelle. En ce sens, en s'immisçant dans le politique⁴⁰, l'art s'institue comme médiateur entre le savoir objectif qui détermine les possibilités matérielles concrètes et les besoins sensibles. « Il faudrait (dorénavant), selon Marcuse, chercher la liberté dans la libération de la sensibilité plutôt que dans celle de la raison, et dans la limitation des facultés « supérieures » en faveur des facultés « inférieures »⁴¹. La libération de la sensibilité ne signifie cependant pas l'expression

38. L'extrait suivant marque bien le refus de Marcuse de penser qu'une altération des sociétés industrielles avancées par voie démocratique garantirait la liberté : « travailler à l'amélioration de la démocratie existante revient manifestement à reporter indéfiniment la date où pourra enfin apparaître une société libre » : *Vers la libération*, p. 121.

39. « Sur le concept de négation dans la dialectique », pp. 218-219.

40. Dans *Vers la libération*, p. 72, Marcuse parle de « l'ingérence de l'esthétique dans le politique ».

41. *Éros et Civilisation*, p. 177.

incontinente de *toutes* les formes instinctuelles. Marcuse pense que l'ordre de la civilisation non-répressive — qu'il nomme aussi esthétique — ressortira de la tension entre la désublimation de la raison par laquelle tout travail trouvera sa valeur non dans sa fonctionnalité sociale mais parce que répondant à un but personnel et dans l'auto-sublimation de la sensibilité par laquelle le sujet acceptera l'expression de ses désirs dans les limites d'une réalisation commune.

La vérité de l'ordre esthétique découle de la confluence des facteurs subjectifs et objectifs. Une intelligentzia non conformiste, consciente de l'entrée de l'ordre économique dans une phase de « crise structurelle », renforce auprès des producteurs immédiats et des groupes d'exclus l'impératif catégorique du changement, objectivement réalisable parce que non contredit par les lois constatables.

Donc, l'expression réelle de la liberté signifie la création d'un nouveau principe de réalité. La liberté ne saurait se réduire au droit de choisir mais est sociale en ce qu'elle ressort d'un vécu collectif où les sujets individuels acceptent de déterminer objectivement l'ordre public en l'organisant rationnellement. Encore une fois, Marcuse rejoint Marx⁴².

Si, pour Nietzsche, « la marque de la liberté réalisée » est « de ne plus rougir de soi », pour Marcuse, elle se situe plutôt dans la souscription de la conscience autonome à une transmutation du profil éthico-social⁴³. Dès qu'une telle souscription devient une nécessité biologique qui s'exprime par « l'incapacité physique de supporter une répression qui ne serait pas indispensable à la protection et à l'amélioration de l'existence »⁴⁴, le sujet peut être dit libre. La nouvelle sensibilité engage désormais à un investissement axiologique inédit dans les relations avec la nature, avec autrui et avec soi-même. L'environnement humain doit être réaménagé pour le démaquiller de toutes les obligations du

42. « Autorité et famille », texte sur Marx, pp. 122-145.

43. *Vers la libération*, p. 54 : « Cette grande révolte anti-autoritaire proclame qu'une société socialiste peut et doit être jolie, claire et gaie, et qu'en l'absence de ces qualités, il est en vain de parler de liberté : elle affirme sa foi en la rationalité de l'imagination, et revendique une autre rationalité et une autre culture ».

44. Nous paraphrasons un extrait de *Vers la libération*, pp. 58-59.

principe de rendement et les institutions doivent obtempérer à l'Éros qui connut le refoulement. L'homme libre définit en toute conscience ses choix, refuse de voir objectiver son corps dans un travail aliénant ou dans une consommation consolante⁴⁵, conçoit la sexualité comme non exclusive et détachée des formes socialement acceptées (liens maritaux et monogamie)⁴⁶, participe à la construction d'un langage autre⁴⁷ et réclame une « pacification de l'existence »⁴⁸.

Le texte marcusien reste parcimonieux dans la description de la civilisation non-répressive. Parce que Marcuse soutient qu'elle apparaîtra non pas suite à la création de plans aprioristes qui bousculent les volontés personnelles mais, grâce à la méthode des essais et des erreurs, il évite d'en tracer clairement les zones limitrophes. Cependant, il est possible d'affirmer que Marcuse identifie son projet philosophico-politique au socialisme. Maintes fois, il réitère les volontés inhérentes à la pensée socialiste : propriété collective, rapports organiques entre les besoins privés et les fins publiques, travail fondé sur les fonctions esthétique⁴⁹, ludique et altruiste⁵⁰, planification et contribution des modes de production dans une répartition globale des ressources et/ou libération économique grâce aux performances scientifico-technologiques.

La réalisation du socialisme marcusien reste utopique ou futile, pour les uns, et historiquement engagée, pour les autres.

La dialectique de la liberté dans le texte marcusien se fonde sur une double reconnaissance. D'une part, la liberté est l'a priori

45. *Vers la libération*, p. 168 : « il n'y a pas de liberté pour l'homme s'il n'est libéré de la domination qu'exerce sur lui la marchandise ».

46. Marcuse reconnaît dans Fourier l'un des socialistes les plus éclairés. Il écrit : « Fourier est celui des socialistes utopiques qui est le plus près d'élucider le fait que la liberté dépende de la sublimation non-répressive » : *Éros et Civilisation*, p. 200.

47. Marcuse parle de la nécessité d'« une révolte linguistique systématique, qui fait éclater le contexte idéologique où les mots sont employés » : *Vers la libération*, p. 70.

48. *L'homme unidimensionnel*, pp. 250 et subs.

49. Le jeune Marx des *Manuscrits de 1844*, Éd. Sociales, Paris, 1972, avait déjà souligné que le travail, en tant que mode dialectique de naturalisation de l'homme et d'humanisation de la nature, signifie un dévoilement de la chose dans son ordre organique. Marx écrit à la page 64 : « l'homme sait produire à la mesure de toute espèce et sait appliquer partout à l'objet sa nature inhérente ; l'homme façonne donc ainsi d'après les lois de la beauté ».

50. *Vers la libération*, pp. 147-169.

de tout investissement émancipateur et d'autre part, elle en constitue l'objectif ultime.

Si la liberté se définit par la qualité du choix et que celui-ci apparaît valable dès qu'il garantit l'actualisation des désirs privés dans une morale altruiste, au moment où le sujet s'engage dans une stratégie transformatrice de la figure sociale, il se désigne comme conscience libre.

La conscience libre résulte elle-même de déterminants socio-éducatifs. C'est pourquoi Marcuse parlera d'une souhaitable « éducation à la partialité »⁵¹ qui saurait discriminer les contenus pertinents dans la définition d'une libération et d'une civilisation non-répressive. La pensée trouvera donc sa pleine liberté dans l'attitude critique et radicale donnée par l'éducation.

L'engagement secrète son origine dans la liberté. Une liberté qui, en prescrivant la libération, s'auto-engendre et se soumet au critérium de la réalité factuelle et objective. Ainsi, c'est l'instauration d'une rationalité nouvelle qui apparaît fondatrice de la vérité de la liberté.

Tant que la philosophie reste dissociée de la pratique matérielle, son discours conserve un caractère abstrait et idéologique. Le projet marcusien de société libre devient vrai, selon les critères du matérialisme dialectique, lorsque matérialisé historiquement. Marcuse ne quitte pas la topique marxienne :

« La raison a toujours existé, mais pas toujours sous la forme rationnelle. La critique peut donc prendre son point de départ dans n'importe quelle forme de la connaissance théorique ou pratique, et en partant des formes spécifiques de la réalité existante, il peut développer la réalité vraie comme son but et son objectif ultime »⁵².

Marcuse pense donc la liberté dans l'exigence d'une double rationalité, scientifico-technologique et esthétique, mettant fin à l'irrationalité de la modernité.

Département de philosophie
Collège de la Gaspésie

51. « L'individu dans la grande société », p. 199.

52. Lettre de Marx à Ruge, sept. 1843, citée dans H. LEFEBVRE, *Marx*, SUP, PUF, Paris, 1972, p. 86.

BIBLIOGRAPHIE *

- ASSOUN, P.L. et RAULET, G., *Marxisme et théorie critique*, PBP, Paris, 1978.
- MARCUSE, HERBERT, « Sur la philosophie concrète » (1929), in *Philosophie et Révolution*, Denoël, Gonthier, Paris, 1969, pp. 121–156.
- , « Étude sur l'autorité et la famille » (1936), in *Pour une théorie critique de la société*, Denoël, Gonthier, Paris, 1971, pp. 9–163.
- *Raison et Révolution* (1939), Minuit, Paris, 1968.
- *Éros et Civilisation* (1955), Points, Seuil, Paris, 1970.
- *Le marxisme soviétique* (1958), Idées, Gallimard, Paris, 1963.
- , « Note sur la dialectique » (1960), in *Raison et Révolution*, pp. 39–50.
- *L'homme unidimensionnel* (1964), Minuit, Paris, 1968.
- , « L'individu dans la grande société » (1966), in *Pour une théorie critique de la société*, pp. 165–207.
- , « Sur le concept de négation dans la dialectique » (1966), in *Pour une théorie critique de la société*, pp. 209–219.
- , « La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse » (1968), in *Éros et Civilisation* pp. 251–271.
- *La fin de l'utopie*, Seuil, Paris, 1968.
- *Vers la libération*, Denoël, Gonthier, Paris, 1969.
- PALMIER, J.M., *Sur Marcuse*, 10/18, Paris, 1968.
- VERGEZ, André, *Marcuse*, PUF, Paris, 1970.

* Pour les ouvrages de Marcuse nous indiquons l'année de rédaction entre parenthèses.

Les qualités selon Stout

Claude Panaccio

Volume 13, numéro 2, automne 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203318ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203318ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Panaccio, C. (1986). Les qualités selon Stout. *Philosophiques*, 13 (2), 237-252.
<https://doi.org/10.7202/203318ar>

Résumé de l'article

George Frederick Stout fut, dans la philosophie du XX^e siècle, le principal promoteur de la thèse à tendance nominaliste du particularisme des qualités, selon laquelle chaque propriété d'une entité individuelle quelconque est elle-même une entité individuelle. On examine ici de façon critique les arguments avancés par Stout en faveur de cette doctrine ontologique ainsi que les objections qui lui ont été adressées. N'ayant trouvé au bout du compte aucun argument décisif ni d'un côté ni de l'autre, on suggère, dans une veine inspirée de Carnap, de réinterpréter la thèse originale comme une recommandation relative à l'adoption d'un certain langage.

LES QUALITÉS SELON STOUT *

par Claude Panaccio

RÉSUMÉ. George Frederick Stout fut, dans la philosophie du XX^e siècle, le principal promoteur de la thèse à tendance nominaliste du particularisme des qualités, selon laquelle chaque propriété d'une entité individuelle quelconque est elle-même une entité individuelle. On examine ici de façon critique les arguments avancés par Stout en faveur de cette doctrine ontologique ainsi que les objections qui lui ont été adressées. N'ayant trouvé au bout du compte aucun argument décisif ni d'un côté ni de l'autre, on suggère, dans une veine inspirée de Carnap, de réinterpréter la thèse originale comme une recommandation relative à l'adoption d'un certain langage.

ABSTRACT. George Frederick Stout was, in twentieth century philosophy, the leading defender of the nominalistically oriented thesis of the particularisation of qualities, according to which each property of an individual is itself an individual. This paper is a critical discussion of the arguments put forward by Stout for this ontological view and of the objections raised by his opponents. Since no decisive argument is found on either side, it is suggested, in a Carnapian mood, to reconstruct the original thesis as a proposal for the adoption of a certain language.

À propos de son article « *On denoting* », dont on a dit parfois qu'il a révolutionné la philosophie contemporaine, Bertrand Russell écrit dans son *Histoire de mes idées philosophiques* :

La théorie des descriptions (...) fut exposée pour la première fois dans mon article « sur la désignation » que *Mind* publia en 1905. Cette théorie parut au rédacteur en chef d'alors si absurde qu'il me supplia

* Une première version de ce texte a été présentée au XI^e congrès de la Société de Philosophie du Québec, le 11 mai 1984 à Québec. La recherche dont il est le fruit a été appuyée par les subventions 410-83-0306 et 410-84-0569 du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. Je remercie tout spécialement mon assistant de recherche, M. Yves Bastarache, d'avoir procédé à une exploration préliminaire de certaines parties du corpus.

de reconsidérer ma décision de le publier et de ne pas exiger sa publication tel qu'il était. Pour ma part, cependant, j'étais persuadé de sa justesse et je refusai de céder. (Russell, 1961, 103-4).

C'est à un philosophe britannique du nom de George Frederick Stout (1860-1944) que renvoie cette description définie : « le rédacteur en chef de la revue *Mind* en 1905 ». Il n'est pas présenté sous un jour très favorable dans ce passage de Russell, mais on peut aussi se dire avec Robert Marsh qu'après tout, malgré des réticences bien compréhensibles pour l'époque, Stout eut en fin de compte le bon jugement de publier « *On denoting* » dans sa version intégrale ¹.

Ce n'est pas son seul titre de gloire. Russell, dans son autobiographie, attribue à Stout et à McTaggart la responsabilité de l'avoir « plongé » dans l'idéalisme alors qu'il était étudiant ². Et l'importante *Encyclopedia of Philosophy* de Paul Edwards lui consacre un article de quatre colonnes :

Il n'y a probablement, écrit l'auteur, aucun philosophe qui, dans sa façon de penser, ait accompli de manière aussi coulante la transition entre l'idéalisme qui dominait à la fin du dix-neuvième siècle et la philosophie critique et non spéculative qui dominait au milieu du vingtième. (Mace, 1967, 24 ; ma traduction).

La thèse de Stout que je discuterai ici n'a en tout cas rien de spécialement idéaliste. Elle a été exposée par lui dans un certain nombre d'articles postérieurs à la période qu'évoque Russell, les trois principaux d'entre eux datant respectivement de 1921, 1923 (à l'occasion d'une table-ronde où il eut à répondre aux critiques du redoutable G.E. Moore) et 1936. Dans sa version radicale, cette thèse, que j'appelle *le particularisme des qualités*, veut que les qualités des individus particuliers soient elles-mêmes des entités individuelles particulières. Déjà au quatorzième siècle, Guillaume d'Occam avait fait de cette doctrine l'une des pièces maîtresses de son nominalisme ³ et maints commentateurs en retracent l'origine

1. In RUSSELL (1956), p. 39.

2. RUSSELL (1968), p. 170.

3. L'édition critique des œuvres philosophiques et théologiques de Guillaume d'Occam est maintenant complétée (Occam, 1967-86). Certaines bonnes traductions anglaises sont disponibles (Occam, 1957, 1969, 1973-74, 1974, 1980). J'ai, de mon côté, consacré plusieurs travaux à la sémantique et à l'ontologie du « *venerabilis inceptor* » (Panaccio, 1972, 1973, 1974, 1980, 1981, 1983, 1984, 1985) et c'est justement ce qui

jusqu'à Aristote lui-même⁴. Aujourd'hui, le nom de Stout reste encore étroitement associé, dans les débats sur le nominalisme, au particularisme des qualités⁵ et bien que, sous une forme ou sous une autre, l'idée ait été défendue aussi par des philosophes plus récents⁶, je me limiterai dans le présent article à l'examen critique de la position de Stout.

1. La thèse

En voici la formulation de 1921 :

Un caractère (*character*) caractérisant une chose concrète ou un individu est aussi particulier que la chose ou l'individu qu'il caractérise. De deux boules de billard, chacune a sa propre rondeur séparée et distincte de celle de l'autre, tout comme les boules de billard elles-mêmes sont distinctes et séparées. (Stout, 1966, 7 ; ma traduction).

Cela ne signifie pas qu'il doive nécessairement y avoir quelque subtile différence qualitative entre ces deux rondeurs. Stout maintient au contraire qu'elles peuvent en principe se ressembler avec une parfaite exactitude⁷. Il ne parle que de différence numérique. Quelle que soit leur ressemblance, affirme-t-il, la rondeur de cette boule de billard est une entité individuelle distincte de la rondeur de cette autre boule de billard, pour peu justement que les boules en question soient elles-mêmes distinctes l'une de l'autre. Et il en va de même, selon lui, de toutes les propriétés des objets individuels : *chacun a les siennes propres*. Chaque propriété est une entité individuelle qui ne peut être

m'a poussé à examiner de plus près la discussion contemporaine sur le particularisme des qualités.

4. Sur le particularisme des qualités chez Aristote, voir ACKRILL (1963), ALLEN (1969), ANSCOMBE et GEACH (1967), MATTHEWS et COHEN (1967-68). Cette interprétation d'Aristote est cependant contestée (à tort, me semble-t-il) par Owen (1965).
5. Par exemple : « ... G.F. Stout (...), with whom the doctrine is most closely associated in twentieth-century Anglo-saxon philosophy... » (ARMSTRONG, 1978, p. 77 ; la doctrine dont il est question ici est bien le particularisme des qualités). Ou encore : « The best known and most extreme defender of particularised attributes, G.F. Stout... » (LEVINSON, 1980, p. 102). « In modern times, it was G.F. Stout who first explicitly made the proposal that properties and relations are as particular as the substances that they qualify ». (CAMPBELL, 1981, p. 477).
6. Diverses formes de particularisme des qualités apparaissent chez CAMPBELL (1981), COCCHIARELLA (1972), GOODMAN (1977), LEVINSON (1980), WILLIAMS (1953), WOLTERSTORFF (1970).
7. STOUT (1923), pp. 119-20.

associée qu'à un objet et un seul, mais qui est néanmoins *distincte de cet objet*. Et il en va de même encore des relations entre entités individuelles : une relation entre *a* et *b* ne peut jamais être *identique* à une relation entre *c* et *d*, bien que l'une et l'autre puissent en principe se ressembler parfaitement.

Les qualités et les relations, cependant, tout comme les substances, se laissent regrouper en classes ou en sortes (*classes or kinds*). La couleur de cette balle de ping-pong appartient à la même sorte de couleurs que la couleur de ce banc de neige : ce sont deux blancheurs. Et la forme de cette balle de ping-pong appartient à la même sorte de formes que la forme de cette boule de billard : ce sont deux rondeurs. Tout se passe ici comme pour deux chiens : ils appartiennent tous deux à la même sorte d'animaux. Aux yeux de Stout, ces classes naturelles ou sortes d'entités, qu'il s'agisse de sortes de qualités, de sortes de relations ou de sortes de substances, sont des unités ontologiques primitives, irréductibles aux entités individuelles qui en font partie. Il les appelle des « unités distributives »⁸. C'est justement par leur admission au titre d'entités irréductibles que Stout se sépare du nominalisme radical d'un Guillaume d'Occam. Je n'explorerai pas davantage ici cet aspect réaliste de la pensée de Stout pour concentrer plutôt la discussion sur la thèse à saveur nettement nominaliste du particularisme des qualités.

2. Les arguments de Stout

Au fil de ses écrits sur la question, je dénombre essentiellement quatre arguments invoqués par Stout. Je les examinerai tour à tour.

2.1. Le premier, l'argument par les *états transitoires* (*transient states*), n'a qu'une visée restreinte. Il veut seulement montrer que *certaines* propriétés au moins sont des entités particulières, pour ébranler au départ ceux qui d'emblée seraient convaincus de ce que *toutes* les propriétés sont des universaux. La première prémisse constate que les états transitoires, comme le vol d'un oiseau, l'explosion d'une mine ou encore — et c'est là l'exemple fétiche dans cette discussion — un reniflement, sont de

8. STOUT (1966), p. 7 ; (1936), p. 3.

toute évidence des particuliers et non des universaux. La deuxième prémisses affirme que les états transitoires sont des propriétés ou des relations. Par conséquent, conclut Stout, certaines propriétés ou relations sont des particuliers et non des universaux⁹.

Cet argument est formellement correct. Et la majeure est, en un sens, indubitable : un reniflement donné est quelque chose de numériquement distinct de tout autre reniflement. Mais la mineure, elle, est bien vulnérable et c'est ce que les critiques ont à juste titre exploité depuis la contribution, publiée en 1923, de George Edward Moore à un symposium avec Stout sur le particularisme des qualités, que Moore pour sa part rejette entièrement. Un reniflement, faisait-il remarquer, n'est pas une propriété, mais un événement¹⁰. Récemment encore, Armstrong (1978) répond de la même manière au même argument de Stout en invoquant, pour sa part, la notion d'état de choses (*state of affairs*)¹¹. Un état de choses, c'est le fait qu'un individu donné ait à tel moment une certaine propriété ou que tels ou tels individus donnés entretiennent à tel moment une certaine relation. Cela est bel et bien un particulier et non un universel, mais il n'en suit guère que la propriété ou la relation qui entre en jeu dans l'état de choses ou dans l'événement soit elle-même un particulier. Certes le reniflement de Monsieur Untel à tel moment est un état de choses particulier ; il n'en découle pas, observent les réalistes, que la propriété de renifler soit elle-même autre chose qu'un universel. Cette critique est dirimante et il faut certainement renoncer à invoquer en faveur du particularisme des qualités la particularité des reniflements. Les réalistes n'en sont nullement ébranlés dès lors qu'ils disposent d'une notion d'« événement » ou d'« état de choses » distincte de celle de « propriété ».

2.2. Stout invoque, en deuxième lieu, l'argument par la *localisation spatiale*. Il faut bien admettre, soutient-il, que la rondeur de cette boule de billard est localisée en un endroit différent de la rondeur de cette autre boule de billard. Chacune circonscrit sa propre portion d'espace. Or comment une même entité, la rondeur, pourrait-elle tout entière être ainsi localisée

9. STOUT (1966), pp. 9-10.

10. MOORE (1962), pp. 19-20.

11. ARMSTRONG (1978), p. 80.

dans deux endroits distincts ? Cela est impossible. Et donc chaque rondeur d'un objet particulier est elle-même une entité particulière¹².

La réponse classique des adversaires de Stout est, ici aussi, péremptoire¹³. C'est une pure pétition de principe que d'appliquer aux propriétés et aux relations le principe de non-ubiquité, qui ne saurait concerner dans sa formulation même que les entités individuelles. Un universel peut très bien, pour le réaliste, être simultanément associé à plusieurs lieux distincts en ce sens précis qu'il peut être simultanément exemplifié par des entités individuelles sises en des lieux divers. Ce deuxième argument de Stout fait donc long feu, lui aussi.

2.3. Le troisième peut être considéré comme son argument principal, « *my general argument* », dit-il¹⁴. Il n'est malheureusement jamais formulé de façon très nette et les critiques hésitent quant à la façon de l'interpréter. Le point de départ en est qu'une substance n'est rien sans ses propriétés. Stout prend acte de la critique classique de l'idée d'une substance pure qui existerait en elle-même sous les propriétés. Il en conclut qu'une substance particulière n'est en réalité qu'un agrégat de propriétés (« *a bundle of properties* »). Or, poursuit l'argument, si les propriétés étaient des universaux, on ne voit aucunement comment elles pourraient en se combinant finir par engendrer du particulier. Cela demeurerait tout à fait inintelligible. Si les propriétés sont des universaux, chacune doit en principe pouvoir être exemplifiée par une pluralité d'entités individuelles ; c'est là la définition même d'un universel. Et cela doit donc demeurer vrai de n'importe quel amalgame de telles propriétés universelles. On n'arrivera jamais par cette voie à rejoindre la singularité. Bref, si un objet concret singulier n'est jamais rien d'autre qu'un agrégat de propriétés, il faut qu'au départ ces propriétés soient elles-mêmes des entités singulières, ce qui est justement la thèse du particularisme des qualités.

12. STOUT (1966), pp. 10-11 ; (1936), pp. 10-11.

13. MOORE (1962), p. 25 ; ARMSTRONG (1978), p. 79 ; LEVINSON (1980), p. 103.

14. STOUT (1966), pp. 11-12.

Cet argument doit faire face à au moins deux sortes d'objections. On peut d'abord faire remarquer qu'il repose, sans argumentation spéciale, sur une négation du principe, souvent admis en philosophie, de *l'identité des indiscernables*. Selon ce principe, si toute propriété de x est une propriété de y , alors x est identique à y . Or l'argument admet de son côté que n'importe quelle combinaison de propriétés générales puisse en principe être exemplifiée plus d'une fois. Je ne m'engagerai pas plus avant dans ce périlleux débat, mais il faudrait certainement se demander si les propriétés dont parle le principe de l'identité des indiscernables se limitent bien aux *universaux*, c'est-à-dire aux propriétés exemplifiables en principe par plusieurs individus distincts. À défaut de quoi, bien sûr, le principe ne serait plus inconciliable avec l'argumentation de Stout.

La seconde façon de contrer l'argument est, cependant, plus efficace. Elle consiste à rejeter la conception de la chose concrète comme agrégat de propriétés. Cette idée a sans doute connu son heure de gloire au moment où Stout écrivait, mais elle est beaucoup moins facilement admise aujourd'hui. Pour Kripke par exemple, l'identité d'une chose concrète singulière apparaît comme une donnée primitive qu'on n'éclaire aucunement par l'idée d'« agrégat » de propriétés¹⁵. Le retour récent d'un certain aristotélisme dans la philosophie analytique désamorce l'argument de Stout. On peut même, comme l'indiquait déjà Moore, admettre la critique traditionnelle de l'idée de substrat pur sans se commettre pour autant à la doctrine de la singularité comme agrégat de propriétés. Tout ce qu'on doit admettre, rappelle Moore, c'est qu'une chose singulière *a* toujours des propriétés ; il n'en suit nullement qu'elle *soit* ses propriétés¹⁶. L'argument principal échoue donc, lui aussi.

2.4. Le quatrième argument est purement négatif. Stout trouve carrément inintelligible l'idée qu'il existe des propriétés universelles à titre d'entités distinctes, « *a frightfully difficult view to understand* »¹⁷. Il faudrait dire par exemple, ironise-t-il,

15. Voir KRIPKE (1971, 1980). Sur le déclin de l'idée d'agrégat de propriétés dans la philosophie analytique récente, voir LOUX (1983), pp. 14–16.

16. MOORE (1962), pp. 29–30.

17. STOUT (1923), p. 118.

que la forme de la boule de billard est une entité réelle distincte de sa rondeur, puisqu'il y aurait là deux universaux distincts : la forme en général et la rondeur en général. Stout, lui, s'avoue incapable de distinguer la forme d'une boule de billard de la rondeur de cette même boule : « *I can do nothing of the sort.* »¹⁸ Toute la question serait donc de savoir si le réalisme des universaux est une thèse défendable. Qu'il suffise ici de remarquer que, de toute façon, on ne trouve guère là un argument positif en faveur du particularisme des qualités. On pourrait rejeter l'idée que les propriétés sont des entités universelles distinctes sans devoir admettre pour autant qu'elles sont des entités particulières distinctes. Pourquoi devraient-elles absolument être des *entités* distinctes ?

Bref, on ne peut retenir, au bout de la ligne, aucun argument qui appuie de façon spécifique et suffisante la doctrine du particularisme des qualités. Cela ne signifie pas qu'elle soit fausse, mais nous n'avons encore trouvé aucune bonne raison de l'adopter.

3. Les arguments contre Stout

En avons-nous pour la rejeter ? Je considérerai brièvement trois arguments intéressants qui ont été avancés pour réfuter le particularisme des qualités. Les deux premiers se trouvent déjà chez Moore. J'emprunte le dernier à Armstrong (1978).

3.1. Dans sa version la plus dénudée, la première objection se contente tout simplement de recourir à l'évidence : « *quite certainly*, dit Moore, *many characters of concrete things are not particular* »¹⁹. Deux choses concrètes distinctes ont très souvent des *propriétés communes*, comme d'être toutes les deux rondes. Il est donc parfaitement évident qu'il existe des propriétés communes.

Non sans raison, Stout voit là une pétition de principe :

M. Moore n'est pas d'accord, écrit-il. Et puisque c'est M. Moore qui n'est pas d'accord, j'attache de l'importance à son désaccord. Mais il n'a en réalité rien fait d'autre que de signaler qu'il n'était pas d'accord. (Stout, 1923, 120 ; ma traduction).

18. *Ibid.*, p. 118.

19. MOORE (1962), p. 30.

L'argument de Moore, cependant, peut être réinterprété comme un appel au langage ordinaire. Nous disons tout naturellement que deux boules de billard ont la *même* forme, que cette voiture est de la *même* couleur que cette autre, et ainsi de suite. Et donc nous reconnaissons déjà, comme locuteurs du langage ordinaire, l'existence des propriétés communes. Ainsi considéré, c'est un argument qui porte ; mais il ne fournit qu'une simple *présomption*. Le langage ordinaire, il est vrai, admet bel et bien les propriétés communes, mais il n'est pas lui-même au-dessus de tout soupçon. Le résultat de l'argument serait ainsi de renvoyer le fardeau de la preuve du côté du particularisme des qualités, ce qui en pareille matière est loin d'être négligeable. Néanmoins, il ne le réfuterait pas de manière décisive.

La réponse de Stout est double. D'une part, il essaie de montrer que le langage ordinaire ne lui est pas si hostile²⁰. Après tout, nous disons bien que la couleur de cette pièce de tissu est *exactement semblable* à celle de cette autre, ce qui suggère fortement, selon Stout, que les deux couleurs sont des entités numériquement distinctes ; sans quoi, il serait inapproprié de parler de *similitude* entre elles. Cette réponse est incorrecte. La similitude n'est pas en général considérée comme une relation irreflexive et il ne suit nullement de « x ressemble à y » que x soit distinct de y. En tout cas, le locuteur ordinaire qui affirme que la couleur de cette pièce est exactement semblable à celle de cette autre n'admettrait sans doute pas facilement qu'il y ait *donc* là deux couleurs distinctes ! Au contraire, insisterait-il, je veux justement dire que les deux pièces sont exactement de la *même* couleur. La présomption du langage ordinaire demeure bel et bien du côté des propriétés communes.

L'autre réponse de Stout est que ces façons ordinaires de parler qu'on invoque contre lui peuvent être vues comme des *abréviations* commodes qu'il ne faut pas trop prendre à la lettre²¹. Le phénomène est courant, observe-t-il, lorsqu'il s'agit d'identité. Ainsi nous disons facilement qu'un même événement se répète plusieurs fois ou que les mêmes causes engendrent les mêmes effets alors que nous savons très bien qu'à strictement

20. STOUT (1936), p. 10.

21. *Ibid.*, p. 4.

parler chaque événement, chaque cause, chaque effet est unique. Nous allégeons seulement notre discours en utilisant « même » un peu à toutes les sauces, là où un langage tout à fait précis requerrait une pléiade de relations d'équivalence plus complexes, comme la similitude, l'appartenance à une même classe, etc. C'est ainsi que nous parlons du *même* autobus pour des véhicules distincts mais fonctionnellement équivalents ; ou de la *même* heure — par exemple dans l'expression « demain, à la même heure » — pour deux moments du temps que nous savons très bien différencier l'un de l'autre. Pourquoi n'en irait-il pas ainsi des expressions comme « la même couleur » ou « la même forme » ?

Cette réponse ne montre qu'une chose, c'est qu'on peut, lorsqu'on a de bonnes raisons de le faire, renoncer aux identités suggérées par les usages ordinaires du mot « même ». Mais elle ne fournit, notons-le, aucune raison spécifique de renoncer à l'identité des propriétés communes. La réponse de Stout peut bien ébranler celui qui croit devoir toujours prendre le langage ordinaire au pied de la lettre, mais elle ne suffit pas à conjurer tout à fait la présomption originale. Si l'argument du langage ordinaire ne réfute pas le particularisme des qualités, son résultat net, cependant, est de lui renvoyer le fardeau de la preuve, ce qui n'est pas rien.

3.2. Voici une deuxième objection également due à Moore. Si la rondeur de l'objet A était réellement distincte de la rondeur de l'objet B, on ne comprendrait pas qu'on puisse dire de manière univoque que A est rond et que B est rond. Il faudrait que le sens du mot « rond » varie d'un cas à l'autre, puisqu'il renverrait chaque fois à une rondeur différente ²².

Je trouve la réponse de Stout parfaitement convaincante ²³. Le particularisme des qualités n'entraîne aucunement l'équivocité d'une expression prédicative comme « est rond ». Dans son interprétation par exemple, dire que A est rond, c'est dire que A appartient à la classe des objets qui ont une rondeur particulière, et dire que B est rond, c'est dire exactement la même chose à

22. MOORE (1962), pp. 20-21.

23. STOUT (1923), pp. 118-119.

propos de B. Il n'y a là aucune équivocité. L'argument de Moore échoue ici complètement, victime d'une conception Fido-Fido du langage, selon laquelle à chaque expression linguistique doit correspondre dans la réalité une entité *et une seule*.

3.3 Armstrong (1978) avance contre Stout deux objections de son cru, mais comme il admet lui-même que la première n'est pas très décisive²⁴ et que je ne lui vois, pour ma part, guère de force, je me contenterai de discuter ici la seconde, qui nous est, celle-là, présentée comme déterminante²⁵. Le particularisme des qualités, prétend-elle, n'arrive pas à éliminer les propriétés universelles, il ne réussit au mieux qu'à les reculer au niveau des propriétés de propriétés. Supposons en effet que la blancheur d'un objet singulier soit elle-même une entité singulière. Cette entité aurait à son tour certaines propriétés, elle serait par exemple une couleur, elle aurait une certaine teinte, et ainsi de suite. Si ces propriétés de la blancheur singulière de tel objet singulier étaient elles-mêmes des entités singulières distinctes, elles devraient notamment être distinctes de la blancheur en question, laquelle ne serait donc en elle-même que pure particularité (*bare particular*). Considérées strictement en elles-mêmes, les propriétés de premier ordre seraient de la sorte indiscernables les unes des autres, puisque toute propriété par laquelle l'une d'elles pourrait se distinguer des autres ne serait jamais elle-même qu'une *autre* singularité, extrinsèque donc par rapport à la propriété originale. Il faut donc, poursuit l'argument, que les propriétés de propriétés soient des universaux et non des particuliers. Et il n'en faut pas plus ! Le réaliste trouve là tous les universaux dont il puisse rêver. La propriété d'être le jaune de ce citron, par exemple, serait un universel, puisque c'est une propriété de propriété. « À ce point, conclut Armstrong, je pense que la conception particulariste des propriétés et des relations doit être définitivement et complètement abandonnée »²⁶.

L'objection, cependant, n'est pas si dévastatrice. Stout avait prévu le coup. Il soutient explicitement qu'à la différence des choses concrètes, les propriétés et les relations n'appartiennent

24. ARMSTRONG (1978), p. 86.

25. *Ibid.*, pp. 86-87.

26. *Ibid.*, p. 87 (ma traduction).

pas à des classes ou à des sortes parce qu'elles *ont* elles-mêmes des propriétés, mais plutôt parce qu'elles *sont* des propriétés ou des relations²⁷. Les propriétés singulières de premier ordre sont, à ses yeux, des atomes ontologiques : chacune se distingue de chaque autre *par elle-même* et non par le biais de ses propres propriétés. La contre-attaque est efficace. Toute ontologie doit finir par admettre des entités qui sont distinctes des autres par ce qu'elles *sont* plutôt que par le biais d'autres choses. Qu'Armstrong veuille à tout prix que les propriétés de premier ordre ne se différencient ontologiquement les unes des autres que par des propriétés de second ordre montre simplement qu'il refuse d'emblée aux propriétés de premier ordre le statut d'entités primitives. Son argument repose donc sur une pétition de principe.

4. Épilogue carnapien

Le bilan de la discussion paraît assez mince. Nous n'avons pas trouvé chez Stout de bon argument qui soit spécifiquement en faveur du particularisme des qualités et nous n'avons pas trouvé chez ses adversaires d'objection décisive pour le réfuter. Tout ce qui reste, c'est une raison *prima facie* de ne pas adopter le particularisme des qualités : le langage ordinaire nous pousse dans l'autre sens et rien, apparemment, ne vient faire contrepoids. Le fardeau de la preuve est donc du côté du particularisme des qualités et le défi n'est pas adéquatement relevé par Stout.

Faut-il en rester là ? Peut-être pouvons-nous jeter un éclairage nouveau sur l'ensemble de la question en la considérant d'un œil carnapien. Carnap (1937) soutient que très souvent les thèses philosophiques du genre de celles que nous scrutons ici gagneraient à être interprétées comme des recommandations, des « *proposals* », pour l'adoption de certains langages ou de certaines façons de parler :

Tout débat, écrit-il, sur la vérité ou la fausseté d'une telle thèse est complètement inapproprié, une pure bataille de mots ; nous pouvons au mieux discuter l'utilité de la suggestion ou en examiner les conséquences. (Carnap, 1937, 299-300 ; ma traduction).

27. STOUT (1923), p. 116.

Et Stout ne se dit-il pas lui-même porté à croire que la différence entre Moore et lui pourrait bien être au fond « une différence de langage »²⁸ ? Reconstitue dans cette veine, le particularisme des qualités deviendrait une recommandation pour l'adoption à *des fins théoriques*²⁹ d'un langage dans lequel les termes abstraits de propriétés ou de relations comme « blancheur », « rondeur » ou « paternité » seraient des termes généraux plutôt que des noms propres. On y utiliserait plus volontiers le pluriel : « les blancs », « les ronds », « les paternités ». On dirait « les ronds sont des formes » au lieu de « la rondeur est une forme » ; ou encore « ces deux balles ont des formes de la même sorte » plutôt que « ces deux balles ont la même forme ».

Cette suggestion semble praticable. Les critiques adressées à Stout ne montrent qu'une chose, c'est que le langage qu'il propose n'est pas celui que nous parlons ordinairement. Mais elles n'y décèlent aucune véritable incohérence logique. La question, dès lors, serait de savoir ce qu'on gagnerait à l'adoption d'un tel idiome stoutien. Notre discussion suggère qu'aucun avantage n'a été mis en lumière par les arguments de Stout lui-même. Si on accepte la transposition carnapienne, la façon de poursuivre le débat serait sans doute de construire un langage stoutien en modèle réduit et d'en comparer les capacités expressives avec celles de certains modèles réduits correspondants de langages réalistes d'une part (où une expression comme « la blancheur » fonctionne comme un nom propre) et de langages nominalistes radicaux d'autre part (où ni les noms de classe ou de sorte, ni les noms de propriété ne sont des noms propres). Une telle confrontation requerrait, à n'en pas douter, un appareil d'analyse sémantique beaucoup plus sophistiqué que celui dont disposait Stout.

*Département de philosophie,
Université du Québec à Trois-Rivières.*

28. STOUT (1936), p. 15.

29. Cf. STOUT (1936), p. 4 : « ... even when we have made the analysis, it would be intolerably cumbersome to substitute this for the less exact language of daily life ».

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ACKRILL, J.L. (1963), *Aristotle's Categories and De Interpretatione* (traductions anglaises annotées), Oxford, Clarendon Press.
- ALLEN, R.E. (1969), « Individual properties in Aristotle's Categories », *Phronesis*, 14, pp. 31–39.
- ANSCOMBE, G.E.M. et GEACH, P.T. (1967), *Three Philosophers*, Oxford, Basil Blackwell.
- ARMSTRONG, D.M. (1978), *Nominalism and Realism* (= *Universals and Scientific Realism*, vol. I), Cambridge, Cambridge University Press.
- CAMPBELL, K. (1981), « The metaphysics of abstract particulars », in *Midwest Studies in Philosophy VI: The Foundations of Analytic Philosophy*, sous la dir. de P.A. French et als., Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 477–488.
- CARNAP, Rudolf (1937), *The Logical Syntax of Language* (trad. angl. par A. Smeaton), Londres, Routledge and Kegan Paul (1^{re} éd. allemande : 1934).
- COCCHIARELLA, N.B. (1972), « Properties as individuals in formal ontology », *Noûs*, 6, pp. 165–187.
- GOODMAN, N. (1977), *The Structure of Appearance*, Dordrecht, Reidel (1^{re} éd. : Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951).
- KNIGHT, H. (1936), « Stout on universals », *Mind*, 177, pp. 45–60.
- KRIPKE, S. (1971), « Identity and necessity », in *Identity and Individuation*, sous la dir. de M.K. Munitz, New York, New York University, pp. 135–164 (repris in *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, sous la dir. de S.P. Schwartz, Ithaca, Cornell University Press, 1977, pp. 66–101).
- KRIPKE, S. (1980), *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, (1^{re} éd. in *Semantics of Natural Language*, sous la dir. de D. Davidson et G. Harman, Dordrecht, Reidel, 1972, pp. 253–355 ; tr. franç. par P. Jacob et F. Recanati : *La logique des noms propres*, Paris, Minuit, 1982).
- LEVINSON, J. (1980), « The particularisation of attributes », *Australasian Journal of Philosophy*, 58, pp. 102–115.
- LOUX, M.J. (1983), « Recent work in ontology », in *Recent Work in Philosophy*, sous la dir. de K.G. Lucey et T.R. Machan, Totowa, N.J., Rowman and Allanheld, p. 3–38.
- MACE, C.A. (1967), « Stout, George Frederick », in *The Encyclopedia of Philosophy*, sous la dir. de P. Edwards, New York, Macmillan, vol. 8, pp. 22–24.
- MATTHEWS, G.B. et COHEN, S.M. (1967–68), « The One and the Many », *The Review of Metaphysics*, 21, pp. 630–655.

- MOORE, G.E. (1962), « Are the characteristics of particular things universal or particular ? », in *Philosophical Papers* (recueil d'articles de G.E. Moore), New York, Macmillan, pp. 17-31 (1^{re} éd. du recueil : 1959 ; public. orig. de l'article : *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 3, 1923).
- OCCAM, Guillaume d' (1957), *Philosophical writings*, édition d'extraits en latin avec tr. angl. par P. Boehner, Edinburgh, Nelson.
- (1967-86), *Opera Philosophica et Theologica*, 16 vols. répartis en deux séries : *Opera Philosophica* (6 vols.) et *Opera Theologica* (10 vols.), St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute.
- (1969), *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*, trad. angl. avec introd., notes et appendices par M.M. Adams et N. Kretzmann, New York, Appleton-Century-Crofts (2^e éd. avec nouvelle introd. par M.M. Adams : Indianapolis, Hackett, 1983).
- (1973-74), « William of Ockham's Commentary on Porphyry », tr. angl. par E.H.W. Klüge, *Franciscan Studies*, 33, pp. 71-254, et 34, pp. 306-382.
- (1974), *Ockham's Theory of Terms. Part I of the Summa Logicae*, introd. et tr. angl. par M.J. Loux, Notre-Dame, University of Notre Dame Press.
- (1980), *Ockham's Theory of Propositions. Part II of the Summa Logicae*, introd. par A.J. Freddoso et tr. angl. par A.J. Freddoso et H. Schuurman, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- OWEN, G.E.L. (1965), « Inherence », *Phronesis*, 10, pp. 97-105.
- PANACCIO, C. (1972), « Guillaume d'Occam : logique et lecture », *Critère*, 6-7, pp. 95-110.
- (1973), « La métaphysique et les noms », in *Culture et langage*, sous la dir. de J.P. Brodeur et G. Leroux, Montréal, H.M.H., pp. 249-281.
- (1974), « Langage ordinaire et langage abstrait chez Guillaume d'Occam », *Philosophiques*, 1, pp. 37-60.
- (1980), « Occam et les démonstratifs », *Historiographia Linguistica*, 7, pp. 189-200.
- (1981), « Le commentaire de Guillaume d'Occam sur le livre des prédicables de Porphyre, introduction par Louis Valcke, traduction française par Roland Galibois », étude critique, *Dialogue*, 20, pp. 318-334.
- (1983), « Guillaume d'Occam : signification et supposition », in *Archéologie du signe*, sous la dir. de Y. Brind'Amour et E. Vance, Toronto, Institut Pontifical d'Études Médiévales, pp. 265-286.
- (1984), « Pour une théorie occamiste des conditions de vérité », in *Matériaux pour une histoire des théories linguistiques*, sous la dir. de S. Aurox et als., Lille, Université de Lille III, pp. 211-216.
- (1985), « Der Nominalismus Ockhams und der zeitgenössische Nominalismus », trad. du franç. par L. Kaczmarek, in *Rekonstruktion und*

Interpretation, sous la dir. de K.D. Dutz et L. Kaczmarek, Tübingen, Narr, pp. 1-22.

RUSSELL, B. (1956), *Logic and Knowledge*, éd. par R.C. Marsh, Londres, George Allen and Unwin.

——— (1961), *Histoire de mes idées philosophiques*, tr. franç. par G. Auclair, Paris, Gallimard (*My Philosophical Development*, Londres, George Allen and Unwin, 1959).

——— (1968), *Autobiographie 1872-1914*. Tr. franç. par M. Berveiller, Paris, Stock. (*Autobiography*, vol. 1, Londres, George Allen and Unwin, 1967).

STOUT, G.F. (1923), « Are the characteristics of particular things universal or particular ? », *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 3, pp. 114-122.

——— (1936), « Universals again », *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 15, pp. 1-15.

——— (1966), « The nature of universals and propositions », in *Studies in Philosophy*, sous la dir. de J.N. Findlay, Oxford, Oxford University Press (public. orig. de l'article : *Proceedings of the British Academy*, 10, 1921).

WILLIAMS, D.C. (1953), « On the elements of Being », *The Review of Metaphysics*, 7, pp. 3-18 et 171-192 (repris in *Principles of Empirical Realism*, Springfield, Ill., Charles C. Thomas, 1966).

WOLTERSTORFF, N. (1970), *On Universals*, Chicago, Chicago University Press.

La critique des anthropologies et le *Discours sur l'inégalité* de J.J. Rousseau

Vinh-De Nguyen

Volume 13, numéro 2, automne 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203319ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203319ar>

[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

Nguyen, V.-D. (1986). La critique des anthropologies et le *Discours sur l'inégalité* de J.J. Rousseau. *Philosophiques*, 13 (2), 253–266.
<https://doi.org/10.7202/203319ar>

Résumé de l'article

Cette étude se veut le commentaire de la proposition qui ouvre la Préface du *Discours sur l'Inégalité* de Rousseau : « La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme. »

Elle tente d'expliquer, du point de vue de Rousseau, le retard de la connaissance anthropologique par rapport aux autres branches du savoir, en analysant la critique faite par ce dernier à l'endroit des anthropologies marquantes de l'époque : celles du Christianisme, de Thomas Hobbes et de Buffon.

L'analyse laisse entrevoir que la Bonté naturelle et la Liberté constituent le double principe fondamental de la conception rousseauiste de l'homme, montrant du même coup que le *Discours sur l'Inégalité*, en tant que discours anthropologique, est une tentative de démonstration de ce principe.

LA CRITIQUE DES ANTHROPOLOGIES ET LE *DISCOURS SUR L'INÉGALITÉ* DE J.J. ROUSSEAU

par Vinh-De Nguyen

RÉSUMÉ Cette étude se veut le commentaire de la proposition qui ouvre la Préface du *Discours sur l'Inégalité* de Rousseau : « La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme. »

Elle tente d'expliquer, du point de vue de Rousseau, le retard de la connaissance anthropologique par rapport aux autres branches du savoir, en analysant la critique faite par ce dernier à l'endroit des anthropologies marquantes de l'époque : celles du Christianisme, de Thomas Hobbes et de Buffon.

L'analyse laisse entrevoir que la Bonté naturelle et la Liberté constituent le double principe fondamental de la conception rousseauiste de l'homme, montrant du même coup que le *Discours sur l'Inégalité*, en tant que discours anthropologique, est une tentative de démonstration de ce principe.

ABSTRACT. This article puts forward a commentary on the opening statement of the preface of Rousseau's *Discourse on Inequality*: « The most useful and the least advanced of all human knowledge seems to me to be that of man. »

It attempts to account for the blame laid by Rousseau on the conceptions of man of his time, by analyzing his criticisms which are meant for the prominent anthropologies of Christianity, Hobbes and Buffon.

The analysis reaches the following conclusion: The *Discourse on Inequality* is an attempt to vindicate what constitute the fundamental principles of Rousseau's anthropology, viz. natural Goodness and Freedom.

Après avoir étudié l'homme toute ma vie, j'avais cru connaître les hommes ; je m'étais trompé. Je ne parvins jamais à en connaître un seul.¹

1. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, Pléiade, I, p. 782.

Bien avant de connaître cette déception à l'égard des hommes, — déception dont il fait part à ses lecteurs dans les *Dialogues* —, Rousseau a déjà éprouvé le même sentiment à l'égard de toute l'anthropologie de l'époque : « La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme », écrit-il dans la préface du *Discours sur l'Inégalité*².

Comment s'explique ce retard de l'anthropologie par rapport aux autres branches du savoir ? Quels reproches adresse Rousseau aux conceptions anthropologiques de l'époque ?

Notre étude ne prétend pas retrouver toutes les conceptions de l'homme auxquelles s'est opposé l'auteur de l'*Émile*. Elle tente de suivre ce dernier dans sa critique des anthropologies qui ont le plus longuement retenu son attention. Il s'agit des anthropologies religieuses du Christianisme, philosophique de Hobbes et « scientifique » de Buffon.

CRITIQUE DE L'ANTHROPOLOGIE CHRÉTIENNE

Qu'elle soit calvinienne ou augustinienne³, l'anthropologie chrétienne affirme que le mal sous toutes ses formes provient de la nature humaine et que cette nature est foncièrement mauvaise du fait du péché originel.

Dans ses diverses œuvres, à commencer par le *Mémoire à M. de Mably* jusqu'aux *Lettres écrites de la Montagne*, en passant par la *Lettre à Beaumont*, Rousseau n'a cessé de combattre cette doctrine du péché originel.

Il commence par déclarer que celle-ci manque de tout fondement scripturaire. Il n'est pas du tout certain que ce dogme soit l'enseignement de l'Évangile : « Il s'en faut bien, selon moi, que cette doctrine du péché originel, sujette à des difficultés si terribles, ne soit contenue dans l'Écriture ni si clairement ni si

2. *Œuvres complètes*, Pléiade, III, p. 122 ; « Ce qui nous est précisément le moins connu est ce qu'il nous importe le plus de connaître, savoir l'homme. » (*O.C.*, Pléiade, IV, p. 1092).

3. Pour un exposé des conceptions de Calvin, voir Jean BOISSET, *Calvin et la souveraineté de Dieu*, Paris, Seghers, 1964, p. 139 et suiv. ; sur l'anthropologie augustinienne, on peut lire Henri RONDET, « L'anthropologie religieuse de saint Augustin », dans *Essais sur la théologie de la grâce*, Paris, Beauchesne, 1964, p. 14 et suiv.

durement qu'il a plu au rhéteur Augustin et à nos théologiens de la bâtir ⁴.

Ces théologiens, ajoute Rousseau, n'ont pas vu que l'idée de péché originel contredit l'affirmation d'un Dieu bon et juste. Comment, en effet, concilier ces attributs divins avec la thèse selon laquelle Dieu crée « tant d'âmes innocentes et pures, tout exprès pour les joindre à des corps coupables, pour leur y faire contracter la corruption morale et pour les condamner toutes à l'enfer sans autre crime que cette union qui est son ouvrage. » ⁵

Il y a plus grave. Cette thèse souffre elle-même d'une contradiction interne. En effet, d'une part le péché originel est effacé par le sacrement du baptême, d'autre part le mal que l'on voit lui est imputé ; comment le péché originel peut-il être à l'origine du mal alors que l'homme baptisé en est déjà délivré ? : « Selon cette même doctrine, nous avons tous dans notre enfance recouvré l'innocence primitive ; nous sommes tous sortis du baptême aussi sains de cœur qu'Adam sortit de la main de Dieu. Nous avons, direz-vous, contracté de nouvelles souillures ; mais puisque nous avons commencé par en être délivrés, comment les avons-nous derechef contractées ? » ⁶

Même si on ne regarde pas à ces contradictions, on sera quand même forcé d'admettre que la thèse du péché originel n'est pas à l'abri de toute objection. Élaborée pour rendre compte du mal, elle laisse inexplicée la racine même du mal. En rendant le péché d'Adam responsable de la corruption de la nature humaine avec toutes ses conséquences, elle admet que ce péché est dû à une autre cause. Mais, demande Rousseau, pourquoi n'explique-t-on pas tout le mal par cette même cause ? Si on l'avait fait, on aurait pu faire l'économie de cette doctrine du péché originel : « Le péché originel explique tout excepté son principe et c'est ce principe qu'il s'agit d'expliquer. » ⁷ Cette critique laisse entrevoir que pour Rousseau, le mal est l'œuvre de la liberté humaine, car comment expliquer la faute du premier homme dans son état originel autrement que par un libre choix ?

4. *O.C.*, Pléiade, IV, p. 937.

5. *Id.*, p. 938.

6. *Ibid.*

7. *O.C.*, Pléiade, IV, p. 939.

Rousseau ne s'est pas contenté de montrer ce qu'il y a de fragile et d'incohérent dans la doctrine du péché originel. Dans un fragment inédit, on le voit pousser plus loin sa critique en donnant du péché originel une autre interprétation : de ce péché il résulterait plutôt un ennoblissement pour l'homme et non une déchéance. « Au lieu d'avilir sa nature, écrit Rousseau, il semble selon moi que le péché d'Adam l'ait ennobli en développant son esprit et le rendant capable de raison⁸. »

Cette interprétation met en évidence ce à quoi tend toute la critique de Rousseau : la nature originelle de l'homme n'est point mauvaise et n'est donc en rien responsable du mal que les hommes subissent et se font entre eux.

Mais cette thèse de la bonté naturelle de l'homme n'est pas assurée par le seul fait de la fragilité de la doctrine du péché originel. Peut-elle se maintenir face à l'anthropologie de Hobbes ?

CRITIQUE DE LA CONCEPTION HOBBSÉSIENNE DE L'HOMME

On le sait, pour le philosophe de Malmesbury, l'homme est méchant et égoïste. « Il est également vrai, écrit Hobbes dans son Épître dédicatoire du *De Cive*, et qu'un homme est un dieu à un autre homme, et qu'un homme est aussi un loup à un autre homme⁹. » Mais cette méchanceté n'est pas aussi naturelle que l'égoïsme puisque Hobbes considère que « les affections de l'âme qui viennent de la nature animale, ne sont point mauvaises en elles-mêmes¹⁰. » La méchanceté se définit en fonction des devoirs que l'homme a à faire et par l'absence de la raison qui les lui fait connaître : « La méchanceté n'est autre chose que le défaut de raison en un âge auquel elle a accoutumé de venir aux hommes, par un instinct de la nature, qui doit être alors cultivée par la discipline, et qui se trouve déjà assez instruite par l'expérience des dangers et des infortunes passées¹¹. » Dans cette perspective,

8. Rousseau cité par Bernard GAGNEBIN, « J.J. Rousseau : sur le péché d'Adam et le salut universel. Fragment inédit. » in *Dix-huitième siècle*, n° 3, 1971, p. 42.

9. HOBBS, *Le Citoyen*, trad. franç. par Samuel SORBIÈRE, Introd. et notes par Simone GOYARD-FABRE, Paris, Flammarion, 1982, p. 83.

10. *Id.*, p. 73.

11. HOBBS, *op. cit.*, p. 73.

l'enfant, étant privé de l'usage de la raison, ne peut être jugé méchant quoique ses actions puissent aller contre ses devoirs. Ces mêmes actions, venant d'un adulte, dénonceraient la méchanceté de leur auteur : il agit comme s'il n'avait pas de raison ; il est une espèce d'« enfant robuste », il est « l'homme qui a l'âme d'un enfant ¹². »

Ainsi, pour Hobbes, la méchanceté n'est pas originelle. Ce qui est originel, c'est un ensemble de dispositions qui facilitent son apparition : « Si ce n'est... que l'on veuille dire, que la nature a produit les hommes méchants, parce qu'elle ne leur a pas donné en les mettant au monde les disciplines, ni l'usage de la raison, il faut avouer qu'ils peuvent avoir reçu d'elle le désir, la crainte, la colère, et les autres passions de l'âme sensitive, sans qu'il faille l'accuser d'être cause de leur méchanceté ¹³. »

Parmi ces dispositions, l'égoïsme est la plus fondamentale. L'homme naturel de Hobbes est foncièrement égoïste. Ce qu'il recherche d'abord et avant tout, c'est son bien-être ; ce qu'il a en vue dans ses actions, c'est toujours son profit ou sa « fierté ». Hobbes a tant mis l'accent sur ce trait de la nature humaine qu'on l'a appelé le philosophe de l'égoïsme ¹⁴.

L'auteur du *Léviathan* n'est certainement pas le premier ni le seul à professer cette thèse de l'égoïsme naturel. Il nous faut cependant reconnaître que chez Hobbes, contrairement en cela aux autres penseurs, cette thèse a un caractère radical : l'homme n'a en lui-même aucun instinct qui le porte spontanément vers ses semblables. La thèse hobbésienne de l'égoïsme exclut absolument celle de la sociabilité naturelle. À ceux qui invoquent le fait de la société et de ses institutions qui paraît contredire une telle affirmation, Hobbes répondra que, plus on étudie les « affaires humaines », plus on est convaincu que « toutes les sociétés sont bâties sur le fondement de la gloire et des commodités de la vie ; et qu'ainsi elles sont contractées par l'amour-propre plutôt que par une forte inclination que nous ayons pour nos

12. *Id.*

13. *Id.*

14. Sur ce point, voir Jim MacADAM, « Rousseau's criticism of Hobbesian Egoism » in *Études Rousseau Trent*, éditées par J. MacADAM, Michel NEUMANN et Guy LAFRANCE, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1980, p. 121.

semblables ¹⁵. » La proposition aristotélicienne « l'homme est un animal politique », longtemps considérée comme un axiome intangible, n'est aux yeux de Hobbes qu'une grossière erreur due à « une trop légère contemplation de la nature humaine ¹⁶. »

À cette anthropologie de nature philosophique, Rousseau a fait plusieurs critiques relevant de différents ordres.

Tout d'abord, une critique d'ordre *méthodologique* : Hobbes n'a pas vu que l'on ne comprend les faits humains qu'en les étudiant selon la perspective historique. L'esprit de cette méthode — applicable à toute recherche dans les sciences sociales — est affirmé dans le texte suivant du *Second Discours* : « C'est dans [la] lente succession des choses qu'il [le lecteur] verra la solution d'une infinité de problèmes de morale et de politique que les philosophes ne peuvent résoudre. Il sentira que le Genre-humain d'un âge n'étant pas le Genre-humain d'un autre âge, la raison pourquoi Diogène ne trouvait point d'homme, c'est qu'il cherchait parmi ses contemporains l'homme d'un temps qui n'était plus ¹⁷. »

L'ignorance de cette dimension historique des choses humaines liée à la « méthode analytique » de Hobbes, a facilité la confusion, chez ce dernier, de la psychologie de l'homme naturel et de celle de l'homme social : « Un philosophe superficiel observe des âmes cent fois repétrées et fermentées dans le levain de la société et croit avoir observé l'homme. Mais pour le bien connaître, il faut savoir démêler la gradation naturelle de ces sentiments et ce n'est point chez les habitants d'une grande ville qu'il faut chercher le premier trait de la nature dans l'empreinte du cœur humain ¹⁸. »

De cette erreur d'ordre méthodologique découle l'erreur *psychologique*, qui consiste à attribuer à l'homme naturel les sentiments, les passions et les comportements propres à l'homme social. Hobbes, dit Rousseau, a « fait entrer mal à propos dans le soin de la conservation de l'homme sauvage, le besoin de satisfaire une multitude de passions qui sont l'ouvrage de la société, et qui ont rendu les lois nécessaires ¹⁹. » De là vient

15. HOBBS, *Le citoyen*, p. 92.

16. *Ibid.*, p. 90.

17. *Œuvres complètes*, Pléiade, III, p. 192.

18. *Ibid.*, p. 612.

19. *Ibid.*, p. 153.

l'accent mis sur la volonté de nuire et la méchanceté des hommes naturels.

Rousseau a renforcé sa critique en montrant que les éléments par lesquels Hobbes définit la méchanceté, à savoir la force et l'absence de raison, ne font nullement naître des comportements méchants. En effet, dire que la méchanceté « n'est autre chose que le défaut de raison », c'est implicitement reconnaître que le développement de la raison est la condition de la moralité, que la connaissance des règles et des vices empêche l'homme de mal faire : ce n'est point là une thèse qui puisse tenir devant l'auteur du *Discours sur les sciences et les arts*, pour qui le luxe, la dissolution des mœurs et l'esclavage sont « de tout temps le châtement des efforts orgueilleux que nous avons faits pour sortir de l'heureuse ignorance où la sagesse éternelle nous avait placés ».

De plus, la méchanceté ne peut être le fait d'un homme fort, car « celui qui pourrait tout ne ferait jamais de mal²⁰. » Dieu n'est-il pas à la fois l'Être tout-puissant et infiniment bon ?²¹

La psychologie de Hobbes pêche encore par un autre vice : Hobbes ignore la réalité et le rôle de la pitié. La thèse d'un égoïsme radical et absolu n'a sans doute pas permis à Hobbes de reconnaître à l'homme naturel nulle conscience ouverte sur autrui. Rousseau déclare une telle vue inadmissible puisqu'elle ne s'accorde pas avec l'expérience, qui montre les multiples manifestations de la pitié :

Sans parler de la tendresse des mères pour leurs petits, et des périls qu'elles bravent pour les en garantir, on observe tous les jours la répugnance qu'ont les chevaux à fouler aux pieds un corps vivant ; un animal ne passe point sans inquiétude auprès d'un animal mort de son espèce : il y en a même qui leur donnent une sorte de sépulture ; et les tristes mugissements du bétail entrant dans une boucherie annoncent l'impression qu'il reçoit de l'horrible spectacle qui le frappe.²²

Rousseau ne craint pas de présenter ces comportements animaux comme signes de la pitié parce que celle-ci est pour lui

20. *Œuvres complètes*, Pléiade, IV, p. 288.

21. « De tous les attributs de la divinité toute-puissante, la bonté est celui sans lequel on la peut le moins concevoir. » (*id.*).

22. O.C., III, p. 154. Voir remarques de Roger D. MASTERS sur ce texte dans son ouvrage, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, New Jersey, 1968, p. 140.

une qualité fondamentale de l'être sensible²³. Il admet avec Hobbes que l'amour de soi est une tendance fondamentale de l'être humain, mais, à l'encontre de ce dernier, précise que cet amour ne s'exerce pas de façon brutale et aveugle, tempéré qu'il est par une « répugnance innée à voir souffrir son semblable ». Ce qui, aux yeux de Rousseau, correspond à la description hobbesienne de l'égoïsme, c'est plutôt l'amour-propre, « sentiment factice et né dans la société qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur²⁴. »

Dans la supposition d'un état anté-juridique, anomique que se donne Hobbes, la logique de la thèse de l'égoïsme mène inmanquablement à l'affirmation de l'état de guerre comme étant naturel aux hommes, et par conséquent à celle de la paix comme bien fondamental. Ce que recherchent les hommes, par nature a-sociaux, en s'associant entre eux, c'est d'abord et avant tout, la sécurité. Celle-ci n'est possible que quand les hommes conviennent entre eux « de céder de leurs prétentions et de leurs droits sur toutes choses »²⁵ au profit du Souverain, qui ne doit satisfaire qu'à une seule exigence : réussir dans son entreprise. Il faut que, par son action, « chacun soit tellement à couvert de la violence des autres, qu'il puisse en repos et sans être en crainte perpétuelle, lorsqu'il ne fera tort à personne²⁶. » Ce n'est qu'à cette condition que le pacte générateur de la société civile garde sa signification.

Aux yeux de Rousseau, cette conception hobbesienne sur la fin du Pouvoir politique implique une thèse anthropologique inacceptable : l'homme désire moins la liberté que la sécurité puisqu'il se soumettrait volontiers au Souverain si celui-ci le protégeait. Comparant cet état de sécurité et de soumission des hommes civils à celui des Grecs enfermés dans l'ancre du Cyclope (cette comparaison est injuste puisque la sécurité des prisonniers du Cyclope n'est qu'apparente) Rousseau reproche à Hobbes de n'avoir pas vu que la renonciation à la liberté est en même temps

23. Voir *O.C.*, III, p. 126.

24. *Ibid.*, p. 219.

25. HOBBS, *Le citoyen*, p. 74.

26. *Ibid.*, p. 150.

une renonciation à la nature d'homme, sans qu'il y ait nulle compensation appréciable²⁷.

En résumé, face à la vision hobbesienne de l'homme, Rousseau oppose une négation : l'homme n'est pas naturellement méchant, et une affirmation : l'homme n'est homme que dans l'indépendance.

Ces assertions demeurent-elles valables face à une approche « scientifique » de la nature humaine ?

CRITIQUE DE LA CONCEPTION NATURALISTE DE BUFFON

On le sait, Buffon est le premier à tenter une telle approche dans l'étude de l'homme. L'œuvre d'histoire naturelle de ce naturaliste marque un nouveau tournant dans l'histoire de la pensée anthropologique. Concluant son chapitre sur l'« histoire naturelle dans la culture des Lumières », Georges GUSDORF énonce ce jugement : « Depuis le siècle des Lumières, l'histoire naturelle est pour l'homme un miroir, sur lequel il se penche pour y retrouver, *per speculum in aenigmate*, les étymologies de la condition humaine. L'homme qui, naguère, découvrit dans la seule Écriture sainte les secrets de sa destinée, la recherche désormais dans l'étude du grand livre de la nature. L'anthropologie cesse d'être un chapitre de la théologie pour devenir une science de la nature²⁸. » Il faudrait ajouter qu'avec Buffon, l'anthropologie a cessé d'être un chapitre de la pure philosophie. L'auteur de l'*Histoire naturelle* s'est toujours efforcé de se maintenir sur le « terrain scientifique »²⁹.

Que cette volonté de faire œuvre scientifique ait conquis le respect, la confiance de Rousseau, est attesté par les témoignages

27. « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. » (*O.C.*, III, p. 356.)

28. Georges GUSDORF, *Dieu, la nature et l'homme au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1972, p. 269.

29. Sur ce qui définit la scientificité de l'entreprise anthropologique de Buffon, voir Jacques ROGER, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, Paris, A. Colin, 1971, p. 538 ; voir aussi Michèle DUCHET, « L'anthropologie de Buffon » in BUFFON, *De l'homme*, Paris, F. Maspéro, 1971, p. 9-10.

dans son œuvre et dans sa vie. C'est en pensant à Buffon qu'il écrit ces lignes : « Dès mon premier pas, je m'appuie avec confiance sur une de ces autorités respectables pour les philosophes, parce qu'elles viennent d'une raison solide et sublime qu'eux seuls savent trouver et sentir ³⁰. »

Le traité *De l'homme* de Buffon affirme l'éminente dignité de l'homme par rapport à tous les animaux. Cette affirmation repose sur des faits aisément observés par tout le monde. Il s'agit en premier lieu de la réflexion c'est-à-dire le pouvoir qu'a l'homme, même le plus stupide, de se donner « un projet raisonné, un ordre d'action et une suite de moyens » qui lui permettent de contraindre les bêtes à lui obéir. La subordination de celles-ci n'est nullement due à la force ou à l'adresse de l'homme, puisqu'on n'a jamais vu les animaux les plus forts, les plus adroits commander aux autres. Le langage est le deuxième fait qui distingue l'homme de l'animal. Buffon considère que le langage est essentiellement dû au pouvoir de réflexion : l'homme parle parce qu'il est un être pensant. La preuve, c'est que le singe ne parle pas, quoiqu'il ait la langue « aussi parfaite que celle de l'homme ». Cette absence de la pensée explique encore l'incapacité des animaux de créer et de faire des progrès. Inversement, c'est parce qu'il est doué de pensée que l'homme est perfectible ³¹.

Ces trois faits : réflexion, langage et perfectibilité démontrent incontestablement la spiritualité de l'âme humaine. Admettre cette conclusion, c'est en même temps admettre qu'il y a solution de continuité dans la chaîne des êtres et c'est retrouver, par un détour objectif, la conception traditionnelle pour laquelle « l'homme est un être raisonnable, l'animal est un être sans raison ³². »

L'approche « scientifique » ne permet pas seulement à Buffon de souligner la différence spécifique de l'homme par rapport aux

30. *O.C.*, III, p. 195 ; voir aussi Otis FELLOWS, « Buffon and Rousseau : Aspects of a Relationship » in *Publication of the Modern Language Association of America*, vol. LXXXV, 1960, June n. 3, p. 184-196 ; *Correspondance complète*, édition Ralph A. LEIGH, lettre n° 3326, le ministre J.H. Meister au pasteur J.H. Meister le 6 juin 1764, vol. XX, p. 151 ; lettre n° 3602 à Du Peyrou le 4 novembre 1764, vol. XXII, p. 5 et vol. XXXVIII, Notes de Henri Nadault de Buffon, p. 320 ; *O.C.*, IV, p. 382, note **.

31. Voir BUFFON, *ouv. cité*, p. 45.

32. BUFFON, *ouv. cité*, p. 47.

animaux, mais encore de mettre en évidence la différence de l'homme par rapport à lui-même dans le temps. Grâce à sa raison, l'homme se perfectionne : avant il était sauvage, « sujet à toutes les lois et même aux excès de la nature »³³, aujourd'hui il est civilisé et est devenu le conquérant et le maître du monde. L'optimisme rationaliste dont Daniel MORNET fait la caractéristique des « philosophes » du 18^e siècle français, trouve son fondement scientifique chez Buffon.

Ce progrès est aussi un progrès moral. Pour Buffon, ce qui différencie les hommes policés des sauvages, ce n'est pas seulement les réalisations culturelles prodigieuses, mais c'est encore la moralité. S'il en est ainsi, civiliser les peuples sauvages serait un devoir pour les peuples policés. « Rien ne fait plus d'honneur à la religion, écrit Buffon en parlant du succès des missionnaires auprès des « sauvages » du Paraguay, que d'avoir civilisé ces nations et jeté les fondements d'un empire sans autres armes que celles de la vertu³⁴. » Commentant ce texte et d'autres qui expriment l'eurocentrisme du naturaliste, Michèle DUCHET a raison d'écrire : « ... l'anthropologie de Buffon donnait un fondement philosophique à un nouveau modèle de colonisation³⁵. »

Qu'il y ait une grande influence de Buffon sur la pensée anthropologique de Rousseau est chose certaine. Dans une étude publiée en 1909 sur les sources du *Second Discours*, Jean MOREL a montré que c'est chez Buffon que Rousseau puise son information scientifique. C'est le naturaliste qui lui a suggéré l'idée de perfectibilité, la distinction du physique et du moral dans l'amour, l'idée de l'expérience du croisement dont il parle de façon allusive dans la note X de son *Discours*³⁶. Jean STAROBINSKI nous apprend que, quand Rousseau met l'accent sur l'historicité de ce qui est artificiel, corrompu chez l'homme, comme quand il parle de la difficulté à démêler l'originaire et le factice, il aura été précédé et guidé par Buffon³⁷.

33. BUFFON, cité par M. DUCHET, *art. cité*, p. 35.

34. *Ibid.*, p. 36.

35. Michèle DUCHET, *art. cité*, p. 36.

36. Sur ce point, voir Jean MOREL, « Recherches sur les sources du *Discours sur l'origine de l'Inégalité* » in *Annales de la société J.J. Rousseau*, V, 1909, pp. 119-198.

37. Jean STAROBINSKI, *J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 382.

Cependant, la confiance en l'autorité de Buffon, l'admiration portée aux recherches de celui-ci n'ont pas empêché Rousseau de rejeter certaines thèses chères au naturaliste, thèses qui portent précisément sur la nature de l'homme.

On a vu que, pour Buffon, la pensée prouve la spiritualité de l'âme. C'est la pensée — dont le fait de commander aux bêtes, la communication par la parole et le progrès dans les ouvrages sont les effets visibles — qui démontre « l'excellence de notre nature, et la distance immense que la bonté du Créateur a mise entre l'homme et la bête ³⁸. » Cette preuve n'est nullement convaincante, estime Rousseau. Adoptant la thèse du sensualisme, il ne dénie pas tout entendement à l'animal et admet que, du point de vue de l'entendement, il y a seulement une différence de quantité entre l'homme et l'animal : « Tout animal a des idées puisqu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point et l'homme ne diffère de la bête à cet égard que du plus au moins ³⁹. »

Qu'est-ce qui prouve donc la spiritualité de l'âme ?

L'analyse des réactions de l'homme comme de l'animal face aux sollicitations de la nature fournira la preuve décisive. Le comportement de l'animal est tout déterminé : il ne s'écarte pas de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire. Au contraire, l'homme « se reconnaît libre d'acquiescer ou de résister » et s'écarte souvent de la règle à son préjudice. C'est dans cette conscience de la liberté que se montre donc la spiritualité de l'âme humaine ⁴⁰.

Déniant à la raison le mérite de distinguer l'homme de l'animal, Rousseau lui dénie aussi le pouvoir de rendre l'homme meilleur. À l'instar de Buffon, il reconnaît que l'homme possède la faculté de se perfectionner. Mais alors que Buffon identifie la perfectibilité — due à la nature d'être pensant de l'homme — à la capacité de progrès à tous égards, Rousseau refuse d'y voir une manifestation de la grandeur, de la moralité, et une condition du bonheur de l'homme :

38. BUFFON, *ouv. cité*, p. 47.

39. *O.C.*, III, p. 141.

40. Voir *O.C.*, III, p. 142.

Il serait triste pour nous d'être forcés de convenir que cette faculté distinctive [la perfectibilité], et presque illimitée est la source de tous les malheurs de l'homme ; (...) que c'est elle, qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même et de la Nature.⁴¹

Face à cette critique, Buffon répondrait sans doute que la société civile avec toutes ses institutions, ouvrage de la raison, constitue à elle seule le plus grand bien qui contrebalance tout mal que peut causer la raison⁴².

Un tel éloge de la raison n'est nullement justifié aux yeux de Rousseau, car un regard « tranquille et désintéressé » porté sur la réalité sociale quotidienne ne lui montre que « la dureté des uns », « l'aveuglement des autres »⁴³. Ainsi, par ses ouvrages que sont les institutions sociales, la raison, loin de rendre les hommes meilleurs, n'a en fait que contribué à les rendre méchants et soumis à la servitude. Pour l'auteur de *l'Émile*, la perfectibilité n'est donc pas cette capacité de progrès indéfini exaltée par Buffon ainsi que par Turgot et Condorcet⁴⁴. Elle est la possibilité de se donner un mode d'existence et une nature autres que ceux que l'homme reçoit de « la Providence ». Ce mode d'existence, cette nature peuvent le rendre pleinement humain ou, au contraire, le faire retomber « plus bas que la bête même ». Cette dernière possibilité est celle qui s'est réalisée dans la vie sociale existante. Mais s'il en est ainsi, il faudrait remettre en question l'idée d'un état originel où l'homme serait barbare, pervers et dépendant. Il faudrait y voir sans doute une de ces « anciennes erreurs » à redresser, un de ces « préjugés invétérés à détruire »⁴⁵.

* * *

Les doctrines religieuses de Calvin, de Saint Augustin, la philosophie de Hobbes et l'histoire naturelle de Buffon offrent

41. *Ibid.*

42. « L'homme... n'est fort, il n'est grand, il ne commande à l'univers que parce qu'il a su se commander à lui-même, se dompter, se soumettre, et s'imposer des lois ; l'homme en un mot n'est homme que parce qu'il a su se réunir à l'homme. » ; « Cette réunion est de l'homme l'ouvrage le meilleur, c'est de sa raison l'usage le plus sage. » (BUFFON, cité par M. DUCHET, *art. cité*, p. 11-12).

43. *O.C.*, III, p. 126-127.

44. Sur ces auteurs, voir G. GUSDORF, *ouv. cité*, p. 319 ; 332.

45. *O.C.*, III, p. 160.

des images de l'homme de différents points de vue et, de ce fait, ne présentent pas les mêmes thèses, ni ne mettent en œuvre les mêmes arguments. Pourtant, à chaque fois, la critique de Rousseau tend vers l'affirmation de l'homme comme être naturellement bon et libre.

La bonté naturelle et la liberté originelle de l'homme sont des évidences aux yeux de Rousseau. C'est pour ne les avoir pas retrouvées dans les conceptions anthropologiques de l'époque qu'il déplore le retard de la connaissance de l'homme par rapport aux autres branches du savoir.

L'ignorance de ces deux principes est, au jugement de Rousseau, à l'origine de l'état « d'incertitude et d'obscurité sur la véritable définition du droit naturel »⁴⁶. C'est encore cette ignorance qu'on décèle dans le vice de méthode des « politiques » et des « philosophes » : partir de l'homme dans sa réalité actuelle pour retrouver la nature. Cette erreur n'est nulle part plus flagrante que dans la conception de ces auteurs, qui, de la patience dont font preuve les esclaves, infèrent l'existence d'un « penchant naturel à la servitude ». S'ils étaient partis de la nature de l'homme, c'est-à-dire de la nature d'un être libre, ils auraient vu que la servitude représente un asservissement et non l'objet des « dispositions naturelles de l'homme »⁴⁷. C'est aussi la même ignorance de la bonté et de la liberté originelles qui fait croire que l'inégalité socio-politique a un fondement naturel.

Mais les intuitions de Rousseau — déjà présentées dans le *Discours sur les sciences et les arts*⁴⁸ — ont besoin d'être développées et démontrées, d'autant plus qu'elles ne s'accordent nullement avec l'expérience, qui impose plutôt l'image d'une condition humaine liée à la méchanceté et à la servitude⁴⁹.

Ce sera la tâche du *Discours sur l'Inégalité* d'entreprendre cette démonstration.

Département de philosophie
Université de Moncton et d'Ottawa

46. O.C., III, p. 124.

47. O.C., III, p. 181.

48. Voir O.C., III, pp. 7 ; 22.

49. « Les hommes sont méchants ; une triste et continuelle expérience dispense de la preuve » (O.C., III, p. 202) ; « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers » (*Ibid.*, p. 351).

Critique de la théorie marxiste de l'État

Robert Tremblay

Volume 13, numéro 2, automne 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203320ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203320ar>

[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. (1986). Critique de la théorie marxiste de l'État. *Philosophiques*, 13 (2), 267–289. <https://doi.org/10.7202/203320ar>

Résumé de l'article

La théorie marxiste de l'État souffre de l'ambiguïté fondamentale de la doctrine marxiste. C'est sur la question centrale de la « période de transition » et du « dépérissement » de l'État prolétarien que cette théorie révèle les apories d'une conception économiste des superstructures. Par une étude de certains textes classiques sur la question, nous tentons de démontrer que la dérive totalitaire des états socialistes procède tant de l'incapacité de poser le problème de la bureaucratisation de l'État que de la croyance mythique en une extinction spontanée de l'État. Cette théorie reste aveugle aux conséquences d'une concentration étatique des pouvoirs qu'elle préconise néanmoins explicitement. Ainsi le marxisme en vient-il à combler la figure hégélienne d'un État représentant l'universalité.

CRITIQUE DE LA THÉORIE MARXISTE DE L'ÉTAT

par Robert Tremblay

RÉSUMÉ. La théorie marxiste de l'État souffre de l'ambiguïté fondamentale de la doctrine marxiste. C'est sur la question centrale de la « période de transition » et du « dépérissement » de l'État prolétarien que cette théorie révèle les apories d'une conception économiste des superstructures. Par une étude de certains textes classiques sur la question, nous tentons de démontrer que la dérive totalitaire des états socialistes procède tant de l'incapacité de poser le problème de la bureaucratisation de l'État que de la croyance mythique en une extinction spontanée de l'État. Cette théorie reste aveugle aux conséquences d'une concentration étatique des pouvoirs qu'elle préconise néanmoins explicitement. Ainsi le marxisme en vient-il à combler la figure hégélienne d'un État représentant l'universalité.

ABSTRACT. The Marxist theory of the State is afflicted by the fundamental ambiguity of the Marxist doctrine. It is in relation with the central question of the « transition period » and of the « withering away » of the proletarian State that this theory discloses the difficulties of an economic determinism of the superstructure. Through a study of some classical texts on this subject, we will try to demonstrate that the totalitarian drift of the Socialist States proceeds from the incapacity to set forth the problem of the bureaucratisation of the State as well as from a mythical belief in a spontaneous extinction of the State. This theory stays blind to the consequences of a concentration of powers in the State, although it advocates it explicitly. Marxism thus fulfils the Hegelian figure of a State representing universality.

« L'essence de l'État, c'est l'universel en et pour soi, l'élément rationnel de la volonté, subjectif toutefois en tant qu'il se sait et s'affirme, et un individu en sa réalité. D'une manière générale, son œuvre par rapport à l'extrême de l'individualité, c'est-à-dire la foule des individus, est double; il doit d'abord les conserver comme personnes, faire par suite du droit une réalité nécessaire, puis avancer leur bien-être auquel chacun travaille pour lui-même, mais qui a un côté

général ; il doit protéger la famille et diriger la société civile — en second lieu il doit ramener ces deux choses ainsi que toute la mentalité et toute l'activité de l'individu, qui tend à se constituer son propre centre, à la vie de la substance universelle et en ce sens faire obstacle comme puissance libre à ces sphères qui lui sont subordonnées et les conserver dans leur immanence substantielle. »

Hegel, *Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, # 257

1. LES SUPERSTRUCTURES DANS LA THÉORIE MARXISTE

Malgré un renversement tardif de l'interprétation économiste du marxisme par Engels¹, et malgré quelques déclarations de Marx lui-même², il y a assurément un noyau d'économisme indéracinable dans le marxisme, lequel ne saurait être plus explicite que dans la formule de la « détermination en dernière instance ». D'où la question des superstructures, qui prendra une grande importance, de Gramsci à Althusser³, dans le processus de renouvellement de la pensée marxiste au vingtième siècle ; mais il s'agit là de penseurs dont l'importance est toute relative face au réductionnisme brutal d'un Staline. Si l'économisme apparaît à plusieurs, marxistes ou libéraux, comme une théorie crédible des rapports sociaux, c'est que nous vivons sous l'effet de la fétichisation marchande des rapports sociaux.

Il y a chez Marx une ambivalence fondamentale entre une conception volontariste et une conception déterministe de l'histoire. S'il écrit, à propos du prolétariat : « *Son action commune, (...), est une des premières conditions de son émancipation.* »⁴ ; renchérissant ainsi sur sa conception de la lutte des classes comme « moteur de l'histoire » ; s'il rappelle dans *Le Capital*, que les catégories économiques elles-mêmes ne sont que l'expression de rapports sociaux déterminés ; on retrouvera cependant sous sa

1. F. ENGELS, (2), p. 11, 21-22 septembre 1890, lettre à Bloch. (Les chiffres entre parenthèses renvoient à la liste des ouvrages cités.)

2. Qu'on se rappelle simplement la troisième thèse sur Feuerbach : « La coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine ne peut être considérée et comprise rationnellement qu'en tant que *pratique révolutionnaire* ».

3. On pense ici en particulier au double concept de l'État chez Gramsci, l'État politique et l'État comme formation sociale-historique, au concept d'*appareil idéologique* et enfin à la théorie althusserienne de l'idéologie.

4. K. MARX, (6), p. 56.

plume des formules du plus pur positivisme. Par exemple il écrit : « ... le développement de la formation économique de la société est assimilable à la marche de la nature et à son histoire... »⁵, où l'on constate un déterminisme économique extrêmement rigide. Ce déterminisme apparaît surtout dans les œuvres de maturité à propos de l'économie politique ; par contre Marx fait sa part à l'autonomie du politique, à la lutte et à la conscience de classe, dans ses pamphlets et ses études historiques.

Il y a une oscillation patente dans l'œuvre des premiers marxistes entre un positivisme naturaliste, où le mouvement de l'histoire est essentiellement dépendant du développement des forces productives et où sa marche doit suivre des étapes précises liées à la transformation des modes de production ; et un volontarisme révolutionnaire, où la volonté et la conscience de classe jouent le rôle fondamental. Les marxistes « conséquents » ont tenté de réconcilier les deux points de vue par un usage particulier de la *dialectique* : on distinguera par exemple le pôle **déterminant** de la contradiction, (l'instance économique est déterminante en dernière instance), et son pôle **dominant** (la lutte et la conscience de classes peuvent devenir un facteur dominant)⁶. Mais cette « entourloupette » théorique masque mieux le problème qu'elle ne le résoud : l'économisme en ressort légitimé alors que l'autonomie des superstructures demeure impensée.

Marx avait aperçu la difficulté, aussi présente-t-il l'articulation de la lutte des classes au développement de la formation économique de la société comme un rapport d'accélération ou de décélération de l'histoire : l'histoire a un sens (capitalisme-socialisme-communisme) et l'action des hommes sur l'histoire consiste à stimuler ou à inhiber l'action interdépendante mais autonome des déterminations économiques. Cette solution reconduit à un autre niveau l'ambivalence ; en effet pourquoi devrait-on

5. K. MARX, (7), « Préface à la première édition allemande », p. 13.

6. Selon cette conception toute contradiction comprendrait deux oppositions : celle qui sépare les pôles dominant et dominé de la contradiction (par exemple les classes sociales), et celle qui sépare les pôles déterminant et déterminé de la contradiction (la base économique est déterminante alors que les superstructures sont déterminées). Un facteur non déterminant, par exemple la « conscience de classe », facteur idéologique, peut devenir le pôle dominant de la contradiction si les conditions économiques générales sont mûres pour une révolution, c'est-à-dire qu'il peut être le facteur décisif du développement de la contradiction.

lutter en vue d'un dénouement qui est de toute manière inévitable ? C'est ce raisonnement qui soutiendra à l'origine la déviation sociale-démocrate (la *Deuxième Internationale*). D'où la surenchère léniniste dont le caractère est essentiellement moral : il faut faire la révolution pour abrégier la souffrance des masses, mettre fin à l'exploitation et, — tautologie proprement idéologique —, suivre la voie du marxisme. Bref il faut lutter pour *accomplir la prophétie*. Mais cette ligne de combat ne peut ni lever l'ambivalence, ni compenser pour l'absence d'une théorie de l'autonomie du politique.

S'il y a un intérêt à questionner l'ensemble de la problématique des superstructures, la situation politique actuelle et la conscience grandissante du caractère bureaucratique des états socialistes⁷, nous incite à tourner tout d'abord notre regard sur la théorie marxiste de l'État telle qu'elle apparaît chez ses fondateurs, (Marx, Engels et Lénine), plutôt que vers l'œuvre novatrice, mais somme toute périphérique, des révisionnistes (Lukacs, Gramsci, Korsch et Castoriadis, pour n'en nommer que quelques-uns), afin de *chercher à dépister si un défaut théorique ne présiderait pas à la dérive totalitaire des États inspirés de la doctrine marxiste*. Sans chercher à résoudre ainsi la question, qui comporte évidemment bien d'autres aspects — n'en déplaise aux « nouveaux philosophes » —, nous chercherons brièvement à cerner le paradoxe de la théorie marxiste de l'État.

2. LA THÉORIE DE L'ÉTAT DE KARL MARX

Contrairement à ce qu'en pense Lefebvre⁸, Marx et Engels ont élaboré une théorie de l'État parfaitement cohérente avec l'ensemble de leur doctrine. Qu'elle n'ait jamais été exposée systématiquement, voilà un fait évident, mais n'en est-il pas de même de la dialectique dont Lefebvre est le premier à affirmer l'importance et la prépondérance dans le corpus marxien ? D'ailleurs, comme dans le cas du concept de *dialectique*, cette absence de systématisation est révélatrice d'un trouble dans la

7. On pourra se référer aux travaux de Castoriadis, Lefort et du groupe *Socialisme ou Barbarie*.

8. H. LEFEBVRE, (3), en particulier le chapitre VII.

doctrine. Par ailleurs Lefebvre a raison d'indiquer que toute la conception marxiste s'effondre si on l'ampute de l'idée du communisme comme fin de l'État et donc fin du politique.

De manière générale on peut dire que pour Marx le communisme ne sera jamais pensé comme réalisation immédiate ; au contraire ce sera justement l'une des distinctions fondamentales avec le socialisme dit *utopique*, l'avènement du communisme nécessitera une **période de transition** pendant laquelle un **État de transition**, un État ouvrier et socialiste accomplissant la dictature du prolétariat, préparera son propre dépérissement. Il faut donc distinguer trois périodes :

- 1) la destruction de l'État bourgeois (ou période révolutionnaire proprement dite) ;
- 2) le socialisme et la *dictature du prolétariat* (ou période de transition) ;
- 3) le communisme, caractérisé par la « libre association de producteurs » et l'absence de la division de la société en classes antagoniques.

Ce qui fait problème à notre sens, théoriquement et pratiquement, c'est la question du passage de la deuxième à la troisième période, soit *la question du dépérissement et de l'extinction de l'État*.

2.1 Le Manifeste

Dans le *Manifeste du Parti Communiste* (1847-48), on peut lire que le prolétariat, lorsqu'il aura acquis la suprématie politique, s'en prévaut pour arracher tout le capital à la bourgeoisie et « ... pour centraliser tous les instruments de production entre les mains de l'État, c'est-à-dire du prolétariat organisé en classe dominante... » ⁹ On voit ici que la conception originaire de Marx, loin d'exclure le socialisme d'État le prescrit explicitement. D'où on ne peut suivre Lefebvre lorsqu'il attribue cette interprétation du socialisme exclusivement à Lasalle, Engels et Staline, dans une intention trop évidente de sauver son maître à penser. Surenchéissant sur ce point de vue, Marx critiquera la position anarchiste de la disparition simultanée de l'État bourgeois et de toutes les

9. K. MARX, (6), p. 58. Nous soulignons.

autres formes d'organisation étatique, préconisant plutôt « pour les pays les plus avancés » une série de mesures de renforcement de l'État : centralisation et concentration du pouvoir aux mains de l'État, propriété étatique du sol, expropriation de la rente foncière, monopole étatique sur le crédit et la banque nationale, contrôle du transport et enfin planification économique et industrielle centralisée. La seule exception concernera les forces de répression (armée et police), puisqu'il suppose que la révolution aura transformé la classe ouvrière toute entière en armée révolutionnaire exerçant directement le contrôle social. Comme cette « armée » agit sous la direction du Parti Communiste, on peut voir poindre une structure étatique bicéphale où le pouvoir ultime est aux mains du Parti.

Un esprit éclairé pourrait voir là un danger pour la démocratie populaire dont cet État tient sa légitimité. Marx répondra simplement que « ... le pouvoir public perd son caractère politique¹⁰. » On touche là un point fondamental : comment un *pouvoir public* peut-il ne pas être *politique* ? La réponse relèvera de ce que Marx appelle ailleurs une *mauvaise abstraction*. Puisque le pouvoir politique se *définit* comme le pouvoir d'une classe dominante dont l'État est l'instrument de domination, et que le prolétariat en abolissant le régime capitaliste de production abolit « ... les conditions de l'antagonisme de classe, il détruit les classes en général et, par là même, sa propre domination comme classe¹¹. » Pourtant les *conditions* de cette suppression de l'État par l'autodestruction du prolétariat, de même que la destruction corrélative de l'antagonisme de classe, ne sont définies nulle part : le postulat selon lequel le prolétariat sera la dernière classe de l'histoire reste infondé. Mais il a une origine, dans les *Manuscrits de 1844*, sur laquelle il serait trop long de s'arrêter ici ; retenons seulement que le prolétariat y apparaît comme la première *classe universelle* de l'histoire, celle qui émancipera l'humanité parce qu'elle n'a rien à perdre que ses chaînes, incarnation vraie, — parce qu'absolument dépouillée —, de l'humanité générique : c'est en un sens profondément hégélien la classe universelle *en soi* et *pour soi* destinée par son propre mouvement à devenir

10. K. MARX, F. ENGELS, (6), p. 60.

11. *Ibid.*, p. 60.

effectivement réelle, i.e. à réaliser son universalité. À cet égard l'État apparaîtra comme la médiation particulière qui incarne provisoirement l'universel en devenir ; mais puisqu'il s'agit d'un universel particularisé, il ne saurait se maintenir autrement que comme la promesse d'un universel réalisé : voilà le secret, c'est par fidélité à la métaphysique *dialectique* de Hegel (mais renversée) que Marx postule le dépérissement de la classe prolétarienne et de son incarnation étatique.

De plus on sait que pour Marx les communistes « ... n'ont point d'intérêts qui les séparent du prolétariat »¹², donc les communistes seront les dépositaires de l'universalité non réalisée du prolétariat, d'abord au sein du Parti, puis dans l'État. On voit donc clairement dans le *Manifeste* une conception du prolétariat et de l'État telle que toutes les conditions théoriques de la domination d'une minorité « communiste » sur la société dans son ensemble par le biais du pouvoir d'État soient présupposées.

2.2 La Guerre civile en France (1871)

C'est dans la Commune de Paris que Marx verra la concrétisation de ses thèses, mais celles-ci s'infléchiront sensiblement sous l'épreuve des faits. En effet la Commune¹³ lui semble être une forme politique nouvelle qui contredit totalement la forme étatique ; ainsi la période post-révolutionnaire ne devra plus être conçue comme devant mener à la constitution d'un nouvel État. Ici Marx semble se rapprocher des conceptions anarchistes qui ont toujours nié la nécessité d'une transition étatiste. Pour Marx la Commune est une « forme politique tout à fait susceptible d'expansion, tandis que toutes les formes antérieures de gouvernement avaient été essentiellement répressives. Son véritable secret le voici : c'est essentiellement un gouvernement de la classe ouvrière... »¹⁴ Organe agissant, à la fois législatif et exécutif, la Commune récupère toute l'initiative qui appartenait

12. *Ibid.*, p. 49.

13. On considérera ici comme équivalents les termes de *commune*, *conseil* et *soviet*, référant par là de manière générale au socialisme conseilliste (i.e. à une forme de démocratie directe).

14. K. MARX, (8), p. 67.

autrefois à l'État. La transition disparaît pratiquement, *la Commune est le paradigme du communisme immédiatement réalisable*. Par exemple, soulevant la question du contrôle de la production nationale, Marx affirme que la Commune voulait briser le monopole de la « classe de expropriateurs » et confier la tâche d'établir un « plan commun » à l'ensemble des « associations coopératives » ; tout à son enthousiasme il s'exclame : « que serait-ce, messieurs, sinon du communisme, du très "possible" communisme ? »¹⁵ La « Constitution Communale » serait donc la forme spécifique d'exercice du pouvoir prolétarien et cette forme ne pourrait pas être vue comme une forme étatique, au contraire celle-ci devrait restituer au corps social « ... toutes les forces jusqu'alors absorbées par l'État parasite qui se nourrit sur la société et en paralyse le mouvement¹⁶. » Ainsi la révolution du peuple en armes en réalisant la Commune *abolit l'État*, aussi une théorie de la transition est-elle inutile puisque dans la logique marxiste il ne saurait y avoir désormais d'État de transition. Nous voyons ici en partie, — mais en partie seulement —, pourquoi le problème de la transition restera impensé, bien que cette position de Marx ne soit guère caractéristique d'une attitude plus générale qu'il adoptera devant ce problème, comme *Le Manifeste*, la *Critique du Programme de Gotha* et *Le Capital* le montrent suffisamment.

Engels dans une introduction à l'ouvrage de Marx se fera plus hésitant et en quelque sorte plus « marxiste ». Si la position de Marx semble pencher vers l'anarchisme, il y a fort à parier que c'est essentiellement pour des raisons conjoncturelles, un certain aveuglement révolutionnaire n'étant pas étranger, par ailleurs, à son analyse de la Commune. Selon Engels la Commune, « ce pouvoir nouveau, vraiment démocratique », ne rend pas l'État tout à fait inutile, car *il faut exercer une répression contre l'ancienne classe dominante* jusqu'à sa disparition. Si l'État est rendu caduc, historiquement parlant, c'est un « mal nécessaire » dont le prolétariat devra néanmoins s'accomoder s'il veut détruire les derniers vestiges de la domination antérieure. La dictature du prolétariat sera donc étatique.

15. *Ibid.*, p. 68.

16. *Ibid.*, p. 66. Nous soulignons.

On ne saurait trop insister sur les difficultés *pratiques* de cette position ; en effet rien ne garantit que l'État ainsi constitué saura reconnaître ses véritables ennemis de classe, ni même qu'il exercera sa répression exclusivement contre ceux-ci, et par-dessus tout *rien* — ni dans l'histoire, même antérieure à ce texte, ni dans la logique du pouvoir étatique, telle qu'analysée par les marxistes eux-mêmes — *ne devrait nous porter à croire qu'il consentira à disparaître*. De fait si Marx dans son analyse de la Commune de Paris infléchit sa position vers un communisme des conseils, vers l'idée d'une démocratie directe, celle des producteurs associés, Engels nous rappelle que face au problème de la répression (et, comme on le verra plus loin, ceux de l'organisation) la position anarchiste ne saurait suffire, car **la répression est affaire de professionnels**. C'est pour cette première raison que le socialisme d'État l'emportera dans la théorie comme dans la pratique marxistes.

2.3 La Critique du Programme de Gotha (1875)

Dans la *Critique*, si l'État est bel et bien cet organisme détestable qu'il faut détruire, car sa seule fonction consiste à réprimer le peuple et à organiser autoritairement la vie sociale en se finançant à même le surtravail, l'État subsistera néanmoins pour un certain temps car : « Entre la société capitaliste et la société communiste, se place la période de transformation révolutionnaire de celle-là à celle-ci. *À quoi correspond une période de transition politique où l'État ne saurait être autre chose que la dictature révolutionnaire du prolétariat*¹⁷. » À propos de cette transition Marx écrira que le rapport État-société sera renversé, l'État sera *subordonné* à la société¹⁸. Mais il se fait prudent

17. K. MARX, (9), p. 26. Nous soulignons.

18. Remarquons au passage comment Marx demeure à l'intérieur de l'opposition hégélienne de la société civile et de l'État, inversant simplement les termes de l'apologétique de Hegel où l'État apparaissait comme garant de la sécurité et de la liberté.

Pour être plus précis il faut ajouter le troisième terme de la trilogie hégélienne : État, société civile et famille. L'attitude de Marx envers la famille, comme envers la sphère de la « vie privée », est peu explicite ; certains passages nous porteraient à croire que selon lui le socialisme devrait libérer la famille des contraintes étatiques et rendre la vie privée aux individus. Mais on peut supposer qu'un raisonnement semblable à celui que nous tenons sur l'État nous mènerait à des conclusions similaires : en définitive le socialisme marxiste accomplit l'idéal hégélien.

refusant de préciser quelles fonctions sociales assumées par l'État seraient maintenues dans une société communiste. Marx manque de précision ici ; il nous faudrait savoir en quel sens, sous quels rapports et comment l'État serait-il soumis à la société. De la même façon la question de savoir quelles fonctions sociales étatiques la société communiste devra maintenir intéresse-t-elle au plus haut point la question du communisme lui-même. Bien sûr les marxistes répondront qu'ils ne sont ni prophètes ni utopistes, mais cette réponse ne peut nous satisfaire en ce sens où leur appel à l'action ne saurait être purement l'expression d'une nécessité historique et que dans cette exacte mesure les « masses » sont en droit de connaître la direction que leur « avant-garde » privilégiera. À moins que l'on ne pense qu'il s'agisse en effet d'une nécessité historique, mais alors l'action politique n'a plus guère de sens, ni la théorie qui la guide.

Dans une lettre à Bebel sur la *Critique*, Engels précise encore : l'État demeurera mais il ne sera qu'une « institution temporaire » destinée à réprimer les adversaires du prolétariat. « Il conviendrait d'abandonner tout ce bavardage sur l'État... », écrit-il, car « ... le jour où il devient possible de parler de liberté, l'État cesse d'exister comme tel¹⁹. » Que voilà donc un beau raisonnement ! S'il y a l'État, il n'y a pas de liberté ; or il y a liberté ; donc il n'y a pas l'État ! Examinons la prémisse : là où il y a l'État il n'y a pas de liberté ; nous conviendrons aisément que l'État comporte la répression et que la répression signifie un moins de liberté, mais justement comment l'État prolétarien pourrait-il être un État, donc comporter une répression, — ce que les marxistes admettent —, et en même temps n'être pas un État « comme tel », puisqu'il suppose la liberté ? Le plus simplement du monde : en étant répressif, comme tous les États, mais en dégageant un espace nouveau de liberté, justement pour la classe dominée²⁰. Comme cette liberté ne saurait être absolue, — puisqu'il y a un État, même minimal —, alors l'État continue d'exister. La question reste entière.

19. F. ENGELS, (9), p. 41, 18-28 mars 1875.

20. Cet espace de liberté est évidemment tout relatif, la nature répressive et oppressive de l'État dans l'exécution de ses fonctions de contrôle social étant une caractéristique universelle. Notre formulation n'a ici aucune portée empirique, elle est acceptée uniquement pour les fins de la discussion.

Commune ou communauté (Gemeinwesen), la forme de transition est mal dégagée par Engels. Chez Marx l'ambiguïté persiste : entre la « commune » et « l'État », la forme politique de la dictature du prolétariat reste obscure. Plus profondément Marx *s'interdit* de questionner la transition qu'il considère pourtant inévitable. Or le problème qui se pose est pourtant clair : comment l'État, force oppressive par définition, acceptera-t-il de se liquider ? C'est par un recours à son économisme structurel que Marx arrive à oblitérer la question : l'État ne fait que refléter la société qui est déterminée en dernière instance par son infrastructure économique (le mode de production, la division du travail, le développement des forces productives, etc.). On ne peut traiter l'État « ... comme une réalité indépendante, possédant ses propres "fondements intellectuels, moraux et libres" »²¹. Ainsi lorsque le mode de production socialiste se développera, il entraînera un dépérissement automatique de l'État.

Nous nous retrouvons toujours devant une pétition de principe : le socialisme suppose le dépérissement de l'État, donc l'État dépérira ! Il y a plus encore chez Marx une impossibilité de penser l'autonomie de l'État. Sans théorie de la spécificité de l'État, sans théorie de la transition, le marxisme sera peu préparé à affronter le problème politique majeur qui sera le sien : la transformation de la « dictature du prolétariat » en dictature bureaucratique d'État.

3. Engels : le travail d'un épigone

Il importe au plus haut point de clarifier la relation qui est établie entre l'infrastructure économique et la superstructure politique, dans la mesure où c'est du caractère inégal et asymétrique de celle-ci que le marxisme infère la dépendance de l'État et de son dépérissement éventuel envers la transformation des « conditions matérielles d'existence ». Plus précisément on peut se demander de quelle manière l'État reflète-t-il la structure économique de la société. C'est autour de ces questions qu'Engels est le plus éclairant.

21. K. MARX, (9), p. 25.

3.1 Lettres sur le matérialisme historique

C'est assez tardivement que Marx et Engels comprendront le danger d'une mésinterprétation de leurs thèses sur la détermination économique de dernière instance²². Ainsi Engels écrira-t-il :

C'est Marx et moi-même, partiellement, qui devons porter la responsabilité du fait que, parfois, les jeunes donnent plus de poids qu'il ne lui est dû au côté économique. Face à nos adversaires, il nous fallait souligner le principe essentiel nié par eux, et alors nous ne trouvions pas toujours le temps, le lieu, ni l'occasion de donner leur place *aux autres facteurs qui participent de l'action réciproque*²³.

Faire de l'économie le seul facteur déterminant est proprement « absurde », écrit-il ; les divers éléments de la superstructure agissent sur l'issue des luttes historiques et même **en déterminent la forme** à travers une série de facteurs plus ou moins contingents (par exemple des particularités nationales ou étatiques). Le mouvement économique cependant finit toujours par se frayer un chemin comme une nécessité incontournable. L'*action en retour* des facteurs superstructurels sur la base économique, Althusser la nomme **surdétermination**, terme qui manifeste particulièrement bien la secondarité de cette action *en retour* par rapport à l'action **déterminante** de l'infrastructure économique²⁴.

L'État naît de la division du travail et de la scission de la société en classes antagoniques ; la société de classes définit pour l'État un certain nombre de fonctions permanentes dont elle ne peut se dispenser, ainsi les mandataires du pouvoir d'État acquièrent-ils des intérêts particuliers et développent une « nouvelle force indépendante »²⁵. La société dans son ensemble doit subir le contre-coup du mouvement relativement indépendant du pouvoir d'État ; il en va de même du droit. « La violence (c'est-à-dire le pouvoir d'État) est, elle aussi, une puissance économique ! »²⁶ On voit clairement par cette métaphore à la fois la volonté d'Engels de penser l'action autonome de l'État dans la dynamique historique,

22. La formulation la plus célèbre de ce déterminisme se retrouve dans la *Préface* de la *Contribution à la critique de l'économie politique*, de 1859.

23. F. ENGELS, (2), p. 11, 21-22 sept. 1890.

24. L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, F. MASPÉRO, 1965.

25. F. ENGELS, (2), p. 16, 27 oct. 1890.

26. *Ibid.*, p. 22.

et son impossibilité de la penser autrement qu'à travers le postulat de la détermination économique. Les forces économiques donnent au mouvement historique son *contenu le plus réel*, bien que celui-ci soit la plupart du temps « inconscient », alors que l'efficacité propre de l'État est rapportée aux seules *formes* ; donc à l'inessentiel, à la contingence, à ce qui *apparaît* en surface du mouvement historique. Par exemple lorsque Engels examine l'effet proprement économique des politiques étatiques, il enferme l'action de l'État dans la dichotomie suivante : ou bien elle va *dans le sens* des forces économiques et accélèrent leur mouvement, ou bien elle s'y oppose et se condamne à la faillite ! On voit que Engels demeure incapable de concevoir une action étatique véritablement indépendante, et favorise ainsi l'économisme qu'il combat par ailleurs ; en effet il ne suffit pas d'affirmer l'existence d'autres facteurs, encore faut-il en montrer l'action spécifique dans chaque cas (à cet égard on pourrait tenir un raisonnement similaire à propos de la culture) et leur relative autonomie systémique, plutôt que de les rapporter à l'économique comme on ramène des existants à leur essence.

3.2 L'Anti-Dühring

Si le pouvoir d'État fonctionne à la violence, c'est qu'il doit assurer le maintien des « conditions extérieures générales du mode de production »²⁷, dont prioritairement la soumission des classes exploitées. Si, en quelque sorte, l'État *représente* l'ensemble de la société et les intérêts communs à toutes les classes, c'est dans la mesure où, d'une part, il est un outil aux mains d'une classe dominante qui voit à présenter ses intérêts particuliers comme universels, et, d'autre part, dans la mesure où ces intérêts particuliers comportent nécessairement un élément de généralité.

L'État moderne, selon Engels, pousse le rapport capitaliste à son comble et, arrivé à ce point, « il se renverse »²⁸. En effet la propriété d'État « révélant » le caractère collectif de la production et le caractère social des moyens de production, renferme en lui ce qu'il appelle *le moyen formel* de dépasser le capitalisme.

27. F. ENGELS, (1), p. 315.

28. *Ibid.*

Lorsque le prolétariat s'emparera du pouvoir d'État, il transformera la propriété privée des moyens de production en *propriété d'État* (sic!). Ce nouvel élément est fort révélateur : non seulement « l'État de transition » aura-t-il un appareil répressif et une administration publique, mais en plus il sera propriétaire de tous les moyens de production. Quelle concentration formidable de richesse et de puissance ! On a peine à comprendre comment après un tel aveu les marxistes ont pu croire encore au « dépérissement de l'État ». Mais il y a plus grave : Engels confirme dans le même texte la possibilité d'existence d'un capitalisme collectif d'État, voire même d'un *capitalisme sans capitalistes* (il donne comme exemple les sociétés par actions) ; l'équation est simple : un État propriétaire exclusif de tous les moyens de production devient un capitalisme « collectif », voire un capitalisme sans capitalistes, il en est même la forme la plus viable puisqu'il concentre aussi les pouvoirs répressifs et administratifs. Cela les marxistes l'entrevoient peut-être, mais pour eux il y avait plus important : la lutte des classes qui elle-même origine du procès de travail. Ainsi la transformation du mode de production assurait-elle pour eux la disparition des conditions économiques de l'antagonisme de classes ; or sans classe oppressive l'État devait disparaître ; c'était sans compter l'apparition d'une classe bureaucratique d'État.

Le dogme d'une classe prolétarienne s'abolissant elle-même (car la classe *absolument* dominée sera la classe *universelle*) permet d'éviter une question qui découle directement des prémisses que Engels avait énoncées : l'État prolétarien ne risque-t-il pas de dégénérer en un nouvel État capitaliste « collectif » à la solde de ses dirigeants ?

Engels écrit :

Le premier acte par lequel l'État apparaît comme le représentant de toute la société, — la prise de possession des moyens de production au nom de la société —, est en même temps son dernier acte propre en tant qu'État.

L'intervention d'un pouvoir d'État dans des rapports sociaux devient superflue dans un domaine après l'autre, et entre alors naturellement en sommeil.

(...)

Le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses et à la direction des opérations de production. L'État n'est pas « aboli », *il s'éteint*.²⁹

Engels présente cette théorie de l'extinction de l'État comme une alternative au socialisme d'État et à la théorie anarchiste de l'abolition de l'État. Pourtant elle fait problème à plusieurs égards. Premièrement il est extrêmement paradoxal, du point de vue marxiste, d'opposer le « gouvernement des personnes » à « l'organisation des opérations de production », puisque l'un des traits spécifiques de l'aliénation du travail est justement l'absence de contrôle direct des travailleurs sur l'organisation du travail, or celle-ci devient une prérogative de l'État, non des travailleurs eux-mêmes. Ainsi l'État continuerait-il par ce biais à « gouverner des personnes ». Deuxièmement on remarquera que le *mode de propriété* caractéristique du socialisme devient la *propriété étatique* ; lorsque l'on connaît l'insistance de Marx sur le fait que les formes de propriété reflètent l'état social dans son ensemble (à chaque mode de production correspond une forme spécifique de propriété), il nous faut reconnaître que la propriété étatique représente un certain mode de production, qui n'est pas le communisme, et donc est susceptible d'une certaine permanence. Troisièmement ce qui caractérise en partie la bourgeoisie c'est qu'elle s'assure la direction des opérations de production au détriment des producteurs eux-mêmes ; le fantôme du capitalisme d'État nous hanterait alors à nouveau justement à cause du transfert d'autorité vers l'État. Quatrièmement Engels n'explique pas comment l'État se retirerait graduellement de tous ses champs d'intervention, ni pourquoi, sinon que cette intervention deviendrait « superflue » : mais alors de quel point de vue le devient-elle ?

Enfin, c'est le nœud de la question, nous devons nous demander qu'est-ce qui garantit l'extinction de l'État prolétarien. Engels répond que c'est le *développement de la production* et plus généralement le passage du règne de la nécessité au règne de la liberté. « Les lois de leur propre pratique sociale, écrit-il, qui, jusqu'ici, se dressaient devant eux comme des lois naturelles, étrangères et dominatrices, sont dès lors appliqués par les

29. *Ibid.*, p. 317.

hommes en pleine connaissance de cause, et par là dominées ³⁰. » Engels renvoie à l'organisation *planifiée* de la production pour illustrer cette transformation. À nouveau l'argument marxiste repose sur un raisonnement circulaire : l'État, instrument de domination de classe, s'éteint parce qu'on accède à la société sans classes ; on accède à la société sans classe au moment où, devenu inutile, l'État s'éteint. La clef de ce raisonnement se trouve ici : « La scission de la société en une classe exploiteuse et une classe exploitée... était une conséquence nécessaire du faible développement de la production dans le passé ³¹. » Comme la planification étatique de la production devait, selon les marxistes, libérer les forces productives de leurs entraves ³², la société devait ainsi cesser automatiquement d'être divisée en classes. Ainsi c'est l'État socialiste qui aurait pour fonction de développer rationnellement la production, jusqu'à ce qu'il devienne inutile. Encore une fois le marxisme aboutit dans une **conception économiste des rapports sociaux et du développement historique**. Par ailleurs cette conception déterministe contredit le volontarisme de la formule consacrée : *les hommes font leur propre histoire* dans des circonstances déterminées. Elle s'oppose également à la conception de la lutte des classes comme moteur de l'histoire. Seule elle permet d'adhérer à une conception téléologique qui ne s'accorde pas avec la conscience du caractère historiquement déterminé des luttes sociales.

4. Lénine : un travail de synthèse

C'est à Lénine que l'on doit d'avoir clarifié et synthétisé les éléments constitutifs de la théorie marxiste de l'État. Lénine tentera aussi d'en lever les ambiguïtés et d'en prolonger les caractères essentiels. En ce sens Lénine enrichit le concept et en clarifie les conséquences, au risque d'en faire apparaître toutes les apories.

On pourrait, à notre avis, résumer sa contribution, contenue dans *L'État et la Révolution* (1917), par les sept thèses suivantes :

30. *Ibid.*, p. 319.

31. *Ibid.*, p. 317.

32. Dans les faits cette prédiction ne s'est pas réalisée puisque c'est plutôt le capitalisme avancé qui développe les forces productives au rythme le plus rapide.

- 1) l'État est le produit de contradictions de classes inconciliables ;
- 2) l'État fonctionne à la violence ; il est inséparable de l'existence de détachements spéciaux d'hommes armés ;
- 3) l'État est un instrument d'exploitation de la classe opprimée ;
- 4) l'État bourgeois sera supprimé par le prolétariat au cours d'une révolution violente ;
- 5) tout État implique l'existence d'une bureaucratie et d'une armée permanente ;
- 6) la suppression de l'État prolétarien, dont la nécessité provisoire ne peut être mise en doute, se fait sous le mode de l'extinction « graduelle et spontanée » ;
- 7) la période de transition, ou socialisme (première phase du communisme), se caractérise par l'apparition d'une « démocratie nouvelle » et d'une « dictature nouvelle »³³.

Cette caractérisation de l'État est certes incomplète ; elle ne dit rien des fonctions idéologiques de l'État (par exemple pour Gramsci l'État fonctionne aussi au consentement), de son action économique ou de son rapport aux formations nationales. Elle est insuffisamment analytique. Par contre elle met en évidence certaines caractéristiques universelles des États : l'État est en effet le réceptacle et l'expression des contradictions sociales, donc des rapports de classes ; il comporte invariablement un élément de violence, voire d'extrême violence ; il maintient les inégalités sociales les plus fondamentales et sert toujours beaucoup mieux les intérêts des classes dirigeantes qui le dominent, même s'il est souvent le lieu où convergeront les revendications populaires ; enfin l'État ne peut se maintenir et remplir ses fonctions sans l'existence d'une bureaucratie importante et d'une armée professionnelle. Seulement ces traits essentiels ne sont pas seulement le propre de l'État bourgeois, ils s'appliquent aussi bien à l'État féodal qu'à l'État socialiste³⁴.

33. C'est précisément sur cette question de la coexistence de la démocratie et du socialisme que les critiques les plus virulentes de Rosa Luxembourg contre Lénine et Trotsky portaient.

34. Nous laissons ici de côté la question certes fondamentale de la caractérisation des États socialistes soit comme *capitalismes d'État* ou comme *États ouvriers* « dégénérés ».

Les problèmes les plus pertinents surviennent avec les deux dernières thèses, encore une fois à propos de la *transition* et de l'*extinction* de l'État prolétarien³⁵. Mon point de vue est le suivant : l'État est une structure permanente des sociétés développées qui ne peut ni être abolie, ni s'éteindre, ni disparaître ; aussi la question de savoir comment l'État pourrait être remplacée comme *structure sociale* par une autre forme d'organisation relève plus d'une rêveuse utopie que d'un projet concrétisable. Bien sûr cela n'exclut pas que l'État puisse être réformé en profondeur, ou que des États particuliers puissent être détruits et disparaître, mais dans ces cas ce ne sont que des formes particulières de l'État qui sont abolies, non l'État comme structure sociale. Il est tout à fait probable, même dans le cas extrême d'un État moribond, qu'une autre institution étatique prenne promptement la place laissée vacante. Aussi la théorie marxiste sur ce point me semble-t-elle intenable, tant du point de vue de la théorie que du point de vue empirique. Examinons néanmoins la défense léninienne.

Lénine qualifie l'État prolétarien de « demi-État », car « ... il ne faut au prolétariat qu'un État en voie d'extinction, c'est-à-dire constitué de telle sorte qu'il commence immédiatement à s'éteindre et ne puisse pas ne point s'éteindre »³⁵. Voilà qu'on aimerait bien voir possible, mais les précisions que Lénine apporte sur la politique de l'État prolétarien sont loin de nous rassurer ; en effet, il affirme que cet État devra « mettre en place l'économie socialiste »³⁶, — ce qui est déjà un projet de société —, qu'il faudra « instaurer... une discipline de fer maintenue par le pouvoir d'État des ouvriers armés »³⁷, et enfin que « Marx est centraliste »³⁸ au sens de l'unité étatique et nationale. La *machine d'État* se financera en prélevant un impôt justifié par les mesures sociales qui seront appliquées. Concernant les forces armées, Lénine avance que l'État du prolétariat n'a pas besoin d'armée permanente puisque c'est le peuple en armes qui jouerait ce rôle ; (notons en passant que cette idée a du être promptement abandonnée par les bolchéviks devant la débâcle militaire qui

35. V. LÉNINE, (4), p. 29.

36. *Ibid.*, p. 61.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, p. 66.

s'annonçait durant la guerre civile qui succédera à la révolution d'Octobre, Trotsky allant jusqu'à engager certains officiers de l'armée du Tsar pour diriger ses troupes!) Pour ce qui est des autres tâches de l'État, elles devraient se limiter au plan administratif; cela nécessitera donc une bureaucratie, qui devrait être élue et révocable en tout temps et fonctionner selon le principe des mandats limités dans le temps: on sait que ce mode de fonctionnement sera aussi abandonné très tôt par la République soviétique en raison de l'incurie administrative qui en découle. Tous ces éléments ne militent guère en faveur d'un dépérissement de l'État.

Mais il y a plus important: Lénine va jusqu'à reconnaître qu'en ce qui a trait à la distribution de la richesse sociale l'État bourgeois lui-même subsiste. Il écrit: « Il s'ensuit qu'en régime communiste subsistent pendant un certain temps *non seulement le droit bourgeois, mais aussi l'État bourgeois — sans bourgeoisie!* »³⁹ Précisément, — on se rappellera la formule de Engels⁴⁰ —, si l'État prolétarien est dans un premier temps un État bourgeois, alors que l'État bourgeois est censé avoir été détruit, si, comme le phénix, sous le régime communiste lui-même, l'État bourgeois renaît de ses cendres, on n'a guère de motif d'espérer son dépérissement. Plus radicalement Lénine confirme par là que l'État prolétarien ne saurait être autre chose, dans un premier temps du moins, qu'un État capitaliste collectif, ce qui nous rapproche sensiblement des analyses contemporaines qui qualifient les États socialistes de « capitalistes d'État ».

Dans un autre passage, cet État apparaît désormais sous une figure qui n'aurait pas trahi l'idéal bureaucratique et totalitaire de Hegel:

Enregistrement et contrôle, tel est *l'essentiel*, et pour la « mise en route » et pour le fonctionnement régulier de la société communiste dans sa *première phase*. Ici, *tous* les citoyens se transforment en employés salariés de l'État constitué par les ouvriers armés. *Tous* les citoyens deviennent les employés et les ouvriers *d'un seul* « cartel » du peuple entier, de l'État⁴¹.

39. *Ibid.*, p. 123.

40. Voir la section 3.2 du présent texte. Engels parle d'un « État capitaliste sans capitalistes ».

41. *Op. c.*, p. 126.

Lénine préconise ici rien de moins que l'étatisation de la société dans son ensemble, la centralisation et la concentration des pouvoirs aux mains de l'État et l'identification complète du peuple à l'État ; il prétendra ensuite travailler au dépérissement de l'État *alors qu'il met en place les prémisses théoriques de l'État le plus centralisateur et le plus hégémonique jamais imaginé*. Or cet État, on l'a vu plus haut, serait bourgeois ! On croit rêver, mais malheureusement ce n'est pas un rêve : on trouve dans *L'État et la Révolution* une description prophétique du socialisme « effectivement existant », du socialisme d'État tel qu'on a tenté de l'appliquer dans les formations sociales dirigées par les communistes ⁴².

Certes Lénine, après Engels, raille la « vénération superstitieuse de l'État » propre aux sociaux-démocrates. Certes il préconise la démocratie pour le peuple. Certes il réclame « tout le pouvoir aux soviets » ⁴³. Mais il refusera aussi de convoquer l'assemblée générale des soviets au moment où les anarchistes risquent d'en ressortir majoritaires, et il n'hésitera pas à les faire massacrer (en 1921) lorsque les marins de Cronstadt se révolteront contre la « dictature marxiste » ⁴⁴. On ne peut juger une théorie politique uniquement sur la base de ses bonnes intentions ; il faut aussi l'évaluer à la lumière de ses implications pratiques, ce sont les marxistes eux-mêmes qui nous l'ont appris. Ce dernier exemple est particulièrement ironique si on le rapproche de la citation suivante : « ... du moment que c'est la majorité du peuple qui mate elle-même ses oppresseurs, *il n'est plus besoin* d'un « pouvoir spécial » de répression ! C'est en ce sens que l'État *commence à s'éteindre*. » ⁴⁵

De fait l'idée d'une extinction de l'État repose sur la base utopique de l'exercice direct du pouvoir par le peuple lui-même. L'histoire a montré que ceci n'est possible que partiellement et pour un temps très court, correspondant à une crise de légitimité et à une perte de contrôle de la part des classes dirigeantes.

42. Une nuance s'impose ici ; Lénine avec sa Nouvelle Politique Économique (la N.E.P.), dès le début des années vingt, modérera radicalement sa politique de socialisation.

43. Comme l'avenir le montrera, ce mot d'ordre avait plus pour but de renverser le gouvernement provisoire que d'accorder une véritable souveraineté populaire aux soviets.

44. Voir l'article *Cronstadt*, dans le *Dictionnaire du mouvement ouvrier*, rf. (10), p. 224 à 228.

45. V. LÉNINE, (4), p. 53.

Lorsqu'un État se constitue, il ne s'éteint pas, il se dresse au contraire « au-dessus » de la société dont il est issu, et tout en la reflétant, il s'autonomise, se renforce et joue, entre autres choses, un rôle d'oppression, d'exploitation et de gestion des conflits sociaux : qu'un État origine d'une révolution ouvrière ne change rien à ces faits.

5. Conclusion : le paradoxe marxiste

Le refus que Marx oppose à ses adversaires de définir les formes futures du socialisme, aura été le trou béant de la théorie marxiste de l'État dans lequel s'engouffrera le « socialisme d'État », par ailleurs présenté pudiquement comme « transitoire » et couvert par le mythe du « dépérissement de l'État ». Nous croyons avoir démontré que cette absence et cet aveuglement n'étaient pas fortuits mais nécessaires, parce que liés aux principes premiers de la conception marxiste de la politique d'État. Lorsqu'en marxiste conséquent Lénine, à la suite de Engels, se trouve forcé de définir les caractères et la nature de l'État prolétarien, il le définira « malgré lui » comme un État de dictature sociale féroce, centraliste et bureaucratique. De cette définition à ses conséquences pratiques, il n'y a qu'un pas que les marxistes franchiront allègrement ; comme César franchissant le Rubicon, « ils seront venus, ils auront vu et ils auront vaincu ».

On connaît les craintes de Lénine sur son lit de mort concernant l'extension incontrôlable du pouvoir de la bureaucratie au détriment des soviets. Mais cette prise de conscience tardive ne suppose pas que la révolution avait été détournée de ses buts, elle se développait au contraire dans la logique même du concept d'État prolétarien tel qu'on le retrouve chez Lénine et chez les fondateurs du marxisme.

La question reste ouverte quant à savoir si une démocratie directe des conseils populaires est possible et viable. Il se peut en effet, comme le pensait Rosa Luxembourg, qu'un État socialiste et démocratique soit réalisable, et que la dégénérescence bureaucratique des États socialistes soit largement liée aux conjonctures de guerre, de misère et au caractère semi-féodal de la plupart des formations sociales ayant passé au socialisme. Mais le modèle marxiste lui-même, comme on l'a vu, prépare et favorise cette

dégénérescence. On ne peut s'empêcher de rappeler que déjà Bakounine adressait à Marx des mises en garde contre sa théorie de l'État et que ses sombres prédictions devaient se réaliser. Mais pouvait-il en être autrement ?

Le paradoxe réside en ceci que la doctrine de l'abolition de la société de classe, le marxisme, est devenu l'idéologie d'une nouvelle classe dominante et la justification d'une oppression étatique sans partage. En ce sens il réalise la projection hégélienne d'une universalité *en et pour soi*, d'une direction et d'un contrôle absolus de la société civile, de la famille et des individus, désormais soumis à l'État « comme puissance libre », bien mieux qu'il ne s'inspire des réflexions anarchisantes de Marx sur la Commune de Paris. Les États socialistes bureaucratiques ne ramènent-ils pas « la mentalité et toute l'activité de l'individu... à la vie de la substance universelle » ? ⁴⁶ Ne sont-ils pas la « réalisation d'une Idée » ?

La faiblesse de la théorie marxiste de l'État repose plus profondément sur son incapacité à penser la transformation de l'État autrement que comme un simple changement de forme obéissant à l'évolution de la base économique qui constituerait le véritable contenu. En ce sens le renversement de Hegel n'aurait pas été complété ; pour lui l'État n'est-il pas en définitive aussi une forme qui incarne un contenu : celui de l'Esprit rationnel ? La classe prolétarienne serait alors semblable à la *conscience de soi*, dépouillée et tragique, cheminant vers un accomplissement qui sera en même temps une abolition et un dépassement de soi dans un plus-de-réel. Marx resterait alors prisonnier de la structure métaphysique de la dialectique hégélienne. Le marxisme laisse donc irrésolue la question du socialisme et de l'État, de la démocratie et de l'autonomie du politique.

*Département de philosophie,
Université du Québec à Montréal.*

46. Voir l'exergue introductif.

OUVRAGES CITÉS

- (1) F. ENGELS, *Anti-Dürbing*, Éd. Sociales, Paris, 1977.
- (2) F. ENGELS, *Lettres sur le matérialisme historique 1890-1894*, Éd. du Progrès, Moscou, 1980.
- (3) H. LEFEBVRE, *De L'État*, T.2, *Théorie marxiste de l'État de Hegel à Mao*, U.G.E., 10/18, Paris, 1976.
- (4) V. LÉNINE, *L'État et la Révolution*, Éd. en Langues Étrangères, Pékin, 1976.
- (5) V. LÉNINE, *La Révolution prolétarienne et le renégat Kautsky*, Éd. en L.E., Pékin, 1970.
- (6) K. MARX et F. ENGELS, *Le Manifeste du Parti Communiste*, Éd. L.E., Pékin, 1977.
- (7) K. MARX, *Le Capital*, Livre 1, Éd. Soc./Éd. Nouvelles Frontières, Paris/Montréal, 1976.
- (8) K. MARX, *La Guerre Civile en France 1871*, Éd. Soc., Paris, 1968.
- (9) K. MARX, *Critique du Programme de Gotha*, Éd. L.E., Pékin, 1975.
- (10) A. NATAF, dir., *Dictionnaire du Mouvement Ouvrier*, Éd. Universitaires, Paris, 1970.

Les fictions de la raison pure

Claude Piché

Volume 13, numéro 2, automne 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203321ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203321ar>

[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. (1986). Les fictions de la raison pure. *Philosophiques*, 13 (2), 291–303.
<https://doi.org/10.7202/203321ar>

Résumé de l'article

On est porté à sous-estimer le rôle authentiquement productif de la raison dans la Dialectique transcendantale de la Critique de la raison pure. Cet article propose une illustration de ce rôle à l'occasion des Paralogismes de la raison pure, qui ne sont rendus possibles que sur la base d'une fiction négative opérée à partir du sens interne. Cette illustration s'inscrit dans la perspective plus large d'une interprétation de la Dialectique transcendantale en vertu d'une théorie du schématisme, laissée au second plan par Kant en raison de la prépondérance des motivations critiques.

LES FICTIONS DE LA RAISON PURE

par Claude Piché

RÉSUMÉ. On est porté à sous-estimer le rôle authentiquement productif de la raison dans la Dialectique transcendante de la *Critique de la raison pure*. Cet article propose une illustration de ce rôle à l'occasion des Paralogismes de la raison pure, qui ne sont rendus possibles que sur la base d'une fiction négative opérée à partir du sens interne. Cette illustration s'inscrit dans la perspective plus large d'une interprétation de la Dialectique transcendante en vertu d'une théorie du schématisme, laissée au second plan par Kant en raison de la prépondérance des motivations critiques.

ABSTRACT. We tend to underestimate the authentically productive role of reason in the Transcendental Dialectic of the *Critique of Pure Reason*. This paper suggests an illustration of this role as it can be traced in the Paralogisms of Pure Reason, which themselves became possible on the basis of a negative fiction exerted toward the inner sense. This illustration is part of a larger perspective aiming at an interpretation of the Transcendental Dialectic on the ground of a theory of schematism, which is somehow overshadowed by Kant's critical intentions.

L'un des principaux obstacles à la compréhension de la théorie des idées transcendantales de la *Critique de la raison pure* tient au fait que Kant ne nous éclaire véritablement sur la fonction régulatrice de celles-ci que dans l'« Appendice à la dialectique transcendante », c'est-à-dire en fin de parcours. On apprend alors que l'idée de la raison, par-delà l'illusion transcendante qu'elle provoque presque irrésistiblement, est en réalité un schème visant à faciliter l'unité systématique des connaissances empiriques. Jusqu'à quel point est-il permis de parler dans ce cas d'un schématisme de la raison pure¹ qui puisse faire écho au

1. Cf. de l'auteur « Le schématisme de la raison pure. Contribution au dossier Heidegger-Kant » dans *Les études philosophiques*, N° 1, janvier-mars 1986, p. 79-99.

schématisme de l'entendement introduit dans la première partie de la Logique transcendante? Une réponse positive à cette question implique que nous soyons en mesure de localiser au sein de la Dialectique transcendante une instance capable d'assumer un rôle équivalent à celui de l'imagination dans le schématisme des concepts de l'entendement. La tâche consiste en fait à déceler l'instance qui donne naissance à ces schèmes avant même que ceux-ci ne donnent prise à une utilisation fautive. Chose certaine, il ne peut s'agir à nouveau de l'imagination sensible puisque les idées de la raison transcendent principiellement le monde phénoménal. Si l'on veut mener à bien une telle lecture à rebours de la Dialectique transcendante à la lumière d'une théorie du schématisme, il faut être en mesure de montrer comment la raison est elle-même une faculté productrice à l'instar de l'imagination sensible, même si dès lors la raison se voit contrainte de schématiser sans intuition, c'est-à-dire simplement à l'aide de concepts.

Kant ne nous facilite pas la tâche ici dans la mesure où dès l'introduction à la Dialectique transcendante, il insiste surtout sur le fait que les idées de la raison pure sont issues de syllogismes. Or chacun sait qu'un syllogisme ne vise pas à établir de nouvelles connaissances et encore moins à produire de nouveaux objets, mais bien plutôt à déterminer, comme l'affirme Kant, une connaissance particulière en la subsumant sous un concept général. Le syllogisme en tant que tel n'est pas vraiment productif ; seul un syllogisme fallacieux peut prétendre engendrer une connaissance nouvelle, et par là faire naître une apparence transcendante. C'est une subreption dans les prémisses de chacune des trois séries de syllogismes de la raison pure qui entraîne une dialectique de la raison, si bien qu'une fois l'erreur dissipée, on voit mal comment pourrait subsister un espace de jeu pour quelque chose de tel qu'un schématisme. À vrai dire, Kant insiste à tel point sur les motivations dogmatiques qui sont à l'origine de ces subreptions qu'il fait passer à l'arrière-plan les modalités précises du mécanisme d'engendrement de ces objets fictifs que sont les trois idées de la raison, laissant ainsi dans l'ombre sa théorie du schématisme de la raison, qui fait surface, de manière quelque peu inopinée, dans l'Appendice. Il importe pourtant de distinguer à l'occasion de chacune de ces trois idées transcendantes comment la raison

engendrer son schème avant même que celui-ci ne soit interprété dogmatiquement comme un objet réel. Cela exige un travail d'analyse complexe au niveau de la structure de chacune des trois idées, travail dont nous avons déjà livré certains résultats², mais qu'il nous est impossible de reprendre dans les limites de cet article. Nous nous restreindrons ici à la première idée transcendante, telle qu'elle apparaît dans les Paralogisme de la raison pure, dans le but non pas d'en faire l'étude exhaustive, mais plutôt de montrer simplement comment la raison entre en jeu comme faculté productrice, comme *facultas figendi*, pour reprendre le vocabulaire de la psychologie de l'époque. Certes, la démonstration du caractère schématisant de la raison est ici particulièrement délicate, plus encore que dans le cas des Antinomies et de l'Idéal transcendantal; mais par ailleurs le type d'intervention de la raison dans la psychologie rationnelle recèle des aspects très révélateurs quant à l'essence de cette faculté. Afin de simplifier la tâche au maximum, l'exposé sera axé sur l'analyse d'un court extrait, faisant suite à une mise au jour des prémisses du problème. Il s'agit donc dans un premier volet de préciser la nature de l'*objet* servant de point de départ à la psychologie rationnelle, à savoir le Je ou Je pense compris comme abstraction; un deuxième volet, plus ample cette fois, contribuera à mettre en lumière l'aspect productif de la raison conduisant à l'hypostase qui est à l'origine de l'illusion dans la psychologie rationnelle.

I. LE JE: UNE ABSTRACTION

Kant ne cesse d'insister sur l'indigence extraordinaire du point de départ de la psychologie rationnelle; son seul « texte », dit-il, réside dans l'unique pronom Je, ou encore dans la proposition Je pense. Il s'agit là, on le sait, du véhicule qui doit pouvoir accompagner toutes les représentations; le Je ne joue ici le rôle que de condition subjective de toute pensée. Il accompagne assurément toutes les représentations, mais le privilège de cette polyvalence est payé très cher, si l'on note incidemment que le Je, en tant que tel, est une « représentation simple et par elle-même

2. Cf. de l'auteur *Das Ideal: Ein Problem der Kantischen Ideenlehre*. Bouvier Verlag, Bonn, 1984.

totallement *vide de contenu*»³. Le Je partage la richesse des données empiriques présentes dans la perception interne, et l'on ne peut avoir d'autre expérience de ce Je qu'en se tournant vers le sens interne, comme le seul lieu de sa manifestation qui nous soit accessible. Par suite, si l'on veut obtenir une représentation du Je pris pour lui-même, on doit s'en remettre à une abstraction à l'égard des multiples données empiriques du sens interne. Mais alors la représentation Je dans toute sa pureté n'est rien d'autre que la « plus pauvre de toutes les représentations »⁴. L'abstraction est portée ici à un niveau très élevé, et c'est ce qui fait que Kant hésite à qualifier le Je de « concept »⁵ : sa représentation est complètement vide, il ne contient rien « en soi », quoique, si l'on considère l'ampleur et la richesse de l'expérience interne d'où il a été tiré par abstraction, on puisse affirmer qu'il contient beaucoup « sous lui »⁶. Au *vide de contenu* de la représentation Je correspond l'importance de son *étendue*, et lorsque Kant met en rapport et souligne à la page A 785 le contenu ainsi que l'étendue du Je à l'aide des expressions « en soi » et « sous lui », c'est manifestement en songeant au principe logique bien connu selon lequel l'intension et l'extension d'un concept ont un rapport inversement proportionnel⁷. Le domaine d'application d'un concept croît proportionnellement à l'élimination des traits particuliers qui constituent le contenu du concept.

Le texte du chapitre sur les Paralogismes de la raison pure indique de façon très nette et à plusieurs reprises l'origine de cette représentation vide qu'est le Je, à savoir qu'il est issu d'un processus d'abstraction. Or il peut s'avérer utile, avant de passer à l'étude de l'illusion comme telle, de dire un mot de la nature du

3. *Kritik der reinen Vernunft* (ci-après KrV), A 345-346 (souligné par C.P.) ; nos citations de la *Critique de la raison pure* sont tirées de la traduction de Delamarre et Marty dans la « Bibliothèque de la Pléiade » : E. KANT, *Œuvres philosophiques*, Gallimard, Paris, 1980. Cette édition comporte également la pagination originale, seule utilisée ici.

4. KrV, B 408.

5. KrV, A 346 ; au mot « concept » (*Begriff*) pris dans son sens fort, Kant préfère dans les *Prolegomena* § 46 le mot « désignation » (*Bezeichnung*) (trad. franç. par J. GIBELIN : *Prolegomènes*, J. Vrin, Paris, 1968). Voir également KrV, A 382, ainsi que A 728 pour le caractère précaire de la « désignation ».

6. KrV, A 785 ; Cf. A 355.

7. *Logik*, éd. Jäsche, § 7 ; trad. franç. par L. Guillermit : *Logique*, J. Vrin, Paris, 1970.

processus qui a rendu possible l'édification d'une telle représentation. Dans la *Logique* éditée par Jäsche (§6), le thème de l'*abstraction* est introduit dans le cadre de la théorie de la formation des concepts. L'abstraction apparaît, aux côtés de la comparaison et de la réflexion, comme l'une des trois « opérations logiques » visant à construire des concepts : c'est-à-dire des représentations générales valables pour plusieurs individus. Cela signifie du même coup que la représentation Je est obtenue de manière analogue à celle qui permet d'obtenir n'importe quel concept général tiré de l'expérience, en l'occurrence ici : l'expérience interne. Le Je est une représentation *abstraite* au sens propre, et on doit même avouer qu'il correspond au point ultime auquel peut atteindre le processus d'abstraction, puisque la *Critique de la raison pure* identifie le Je pense à un simple « quelque chose »⁸, expression que Kant utilise dans le passage déjà mentionné de sa *Logique*⁹ pour désigner le concept le plus général qui soit. Il nous reste donc maintenant à nous interroger sur le destin de cette prétention de la psychologie rationnelle à tenir un discours légitime en se fondant sur un concept totalement vide, constituant le point le plus haut de l'opération d'abstraction.

II. LIEU DE L'APPARENCE : UNE HYPOSTASE

Déjà le titre « Paralogismes de la raison pure » fait mention dans une première approximation du lieu où l'illusion transcendante prend place pour la psychologie rationnelle : nous avons affaire à un raisonnement spécieux. Mais si l'on y regarde de plus près, on apprend que la nature précise de la faute commise dans le raisonnement consiste en une *hypostase* : en effet, l'apparence transcendante au niveau des Paralogismes réside dans une « subreption de la conscience hypostasiée »¹⁰. Passons d'abord en revue les éléments qui composent cette expression : la subreption, il va sans dire, fait référence au vice qui consiste à obtenir quelque chose par des moyens détournés, de manière illicite. L'hypostase par ailleurs est clairement définie à l'intérieur même de notre

8. KrV, A 355.

9. *Logik*, éd. Jäsche, §6.

10. KrV, A 402.

chapitre : il s'agit de la transposition de ce qui dans notre esprit se trouve à l'état de simple « représentation » en un « objet »¹¹ existant qui subsiste indépendamment de notre représentation. On hypostasie lorsqu'on interprète ses propres « pensées » comme des « choses » réelles¹². Or, puisque l'hypostase dans les Paralogismes porte sur la *conscience*, cela signifie simplement que l'apparence tient ici au fait que l'on saisit cette conscience, qui n'est rien de plus qu'une condition logique de la pensée, comme un objet. Ainsi avec Kant on peut dire dans ce cas que « toute apparence consiste à prendre la condition *subjective* de la pensée pour la connaissance de l'objet »¹³. Kant souligne ici les mots « subjectives » et « objet » pour marquer la transition entre sujet et objet à laquelle on assiste dans l'hypostase de la psychologie rationnelle. C'est également sur le caractère subreptice de cette transition que Kant insiste lorsqu'il affirme que le sujet transcendantal en tant que pôle *déterminant* ne peut impunément passer au pôle *déterminé*, c'est-à-dire celui de l'objet. Nous savons désormais que ce Je n'est rien d'autre qu'une représentation vide, si bien que ce qui peut se dire de cette simple représentation subjective ne vaut pas automatiquement comme la connaissance d'un objet : « mais la simplicité de la *représentation* d'un sujet n'est pas pour cela une *connaissance* de la simplicité *du sujet lui-même* »¹⁴. On assiste ici au passage inavoué entre la simple représentation et la chose elle-même qui est présenté comme étant la cause de toute l'illusion dans les Paralogismes.

Les remarques qui précèdent nous ont permis de nous rappeler les lignes de force bien connues qui animent tout le chapitre sur les Paralogismes. Toutefois, si nous avons pu identifier les deux pôles entre lesquels l'hypostase opère un passage, nous demeurons dans l'ignorance totale quant à la modalité de cette assimilation. C'est la raison pour laquelle nous aimerions attirer l'attention sur un extrait d'une importance capitale tiré de la version remaniée de notre chapitre qu'offre la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*. Voici donc l'extrait en question :

11. KrV, A 395.

12. KrV, A 395.

13. KrV, A 396.

14. KrV, A 355 (souligné par C.P.).

L'apparence dialectique dans la psychologie rationnelle vient de ce que l'on confond une idée de la raison (l'idée d'une intelligence pure) avec le concept indéterminé à tous égards d'un être pensant en général. Je me pense moi-même en vue d'une expérience possible, en faisant abstraction de toute expérience réelle, et j'en conclus que je puis avoir conscience de mon existence même en dehors de l'expérience et des conditions empiriques de celle-ci.

Je confonds donc l'*abstraction* possible de mon existence empiriquement déterminée avec la prétendue conscience d'une existence possible du moi pensant à l'état *isolé*, et je m'imagine *connaître* ce qu'il y a en moi de substantiel comme le sujet transcendantal, tandis que je n'ai dans la pensée que l'unité de la conscience qui est au fondement de tout acte de détermination considéré comme simple forme de la connaissance¹⁵.

La première phrase insiste sur le fait que le « concept indéterminé » d'un être pensant est confondu avec une idée de la raison : donc encore ici il est question de l'hypostase, mais cette fois Kant emploie le mot *Verwechslung* (confusion) pour signaler ce qui a lieu en vérité à l'occasion de celle-ci. On assiste en fait avec la *Verwechslung* à un glissement dans le sens des termes, et c'est précisément ce trait qui est visé lorsque Kant par ailleurs désigne la faute des Paralogismes de la psychologie comme un *sophisma figuræ dictionis*¹⁶ : il s'agit ici à vrai dire d'un déplacement de sens dans l'usage d'un même mot, à savoir le *terminus medius*.

C'est cependant la dernière phrase de l'extrait qui recèle la clé de l'explication de la *Verwechslung*. Kant retrace le sens du

15. KrV, B 426-427. La première édition de la KrV comporte également des passages dans lesquels l'opération d'abstraction est considérée comme insuffisante pour justifier l'accès à des objets transcendants par rapport à l'expérience. En fait, Kant affirme qu'une *représentation* simple obtenue par abstraction est loin d'équivaloir à la connaissance d'un *objet* simple en tant que tel. Pour atteindre ce dernier, la raison dogmatique doit faire, comme nous allons le voir, un pas de plus. Reprenons de manière plus exhaustive le passage déjà cité à la note 14 (KrV, A 355) : « Mais la simplicité de la représentation d'un sujet n'est pas pour cela une connaissance de la simplicité du sujet lui-même, car nous faisons tout à fait abstraction de ses propriétés, quand nous le désignons simplement par cette expression totalement vide de contenu : Je (expression que je puis appliquer à tout sujet pensant). » Voir également KrV, A 785 : « Or, par là même que le simple dans l'abstraction est tout à fait distinct du simple dans l'objet, et que le Je, qui dans le premier sens ne renferme *en soi* aucune diversité, peut être, dans le second, où il signifie l'âme même, un concept très complexe, c'est-à-dire contenir et désigner beaucoup de choses *sous lui*, je découvre un paralogisme. » (souligné par Kant)

16. KrV, B 411, A 402 ; cf. *Logik*, éd. Jäsche, §90.

déplacement opéré en faisant ressortir dans le texte par un soulignement les mots *abstraction* et *isolé* : il s'agit en fait du passage du moi pensant *abstrait* à l'existence du moi pensant à l'état *isolé*. Or il est possible pour le lecteur du texte allemand de succomber à une méprise dans la mesure où les termes *Abstraktion* et *abgesondert* soulignés par Kant pour marquer l'opposition sont très souvent utilisés indifféremment l'un pour l'autre ; ce qui donnerait une allure quasi tautologique au déplacement de sens. En effet, le mot *Absonderung* constitue l'équivalent allemand du latin *abstractio* : Meier par exemple dans son *Auszug aus der Vernunftlehre*¹⁷ utilise la *logische Absonderung* pour traduire l'*abstractio logica*. De même, Kant dans son traité de 1764 sur l'*Évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* caractérise les concepts abstraits, qui sont le propre de la philosophie, par l'expression *Absonderung*¹⁸ ; on retrouve également cette utilisation synonymique d'*Abstraktion* et d'*Absonderung* dans la *Logique* éditée par Jäsche (§6).

Pourtant, et ceci constitue le point central de notre argumentation, la juste saisie de la solution présentée par Kant dans l'extrait cité réclame que nous nous abstenions de comprendre *Abstraktion* et *Absonderung* comme des expressions synonymes. Dans tout le chapitre sur les Paralogismes¹⁹, l'utilisation du participe passé *abgesondert* ne peut pas être assimilée au processus de l'abstraction²⁰ décrit ci-dessus. Il nous incombe alors d'indiquer la portée de l'hypostase en question en tant qu'elle aboutit à poser « l'existence possible du moi pensant à l'état *isolé* ». Les expressions « isolé » et « isolément » par lesquelles les traducteurs rendent fort justement le participe *abgesondert* renvoient en fait à quelque chose de tout autre qu'au processus formel de l'abstraction. Car à côté des concepts que l'on obtient par ce processus « logique », il y a une autre façon d'obtenir des concepts qui

17. George Friedrich MEIER, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Gebauer, Halle, 1752, §259 ; ce texte est reproduit dans l'édition de l'*Akademie des Gesammelte Schriften* (ci-après G.S.) de Kant, tome XVI, p. 549-550.

18. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, G.S., t. II, p. 276 ; trad. franç. par J. FERRARI, « La Pléiade », p. 216. Voir aussi les « Réflexions » de Kant selon la numérotation de l'édition de l'*Akademie* : §§ 2907, 2847, 2858.

19. KrV, A 346, B 410, 419, 420, 430.

20. Les traducteurs français ne se plient pas toujours à cette exigence, ainsi Tremesaygues et Pacaud (P.U.F.), p. 301, et à leur suite Delamarre et Marty (« La Pléiade »), p. 1060.

consiste à les *fabriquer* de toutes pièces (*conceptus factitii*²¹). Ici entre en jeu une faculté active d'un type bien précis, que la psychologie empirique classique nomme *facultas figendi*²² : donc la faculté d'ériger des fictions, et en l'occurrence d'inventer des concepts. On songe immédiatement à l'exemple du centaure, issu de la combinaison d'un corps de cheval et d'un corps d'homme. Mais la faculté d'inventer peut aussi opérer de façon privative ; le processus est alors décrit par Wolff non plus comme *compositio* mais comme *divisio*²³ ou encore comme *separatio*²⁴. De même Baumgarten dira que la *facultas figendi* fonctionne tout aussi bien *praescindendo* que *combinando*²⁵. Ce qu'il est important de retenir ici, c'est que la faculté d'inventer en général peut procéder de façon tout aussi bien négative, en retranchant à certaines représentations des traits qui leur appartiennent pourtant en propre, que de façon positive en assemblant des éléments disparates. Et c'est dans ce cadre précis que vient s'inscrire le participe *abgesondert* dans notre extrait.

Quant à la question de savoir si Kant connaissant ces deux fonctions distinctes de la faculté d'inventer, qu'il suffise de rappeler que Kant s'est servi de la *Métaphysique* de Baumgarten comme manuel pendant toute sa carrière de professeur. Il ne sera donc pas étonnant de constater que déjà très tôt dans les leçons sur la métaphysique qui nous sont parvenues, la fonction privative (*praescindendo*) de la faculté de fabriquer des concepts est mentionnée, et à vrai dire précisément en rapport avec la genèse du concept d'« esprit » par opposition à celui d'âme humaine²⁶ !

21. Logik, éd. Jäsche, § 4 ; cf. Réfl. §§ 2852, 2862.

22. Cf. Christian WOLFF, *Psychologia empirica*, § 144, in *Gesammelte Werke*, Olms, Hildesheim, 1968, Sect. II, T. 5, p. 97. Voir également Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, *Metaphysica* § 589, Hemmerde, Magdebourg, 1757 ; texte reproduit dans les *G.S.* de Kant, t. XV, p. 26.

23. *Psychologia empirica*, § 144.

24. *Ibid.*, § 139.

25. *Metaphysica*, § 589.

26. « La faculté d'inventer [*Dichtungsvermögen*] : — elle rassemble des concepts d'une manière différente de ce que l'on retrouverait dans l'imagination [*Phantasie*]. 1) *combinando* : par exemple des hommes avec des ailes, par exemple Mercure, Pégase — 2) *praescindendo* : ce mode doit être distingué du mode *abstrahendo* [et ici c'est Kant qui souligne ! C.P.], dans la mesure où ce dernier veut dire : ne pas penser quelque chose : laisser de côté un concept à propos de quelque chose ; et le premier mode [signifie] : nier quelque chose, abolir le trait de pensée. — [ainsi dans

D'ailleurs les leçons sur la métaphysique éditées par Pölitz, à peu près contemporaines de la rédaction de la *Critique de la raison pure*, insisteront à nouveau sur l'intervention de la séparation (*separieren*) à l'occasion de l'édification d'une pneumatologie²⁷.

Quoi qu'il en soit, ce qui importe pour l'instant, ce sont les conséquences, pour la compréhension de notre extrait, de l'interprétation de la subreption comme étant attribuable à une activité créatrice de la raison, saisie comme *facultas figendi*. Le passage du moi pensant abstrait au moi pensant à l'état isolé ne signifie plus le passage du même au même, c'est-à-dire de l'abstraction à l'abstraction. Il s'agit bien plutôt du passage de cette opération logique purement formelle qu'est l'abstraction à une opération pour ainsi dire transcendantale et réelle visant à construire un concept (celui d'un pur esprit, désincarné), dont on ignore s'il a un objet. Si l'obtention d'un concept général à l'aide de l'abstraction comporte un aspect négatif dans la mesure où certains traits particuliers appartenant toujours en propre à l'objet sont laissés momentanément dans l'ombre au profit de la généralité du concept ainsi obtenu, l'aspect inoffensif de cette opération négative n'a pas de commune mesure avec la violence de la coupure imposée à l'objet lui-même lors de la construction d'un concept

le mode *abstrahendo*, C.P.] je laisse de côté un prédicat de ma fantaisie [*Phantasie*] — dans une abstraction je ne pense qu'un concept partiel — si cependant je nie les autres concepts partiels, alors je commence déjà à inventer [*fingieren*]. Toutes les inventions [*Erdichtungen*] sont novatrices : et à vrai dire de manière simplement partielle dans les perceptions sensibles. Elles sont : 1) intellectuelles : ainsi par exemple en philosophie : le concept d'esprit a été arbitrairement abstrait du concept d'air par séparation et combinaison.» *Vorlesungen über Metaphysik* (Herder), *Loses Blatt* XXV, 38, in *G.S.*, t. XXVIII, 1, p. 143. Voir également le passage suivant : « *Facultas figendi*. Produire des représentations qui ne [sont] pas des sensations présentes ou passées. Cela se réalise 1) *combinando, quae in sensationibus non erant combinata* 2) *sejungendo, quae in sensationibus non erant sejuncta*. Les abstractions ne sont pas novatrices (sinon *formaliter* : d'abord confusément et ensuite distinctement), mais la *facultas figendi* est novatrice, par exemple Cerbère : chien qui réunit deux têtes. La *facultas figendi* est novatrice aussi *separando* [...] La faculté d'inventer [*Dichtungsvermögen*] est plus générale que ce que l'on entend normalement sous le vocable « poète » [*Dichter*], ainsi en mathématique et en philosophie toutes les définitions arbitraires — Les hypothèses sont [issues] de la faculté d'inventer intellectuelle : au sens courant des *conceptus ficti*. Par exemple, l'esprit n'est pas un concept d'expérience pas plus qu'un concept abstrait.» *Ibid.*, *G.S.*, t. XXVIII, 2, p. 860. De même, voir *Vorlesungen über Logik* (Blomberg), *G.S.*, t. XXIV, p. 261-263.

27. *Vorlesungen über Metaphysik* (Pölitz), *G.S.*, t. XXVIII, 1, p. 277-278 ; voir également l'utilisation de *Absondern* au sens de *Trennen* in *ibid.*, p. 273-274.

fictif²⁸. Kant parle dans ce cas de « synthèse négative »²⁹ au sens où la négation comme processus réel atteint l'objet lui-même, à savoir ici la séparation du Je à l'égard de l'expérience empirique du sens interne, où il peut seul se manifester. Le passage de l'abstraction formelle à la séparation réelle dans le cas du Je signifie que l'on passe de la représentation vide du sujet transcendantal à la considération de l'existence de cette simple représentation à titre d'objet réel. À vrai dire, il est tout aussi illégitime de prétendre connaître la réalité du Je pense lorsque *coupé* de son rapport essentiel au sens interne, qu'il serait absurde par exemple de postuler pour le concept vague et général d'« arbre » l'existence d'un objet correspondant exactement et uniquement à la généralité du concept, sans toutefois être spécifié comme individu sous la forme par exemple d'un « pin », d'un « saule » ou d'un « tilleul »³⁰ ; toutes espèces dont le concept empirique d'arbre est pourtant tributaire. La séparation, qu'elle prenne place entre la représentation générale d'un arbre et ses diverses instances particulières ou entre le Je et les représentations concrètes qu'il doit toujours accompagner, ne peut dans les deux cas que conduire à des entités hautement « problématiques », au sens kantien du terme³¹.

Un traitement plus exhaustif du problème exigerait également que nous nous attardions plus longuement sur l'utilisation très symptomatique chez Kant de l'expression *Substantiale* (dans notre extrait : le « substantiel ») pour désigner l'aspect privatif du statut du Je. En effet, ce terme technique latin³² employé par Kant désigne « ce qui demeure » de la substance « quand tous les accidents ont été éliminés (*abgesondert!*) »³³. Quand on pense

28. Dans les trois passages des « leçons » auxquels nous faisons allusion à la note 24, et où Kant montre que le concept d'« esprit » est issu de la faculté d'inventer, Kant prend bien soin d'indiquer, et ce dans chacun des trois passages (!), la différence fondamentale qui existe entre ces deux genres de négation. Il suit en cela l'exemple de Meier, cette fois-ci dans sa « grande » *Vernunftlehre* de 1752 (§ 292, p. 426-428), qui distingue nettement entre *Absonderung* « logique » et une autre produite par un acte de l'« imagination » (*Einbildungskraft*) : en effet, celle-ci atteint la « chose même » (*Sache selbst*). On retrouve des extraits du paragraphe 292 dans les notes d'Adikes au tome XVI des *G.S.*, p. 549-551.

29. Réf. § 2907.

30. Logik, éd. Jäsche, § 6.

31. KrV, A 347.

32. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 196.

33. *Prolegomena*, § 46. Cf. KrV, A 414.

que tous les accidents de l'âme ne peuvent être que *sensibles*, on se rend compte de l'importance de la césure imposée par la fiction du Je lorsque celui-ci est réduit, pour satisfaire les ambitions de la psychologie rationnelle, à l'état de *Substantiale*.

Le bilan de notre analyse se lit comme suit : l'hypostase de la conscience constitue la forme propre de l'illusion transcendante dans la psychologie rationnelle ; elle consiste, comme nous l'avons vu, dans la confusion du Je pense comme condition subjective de la pensée avec ce même Je pense conçu cette fois comme objet. Il s'agit en fait du passage de la représentation abstraite Je à un objet réel. Nous avons tenté de mettre en lumière non pas tant les termes de ce rapport que l'explication du mécanisme qui permet le glissement subreptice et inconscient (puisqu'il s'agit d'un paralogisme³⁴), de l'un dans l'autre. Tout le problème nous a paru résider dans l'assimilation illégitime, au niveau de la mineure du syllogisme, de deux processus de formation des concepts diamétralement opposés : l'abstraction et la fiction négative. En montrant que l'objet de la psychologie rationnelle est construit, en dépit de toute prétention à la rigueur, grâce à une activité fabulatrice de la raison, Kant est très tôt amené à considérer ce type de discours métaphysique sur le même pied que la pneumatologie de Swedenborg, c'est-à-dire au niveau de l'arbitraire du « rêve »³⁵. À la suite de cette mise au point, le seul discours scientifique permmissible sur la nature spirituelle de l'homme doit être nécessairement ramené au plan empirique, c'est-à-dire à l'âme, comme objet du sens interne. Celle-ci n'est par conséquent susceptible que d'une psychologie empirique, encore que Kant manifeste des réticences³⁶ quant à la scientificité d'un tel discours. Si toutefois on renonce à toute prétention directement cognitive, il est possible d'édifier un

34. Logik, éd. Jäsche, §90.

35. Allusion au titre du fameux essai de 1765 : *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* ; trad. franç. par B. LORTHOLARY pour « La Pléiade » : *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*. Voir à ce propos le passage très significatif où Kant prétend que la raison, si elle veut édifier une « pneumatologie », doit s'en remettre à une « fiction », qui elle-même a recours à des « négations », *G.S.*, t. II, p. 251-252 ; trad. franç., p. 567.

36. KrV, A 381, 848-849. Cf. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Préface, éd. orig., p. X-XI ; trad. franç. par J. GIBELIN : *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, J. Vrin, Paris, 1971.

concept transcendant portant sur la spiritualité de l'âme humaine dans le but strictement de favoriser l'unité systématique de notre connaissance de l'expérience interne. Par là, la raison se dote d'un schème qui est issu de sa propre activité productrice. Les trois idées de la raison sont au sens propre des objets de raison, des *entia rationis*, répondant à une fonction régulatrice. En ce sens elles sont légitimes, c'est-à-dire correctement construites et employées à bon escient. C'est seulement l'hypostase de ces schèmes, pour en faire des objets réels, qui fait que l'on passe d'*entia rationis ratiocinatae* à des *entia rationis ratiocinantis*. Tout dépend de l'utilisation que fait la raison de sa faculté productrice. Du côté des études kantienne, beaucoup de travail demande encore à être accompli en vue de l'élucidation du schématisme propre à la raison pure. Chose certaine, il n'est désormais plus possible de donner à certaines expressions comme *dichten*, *Erdichtung*, *das bloss Gedichtete* (inventer, invention, ce qui est simplement inventé) qui parsèment la Dialectique transcendante, un sens simplement métaphorique.

*Département de philosophie
Université de Montréal*

Du jeu et du sommeil à la gravité et à l'insomnie

Simonne Plourde

Volume 13, numéro 2, automne 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203322ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203322ar>

[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

Plourde, S. (1986). Du jeu et du sommeil à la gravité et à l'insomnie. *Philosophiques*, 13 (2), 305–332. <https://doi.org/10.7202/203322ar>

Résumé de l'article

Emmanuel Lévinas rompt avec les ontologies traditionnelles et porte sa réflexion « au-delà de l'Essence ». Cette rupture avec la totalité de l'Être est nécessitée par l'épiphanie du Visage d'Autrui. L'irréductibilité de l'altérité place d'emblée le sujet au cœur de la relation éthique. Le langage doit s'inventer, s'amplifier, s'inquiéter pour signifier l'Autrement qu'Être ; l'emploi de la métaphore s'avère essentiel pour cette pensée a-typique. On suivra ici le fil de quatre métaphores formant deux couples antithétiques : jeu et gravité, sommeil et insomnie. L'analyse conduira au cœur de la philosophie d'Emmanuel Lévinas, à l'insomnie de la responsabilité pour Autrui.

DU JEU ET DU SOMMEIL À LA GRAVITÉ ET À L'INSOMNIE

par Simonne Plourde

RÉSUMÉ. Emmanuel Lévinas rompt avec les ontologies traditionnelles et porte sa réflexion « au-delà de l'Essence ». Cette rupture avec la totalité de l'Être est nécessitée par l'épiphanie du Visage d'Autrui. L'irréductibilité de l'altérité place d'emblée le sujet au cœur de la relation éthique. Le langage doit s'inventer, s'amplifier, s'inquiéter pour signifier l'Autrement qu'Être ; l'emploi de la métaphore s'avère essentiel pour cette pensée a-typique. On suivra ici le fil de quatre métaphores formant deux couples antithétiques : jeu et gravité, sommeil et insomnie. L'analyse conduira au cœur de la philosophie d'Emmanuel Lévinas, à l'insomnie de la responsabilité pour Autrui.

ABSTRACT. Emmanuel Lévinas breaks with traditional ontologies and carries his reflection « beyond the Essence ». This rupture with the wholeness of Being is required by the epiphany of the Other's face. The irreducibility of the otherness places directly the subject in the midst of the ethical relationship. Language has to be invented, to be amplified in order to mean « l'Autrement qu'Être » ; the use of the metaphor appears to be essential for this a-typical thinking. Four metaphors composed by two antithetical sets : play and seriousness, sleep and insomnia, are presented here. The analysis will lead to the center of Emmanuel Levinas' philosophy, to the insomnia of the responsibility for the Other.

Je veux dire qu'une vie vraiment humaine ne peut rester vie *satis-faite* dans son égalité à l'être, vie de quiétude, qu'elle s'éveille à l'autre, c'est-à-dire est toujours à se dégriser, que l'être n'est jamais — contrairement à ce que disent tant de traditions rassurantes — sa propre raison d'être, que le fameux *conatus essendi* n'est pas la source de tout droit et de tout sens.

Emmanuel Lévinas *

*E. LÉVINAS. *Éthique et Infini*. Paris, Fayard et Radio-France, 1982, p. 131-132.

Emmanuel Lévinas n'appartient pas à la génération de ceux qui s'appliquent à conserver la puérilité des idées apprises ou reçues. Dans le rayonnement direct des grands de la pensée, tels un Husserl ou un Heidegger, il a pu à la fois s'exposer à l'éblouissement de leur génialité et prendre ses distances pour déceler dans leur philosophie les limites et les failles d'un Savoir par ailleurs des plus remarquables. Côtayer les maîtres, en instaurer une critique lucide et prendre discrètement place parmi eux : voilà le destin qui a été réservé à Emmanuel Lévinas.

La pensée lévinassienne a des attaches que le philosophe n'a jamais celées : Platon, parce qu'il a mis le Bien au-dessus des essences ; Descartes, parce qu'il a pensé l'Infini ; Kant, parce qu'il a secoué le sommeil dogmatique de la philosophie ; Husserl, parce qu'il a fourni la méthode ; Heidegger, à la fois admiré et impardonné, parce qu'il a décrit d'une façon incomparable l'angoisse humaine, et initié l'entendement aux sonorités particulières de l'être entendu comme verbe plutôt que comme substantif.

La dette est grande et maintes fois reconnue envers Husserl et Heidegger. Mais, très tôt, Lévinas respire mal à son aise au sein d'une tradition philosophique qui situe le lieu naturel du sensé et l'origine de l'interrogation philosophique dans le psychisme humain entendu comme *savoir*. Un savoir qui consacre la priorité du théorétique en tentant « une synthèse universelle, une réduction de toute l'expérience, de tout ce qui est sensé, à une totalité où la conscience embrasse le monde, ne laisse rien d'autre hors d'elle, et devient ainsi pensée absolue. La conscience de soi est en même temps la conscience du tout » ¹.

Lévinas acquiesce à la première contestation radicale de la priorité du théorétique faite par Husserl et se sent un peu plus à l'aise avec l'intentionnalité axiologique, même si cette dernière se confine en définitive dans la représentation. Mais c'est Franz Rosenzweig qui met Lévinas sur la piste d'une critique radicale de la totalité. À la suite de cet autre maître vénéré, Lévinas s'attachera à faire éclater la totalité du savoir et de la conscience, à penser autrement le rationnel. « Brisure de l'universalité de la

1. *Ibid.* p. 79.

raison théorétique qui s'était tôt levée dans le "Connais-toi toi-même" pour rechercher l'univers entier dans la conscience de soi»². Plus importante et plus véridique que la métaphysique traditionnelle du sujet où l'être se présente en totalité, sera le débordement de la subjectivité par l'idée de l'Infini ; car Autrui comme Visage est là, quotidien, irréductible, irrécusable, dans la proximité d'un face à face et non d'une latéralité, « comme une mise en question incessante, sans ultimité, de la priorité et de la quiétude du Même, telle la brûlure sans consommation d'une flamme inextinguible »³.

Dans l'obligation à l'égard d'Autrui, dans une responsabilité incessible antérieure à tout choix librement consenti, Emmanuel Lévinas découvre le SENS, la SIGNIFICATION première. Alors que le savoir est recherche d'une adéquation avec l'être même qu'il absorbe dans l'immanence d'un sujet, la relation au visage est d'emblée éthique et transcendance. Cette transcendance éthique dicte la thèse majeure de Lévinas : « la socialité est un rapport tout autre que celui qui s'établit dans la connaissance et (...) la socialité, elle-même, est commandée par la Parole de Dieu qui est le visage d'autrui »⁴.

Cette sortie de l'être conçu en tant que corrélatif d'un savoir, cet « autrement qu'être » pose à Lévinas une question ultime — dont l'écho se répercute à travers l'œuvre entière — qui rend problématique ce qui est pour tous le plus naturel : « Est-ce que j'ai droit d'être ? Est-ce qu'étant dans le monde, je ne prends pas la place de quelqu'un ? Mise en question de la persévérance, naïve et naturelle, dans l'être ! »⁵.

Une mise en question de l'être aussi radicale marque l'œuvre d'Emmanuel Lévinas d'une originalité qui déconcerte. Originalité du questionnement ; originalité des thèses, en particulier de celle qui soutient que l'éthique est philosophie première ; originalité du style lui-même qui a dû s'inventer, s'amplifier, se surpasser,

2. E. LÉVINAS. « Paix et Proximité » dans *Les Cahiers de la Nuit surveillée*. N° 3, Lagrasse, Éd. Verdier, 1984, p. 340.

3. E. LÉVINAS. *De Dieu qui vient à l'Idée*. Paris, Vrin, 1982, p. 60-61.

4. E. LÉVINAS. *Transcendance et Intelligibilité*. Genève, Labor et Fides, 1984, p. 53.

5. E. LÉVINAS. *Éthique et Infini*. *Op. cit.*, p. 131. Voir l'une des citations en exergue dans *Autrement qu'être...* p. VI : « ... C'est là ma place au soleil. Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre ». (Pascal, *Pensées*).

voire se torturer, se triturer, s'inquiéter pour faire découvrir *le plus dans le moins*, pour signifier l'autrement qu'être. Recours à l'emphase, à la métaphore, à la désarticulation des vocables, aux mots reliés par des traits d'union pour signifier des ensembles quasi indicibles : voilà ce qui caractérise la parole qui épouse dans tous ses méandres une pensée déjà a-typique⁶. À ce style qui, en tentant d'instaurer et de percer l'« autrement qu'être », frise souvent le poétique, convient l'éloge que Lévinas lui-même décerne à l'écriture du poète Paul Celan :

Ne suggère-t-il pas la poésie elle-même comme une modalité inouïe de *l'autrement qu'être*? (...) L'inéludable : l'interruption de l'ordre ludique du beau et du jeu des concepts et du *jeu du monde* ; l'interrogation de l'Autre, recherche de l'Autre. Recherche se dédiant en poème à l'autre : un chant monte dans le donner, dans l'un-pour-l'autre, dans la signifiante même de la signification. Signification plus ancienne que l'ontologie et la pensée de l'être et que supposent savoir et désir, philosophie et libido⁷.

Mon propos n'aura pas l'audace de s'attaquer à l'ensemble de la stylistique lévinassienne. Là n'est point mon intérêt primordial. Je me limiterai à l'examen de quatre métaphores qui forment deux couples antithétiques, à savoir JEU et GRAVITÉ, SOMMEIL et INSOMNIE. Il ne s'agit nullement de « dégonfler l'enfllement des métaphores ». Car, l'emploi de la métaphore n'est pas chez Lévinas un procédé esthétique ; il est en effet requis par la gravité du réel auquel le Moi (ou le Même) est exposé. Par le biais du langage, l'analyse devrait nous introduire à une « absence », au cœur de la question de l'« autrement qu'être » ; elle aura atteint son but si elle réussit à secouer la quiétude ensommeillée des êtres que peut-être nous sommes, « ayant bonne assise ou reposant sur la solidité sous-jacente de [notre] substance »⁸, pour nous réveiller de la présence et de l'être et nous convoquer à une interminable insomnie.

6. Voir une excellente étude du style de Lévinas dans *Exercices de la patience*. N° 1, Paris, « Obsidiane », 1980 : Francis Wybrands. « Vers une signifiante hors contexte », p. 51-56.

7. E. LÉVINAS. *Noms propres*. Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 65-66.

8. E. LÉVINAS. « Paix et Proximité », dans *Les Cahiers de la Nuit surveillée*. *Op. cit.*, p. 339.

Abordons dans un premier temps les métaphores du *jeu* et du *sommeil*. Un second point examinera celles de la *gravité* et de l'*insomnie*.

I. LES DISTRACTIONS DU MÊME : LE JEU ET LE SOMMEIL

Husserl, a-t-il été dit plus haut, a fourni la méthode. Fidèle à la phénoménologie, Emmanuel Lévinas a éprouvé la finesse de cet instrument d'analyse et l'a manié avec dextérité dès le premier exposé de sa pensée personnelle dans un petit livre paru en 1947 : *De l'existence à l'existant*. À l'occasion de l'analyse de l'« il y a », — le phénomène de l'être impersonnel, le « il », être anonyme qu'aucun étant ne revendique — Lévinas éclaire d'autres modalités de l'être (ce dernier pris dans son sens verbal), à savoir : la fatigue, la paresse, l'effort, le sommeil, l'insomnie, etc.

C'est dans cet ouvrage qu'on ira chercher en premier lieu le concept de *jeu*, qu'on mettra en lumière ses implications, afin de percevoir ce qui perce sous cette métaphore qu'on voit courir à travers l'œuvre lévinassienne : JEU dans nos relations avec le monde ; JEU de la pensée qui re-présente ; JEU ambigu de la sensibilité.

1. La métaphore du JEU

A. *Le concept de jeu et ses implications*

Le jeu s'insère comme attitude dans la trame de notre quotidien. Laissons d'abord la parole à Lévinas :

Le jeu *commence* aussi, mais son commencement manque de sérieux. Il est la légèreté même. On peut, à tout instant, en tirer son épingle. Il se compose de gestes, de mouvements, de décisions, de sentiments, autant d'actes qui commencent, mais sa réalité de jeu se situe au-dessus de cette base et est essentiellement faite d'irréalité. C'est pourquoi la réalité scénique — et chose remarquable, cela ne s'est jamais dit ni d'un poème, ni d'un tableau — a toujours été interprétée comme jeu. En tant que réalité, elle ne laisse pas de traces. Le néant qui la précède est égal à celui qui la suit. Ses événements n'ont pas de vrai temps. Le jeu n'a pas d'histoire. Il est cette existence paradoxale qui ne se prolonge pas en avoir. L'instant du jeu est, mais il ne tient pas à lui-même. Il n'entretient pas avec lui-même une relation de possession.

Il n'a rien, ne lègue rien après son évanouissement, sombrant « armes et bagages » dans le néant. Et il peut si magnifiquement finir parce qu'il n'a jamais commencé pour de bon⁹.

Ainsi décapée par Lévinas, l'attitude familière du jeu se dévoile comme légèreté, irréalité, îlot de rêve surgi au sein du néant, évanouissement. À l'instar du rêve, le jeu se révèle évanescence gratuite¹⁰. Il implique pure dépense¹¹, liberté¹², liberté sans responsabilité¹³, jouissance de la vie¹⁴, frivolité fallacieuse...¹⁵.

Il faut avoir présent à l'esprit l'ensemble de ces caractères quand on rencontre chez Lévinas la métaphore du jeu. Voyons de plus près à quelle expérience existentielle — à quelle absence — peuvent nous introduire des expressions telles que : jeu de nos relations avec le monde, jeu de la pensée qui re-présente, jeu ambigu de la sensibilité.

B. *Jeu des relations avec le monde*

Comment Lévinas peut-il parler du « jeu perpétuel de nos relations avec le monde » ?¹⁶ La vie serait-elle un jeu ? Ne serait-elle que légèreté, irréalité, îlot de rêve surgi au sein du néant, évanouissement, évanescence, gratuité, pure dépense, liberté sans responsabilité, jouissance de la vie, frivolité fallacieuse... ?

La jouissance de la vie, dit Lévinas, est jeu :

Vivre, c'est jouer en dépit de la finalité et de la tension de l'instinct ; vivre de quelque chose sans que ce quelque chose ait le sens d'un but ou d'un moyen ontologique, simple jeu ou jouissance de la vie. Insouciance à l'endroit de l'existence qui a un sens positif. Elle consiste

9. E. LÉVINAS. *De l'existence à l'existant*. Paris, Vrin, 1947, (réédition 1981), p. 34-35.

10. *Ibid.* p. 170 ; voir aussi E. LÉVINAS. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. La Haye, M. Nijhoff, 1974, p. 209 ; E. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre Homme*. Montpellier, Fata Morgana, 1971, p. 43.

11. E. LÉVINAS. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin, 1949, p. 191 ; voir aussi *Humanisme de l'autre Homme*. *Op. cit.*, p. 42.

12. E. LÉVINAS. *Totalité et Infini* : essai sur l'extériorité — La Haye, M. Nijhoff, 1961, p. 102.

13. E. LÉVINAS. *Autrement qu'être... Op. cit.*, p. 161 ; p. 154, n. 2.

14. E. LÉVINAS. *Totalité et Infini*. *Op. cit.*, p. 107.

15. E. LÉVINAS. *Autrement qu'être... Op. cit.*, p. 6.

16. E. LÉVINAS. *De l'existence à l'existant*. *Op. cit.*, p. 26

à mordre à pleines dents aux nourritures du monde, à agréer le monde comme richesses, à faire éclater son essence élémentale. (...) Dans la jouissance, je suis absolument pour moi. Égoïste sans référence à autrui — je suis seul sans solitude, innocemment égoïste et seul. Pas contre les autres, pas « quant à moi » — mais entièrement sourd à autrui, en dehors de toute communication et de tout refus de communiquer — sans oreilles comme ventre affamé¹⁷.

Dans toute jouissance inhérente aux nourritures du monde se joue le jeu de l'être : le Même s'y complaît, « athée, chez soi, séparé, heureux, créé... »¹⁸. L'identité de l'être s'y maintient dans le jeu normal de l'action et de la passion¹⁹.

Le jeu s'inscrit également dans les relations avec autrui. Lévinas conteste que la relation avec l'autre soit fusion²⁰. La volupté, il est vrai, « n'est pas un plaisir comme un autre, parce qu'elle n'est pas un plaisir solitaire comme le manger et le boire »²¹.

La caresse est un mode d'être du sujet, où le sujet dans le contact d'un autre va au-delà de ce contact. Le contact en tant que sensation fait partie du monde de la lumière. Mais ce qui est caressé n'est pas touché à proprement parler. Ce n'est pas le velouté ou la tiédeur de cette main donnée dans le contact que cherche la caresse. Cette recherche de la caresse en constitue l'essence par le fait que la caresse ne sait pas ce qu'elle cherche. Ce « ne pas savoir », ce désordonné fondamental en est l'essentiel. Elle est comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, et un jeu absolument sans projet ni plan, non pas avec ce qui peut devenir nôtre et nous, mais avec quelque chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir²².

Dans l'érotique, « les relations avec autrui se jouent — on joue avec autrui comme avec un jeune animal »²³. Dans la relation érotique

... se joue le jeu des possibilités du moi, et dans ce jeu, sous les espèces du moi, se produit l'origine dans l'être. L'être ne s'y produit pas comme le définitif d'une totalité, mais comme un recommencement incessant et, par là, comme infini. Mais, dans le sujet, la production de

17. E. LÉVINAS. *Totalité et Infini*. Op. cit., p. 107.

18. *Ibid.* P. 121.

19. Voir E. LÉVINAS. *Autrement qu'être...* Op. cit., p. 146.

20. Voir E. LÉVINAS. *Le Temps et l'Autre*. Paris, P.U.F., 1983, p. 83.

21. *Ibid.* P. 82.

22. *Ibid.* Voir aussi *Totalité et Infini*. Op. cit., p. 235 et suiv.

23. E. LÉVINAS. *Totalité et Infini*. Op. cit., p. 241.

l'origine est production de vieillesse et de mort qui se joue du pouvoir. Le moi revient à soi, se retrouve le Même, malgré tous ses recommandements, retombe solitaire sur ses pieds, ne dessine qu'un destin irréversible. La possession de soi devient l'encombrement par soi²⁴.

Aussi l'amour érotique oscille-t-il « entre l'au-delà du désir et l'en deçà du besoin » ; « sa jouissance prend place parmi tous les autres plaisirs et joies de la vie »²⁵.

Lorsque tout « s'absorbe, s'enlise et s'emmure dans le Même »²⁶, l'enchantement est fragile. L'ennui menace, et ne faut-il pas redouter, selon les mots de Lévinas, « une hébétude, une pétrification ou un engraissement ou une paresse »²⁷. Car, dans l'enchaînement à lui-même, « le Moi étouffe en Soi, de par la façon tautologique de l'identité, et recherche sans cesse la distraction du jeu et du sommeil »²⁸.

En plus du jeu des relations avec le monde s'offre la possibilité « des jeux internes de l'âme »²⁹, c'est-à-dire des jeux de l'art, du savoir scientifique et philosophique, en bref, de la pensée qui re-présente.

C. *Jeu de la pensée qui re-présente*

Une grande partie de l'œuvre de Lévinas comporte la critique de la philosophie occidentale qui, écrit le philosophe, « coïncide avec le dévoilement de l'Autre où l'Autre, en se manifestant comme être, perd son altérité »³⁰. Essentiellement une philosophie de l'être, la philosophie occidentale fait de la compréhension de l'être « son dernier mot et la structure fondamentale de l'homme »³¹. Lévinas dénonce cette philosophie de l'immanence et de l'autonomie ou athéisme. « Le Dieu des philosophes, d'Aristote à Leibniz, à travers le Dieu des scolastiques — est un dieu adéquat à la raison, un dieu compris qui ne saurait

24. *Ibid.* P. 248.

25. *Ibid.* P. 249.

26. E. LÉVINAS. *De Dieu qui vient à l'idée. Op. cit.*, p. 31.

27. *Ibid.* P. 60.

28. E. LÉVINAS. *Autrement qu'être... Op. cit.*, p. 160.

29. E. LÉVINAS. *En découvrant l'existence... Op. cit.*, p. 174.

30. *Ibid.* P. 188.

31. *Ibid.*

troubler l'autonomie de la conscience, se retrouvant elle-même à travers toutes ses aventures, retournant chez soi comme Ulysse qui, à travers toutes ses pérégrinations ne va que vers son île natale»³².

Convaincu que « le domaine du *sensé* n'est pas limité au *sérieux*³³ des sciences et des travaux qui s'attachent à l'être thématiqué, ni au *jeu* des plaisirs et des arts, qui s'évade de l'être, mais en conserve le souvenir, se complaît dans ses images et comporte des enjeux »³⁴, Lévinas dénonce l'illusion que comporte ce qu'il appelle les « jeux de l'intériorité »³⁵. Toute philosophie qui « tient à résorber tout Autre dans le Même et à neutraliser l'altérité », toute « Action d'avance récupérée dans le savoir qui la guide », tout art, dans le jeu infini duquel « l'être s'allège de son altérité »³⁶, toute expérience qui, « si passive qu'elle soit, si accueillante qu'elle soit, se convertit aussitôt en "constitution de l'être" qu'elle reçoit, comme si le *donné* était tiré de soi, comme si le sens qu'il apporte était prêté par (le) moi »³⁷, se tiennent au bord de l'illusion. « L'ombre est prise pour une proie, la proie est lâchée pour l'ombre »³⁸.

Car la connaissance est en somme une relation de soi à soi³⁹. L'intentionnalité théorique ramène l'objet à la conscience et l'instaure en elle ; la conscience ordonne ses concepts et les déroule dans la vérité. Les présupposés de la vérité, écrit Lévinas, « telles des conventions, apparentent la combinaison des concepts à un jeu »⁴⁰. « La connaissance repose sur l'apparition, sur le phénomène, lequel déroule l'être de l'étant, mettant, par la lumière, toutes choses ensemble, ordonnant l'ordre. Prises dans la lumière, inévitablement contemporaines, les choses sont présentes

32. *Ibid.*

33. E. LÉVINAS reconnaît sans aucun doute le « sérieux » des sciences et de l'ontologie traditionnelle. Mais l'ensemble de son œuvre indique que, contrairement à l'opinion courante, le véritable *sérieux*, la véritable *gravité* ne se trouvent ni dans les sciences, ni dans la philosophie occidentale. Voir le deuxième point de la présente étude.

34. E. LÉVINAS. *De Dieu qui vient à l'idée*. *Op. cit.*, p. 194.

35. E. LÉVINAS. *En découvrant l'existence...* *Op. cit.*, p. 188.

36. E. LÉVINAS. *Humanisme de l'Autre Homme*. Montpellier, Fata Morgana, 1971, p. 40.

37. E. LÉVINAS. *En découvrant l'existence...* *Op. cit.*, p. 188.

38. *Ibid.*

39. Voir E. LÉVINAS. *Autrement qu'être...* *Op. cit.*, p. 135.

40. *Ibid.* P. 74.

jusque dans leurs cachettes les plus secrètes, comme si l'être était une partie de colin-maillard où le bandeau sur les yeux n'empêche pas la présence de vous héler de partout »⁴¹. Jeu de la connaissance qui se joue au présent : « jeu de clarté et d'abscondité »⁴² au cours duquel se dévoile l'être, approche qui se polarise en corrélation sujet-objet⁴³, « ambitieuse entreprise philosophique en faveur de la pensée et contre le pur calcul, mais subordonnant l'humain aux jeux anonymes de l'Être »⁴⁴.

« Ce jeu dans l'être est la conscience même : présence à soi par la différence qui est, à la fois, la perte de soi et les retrouvailles dans la vérité. Le *pour soi* de la conscience est ainsi le pouvoir même que l'être exerce sur lui-même, sa volonté, sa principauté. Il s'y égale à soi et se possède. La domination est dans la conscience comme telle... »⁴⁵. Car le donné se présente d'abord à distance de la conscience, se re-présente, laissant l'intervalle de l'espace et du temps nécessaire à l'accueil ; puis la conscience identifie et possède ; elle s'illumine « en s'interrompant et en se retrouvant dans le jeu temporel des rétentions et des protentions »⁴⁶, par lesquelles tout présent est re-présentation »⁴⁷. Le soi semble issu de sa propre initiative ; dans les jeux et les figures de la conscience, il paraît coïncider avec lui-même « libre en tant que totalité ne laissant rien au dehors, et, ainsi, pleinement raisonnable, il se pose comme terme toujours convertible en relation : conscience de soi »⁴⁸.

Cette retraite dans « le jeu que l'être joue dans la conscience »⁴⁹ protège le processus de l'objectivité ou de « l'essence de l'être révélée dans la vérité »⁵⁰. Cependant la subjectivité du sujet pensant est menacée par l'objectivité ou le « train de l'essence ». « Cette possibilité d'absorber le sujet, écrit Lévinas, auquel l'essence se confie, est le propre de l'essence. Tout s'enferme en elle.

41. E. LÉVINAS. *En découvrant l'existence...* Op. cit., p. 214.

42. *Ibid.* P. 216.

43. Voir *Ibid.* P. 204.

44. E. LÉVINAS. *Difficile Liberté : essais sur le judaïsme*. Paris, Albin Michel, 1963, p. 360.

45. E. LÉVINAS. *Autrement qu'être...* Op. cit., p. 129.

46. *Ibid.* P. 132.

47. *Ibid.* P. 133.

48. *Ibid.* P. 133-134.

49. *Ibid.* P. 135.

50. *Ibid.* P. 167. Le mot « processus » indique bien ici le sens verbal de l'être.

La subjectivité du sujet consisterait toujours à s'effacer devant l'être, à le laisser être en rassemblant les structures en signification, en proposition globale dans un Dit, en un grand présent de la synopsis où l'être brille de tout son éclat» ⁵¹. Le philosophe précise : « L'être — malgré ou à cause de sa finitude — a une essence englobante, absorbante, emmurante. La véracité du sujet n'aurait d'autre signification que cet effacement devant la présence, que cette représentation » ⁵². « Aveu de l'ultimité de l'Essence, de l'immanence sans issue de son jeu clôturant » ⁵³. Jeu. Rêve. Illusion. Liberté sans responsabilité.

Le Jeu de l'Essence se prolonge dans celui du Dit et des significations culturelles. Le processus, fût-il verbe, fût-il mouvement, « se montre, mais s'immobilise et se fixe dans le Dit » ⁵⁴. Il donne naissance à l'ontologie ⁵⁵. Mais le Dit épuise-t-il les possibilités de la signification ? Y a-t-il un au-delà du Dit, un au-delà de l'Essence, un Dire dont la différence avec le Dit et l'Essence ne se réduirait pas à « un jeu frivole de la syntaxe » ? ⁵⁶ Y a-t-il un terme possible au jeu du dévoilement de l'être « où toujours l'immanence gagne sur la transcendance — car une fois l'être dévoilé — fût-ce partiellement, fût-ce dans le mystère — il devient immanent » ⁵⁷. Y a-t-il possibilité de rompre avec « les jeux internes de l'âme » ⁵⁸, possibilité d'une direction « qui échappe au jeu bi-polaire de l'immanence et de la transcendance, propre à l'être, où l'immanence gagne, à tout coup, contre la transcendance » ? ⁵⁹

Emmanuel Lévinas a, en effet, repéré une autre voie, une direction vers le face à face, qui mène à son tour à une *irrectitude* radicale, mais avant d'accéder à l'une et à l'autre, nous devons porter notre réflexion sur le jeu ambigu de la sensibilité et sur la distraction du sommeil.

51. *Ibid.* P. 171.

52. *Ibid.*

53. *Ibid.* P. 222.

54. *Ibid.* P. 29.

55. *Ibid.* P. 55.

56. *Ibid.*

57. E. LÉVINAS. « Un Dieu Homme ? », dans *Exercices de la patience. Op. cit.*, p. 71.

58. E. LÉVINAS. *En découvrant l'existence... Op. cit.*, p. 174.

59. E. LÉVINAS. *Humanisme de l'Autre Homme. Op. cit.*, p. 59 ; voir aussi *En découvrant l'existence... Op. cit.*, p. 199.

D. *Jeu ambigu de la sensibilité*

Le jeu perpétuel de nos relations avec le monde qui se joue tout spécialement dans la jouissance des biens de la vie et dans les rapports érotiques avec autrui, ainsi que le jeu de la raison qui re-présente (dans la science, dans l'art, dans la philosophie), conduisent tous à l'immanence du Moi emmuré en lui-même. La sensibilité pourrait-elle constituer un chemin vers le dehors, une ouverture par où pourrait s'engouffrer une bouffée d'air pour le Même, englobé dans la totalité de l'Être ?

Lévinas décrit la sensibilité, « non pas comme un moment de la représentation, mais comme le fait de la jouissance » ⁶⁰. « Sentir, écrit-il, c'est précisément se contenter sincèrement de ce qui est senti, jouir, se refuser aux prolongements inconscients, être sans pensée, c'est-à-dire, sans arrière-pensées, sans équivoque, rompre avec toutes les implications — se sentir chez-soi » ⁶¹. Cependant, dans le sensible comme vécu, l'identité se montre, *l'essence* « résonne » ; la sensibilité joue, comme conscience, « son jeu logique et ontologique » ; mais « jeu qui ne commence pas par caprice », « qui ne déjoue pas les responsabilités qui le suscitent » ⁶². La sensibilité ne se résorbe pas en « jeux de lumière et de reflets, ne s'écoule pas comme le temps remémorable de la conscience. Elle est vulnérabilité, susceptibilité, dénudation, cernée et concernée par autrui, irréductible à l'apparaître d'autrui » ⁶³. C'est parce qu'elle est jouissance qu'elle peut ainsi être vulnérabilité ou exposition à autrui ⁶⁴. C'est parce qu'elle est contact et vulnérabilité qu'elle peut ne jouer aucun jeu, interrompre « la plaisance et la complaisance du jeu » ⁶⁵. Car « seul le sens d'autrui est irrécusable et interdit la réclusion et la rentrée dans la coquille du soi. Une voix vient de l'autre rive » ⁶⁶ et interrompt la distraction du jeu.

Mais avant de prêter l'oreille à cette voix, il nous faut encore examiner la possibilité du sommeil, autre distraction à laquelle se

60. E. LÉVINAS. *Totalité et Infini*. Op. cit., p. 109.

61. *Ibid.* P. 112.

62. E. LÉVINAS. *Autrement qu'être...* Op. cit., p. 46.

63. *Ibid.* P. 101-102.

64. *Ibid.* P. 93.

65. *Ibid.* P. 72.

66. *Ibid.* P. 230.

livre le Même et que dénonce Emmanuel Lévinas. Cherchons le sens de cette deuxième métaphore.

2. La métaphore du SOMMEIL

A) *Phénoménologie du sommeil*

Le sommeil, écrit Lévinas, « est précisément l'événement sans événement, l'événement intérieur »⁶⁷. « Dormir, c'est suspendre l'activité psychique et physique »⁶⁸. Pour pouvoir suspendre l'activité, il faut un lieu ; il faut « borner l'existence » à ce lieu, à cette position, établir une « relation avec le lieu comme base. En nous couchant, en nous blottissant dans un coin pour dormir, nous nous abandonnons à un lieu — il devient notre refuge en tant que base »⁶⁹.

Le sommeil est donc reposition, repos, abandon au lieu comme refuge, suspension de l'être sans destruction. « C'est à partir du repos, à partir de la position, à partir de cette relation unique avec le lieu, que vient la conscience »⁷⁰.

Comment la conscience se comporte-t-elle dans cette suspension de l'activité physique et psychique qu'implique le sommeil ? Lévinas décrit la conscience comme « un engagement dans l'être qui consiste à se tenir précisément dans le non-engagement du sommeil »⁷¹. Tout ce qu'elle « a », mais qui est une condition *sine qua non* de son existence, c'est un lieu, une position : la conscience est ICI. « Dans sa vie même de conscience, elle vient toujours de sa position, c'est-à-dire de la « relation » préalable avec la base, avec le lieu que dans le sommeil, elle épouse exclusivement »⁷².

Sa position est celle du corps : celui-ci est, par le lieu qui est une base, « l'avènement même de la conscience »⁷³. C'est donc par la position que la conscience participe au sommeil. Lévinas écrit :

67. E. LÉVINAS. *De l'existence à l'existant. Op. cit.*, p. 118.

68. *Ibid.* P. 119.

69. *Ibid.*

70. *Ibid.* P. 120.

71. *Ibid.*

72. *Ibid.* P. 122.

73. *Ibid.*

« [I]a possibilité de reposer, de s'envelopper en soi, c'est la possibilité de s'abandonner à la base, de se coucher. Elle est contenue dans la conscience en tant que la conscience est localisée. Le sommeil, repli dans le plein, s'accomplit dans la conscience comme position. Mais la position est l'événement même de l'instant comme présent » ⁷⁴.

Modalité de l'être, « quand l'être se retire de lui-même et quand il se libère de sa propre emprise sur lui-même » ⁷⁵, le sommeil porte en lui-même son échec. « Le sommeil fragile, sommeil aux ailes légères, est un état second » ⁷⁶.

Quand l'être, dans le sommeil, se libère de sa propre emprise sur lui-même, sa liberté n'est pas un « néantissement ». Mais cette liberté, dit Lévinas, n'est que « pensée » ⁷⁷. Qu'est-ce à dire ? Lévinas s'en explique :

C'est cela la pensée de la liberté qui n'est que pensée : le recours au sommeil, à l'inconscience, fugue et non pas évasion ; divorce illusoire entre *moi* et *soi* qui finira par une reprise de l'existence en commun ; liberté qui ne suppose pas un néant où elle se jette, qui n'est pas comme chez Heidegger un événement de *néantissement*, mais qui se fait dans le « plein » même de l'être par la situation ontologique du sujet. Mais, espoir seulement de la liberté et non point liberté à l'égard de l'engagement/.../ ⁷⁸.

L'analyse phénoménologique de l'événement naturel du sommeil à laquelle se livre Lévinas, dans *De l'existence à l'existant*, en met en lumière les principales caractéristiques que nous devons retrouver en tout ou en partie dans l'emploi métaphorique du mot appliqué au psychisme : événement sans événement, reposition, repos, abandon au lieu comme refuge, suspension de l'être sans anéantissement, repli dans le plein, non-engagement, état second qui porte en lui son échec, fugue de la conscience, instant comme présent qui ne se réfère qu'à soi, liberté illusoire qui s'emprisonne dans une identification. En bref, distraction comme le jeu.

74. *Ibid.* P. 124. Suit ce texte une analyse du temps ; ce n'est pas ici le lieu d'en rendre compte. Voir p. 124 et suiv., en particulier, p. 135.

75. *Ibid.* P. 142.

76. *Ibid.*

77. *Ibid.*

78. *Ibid.* P. 152.

B) *Signification ontologique du sommeil*

La métaphore du sommeil devrait nous mettre sur la piste d'une « signification ontologique »⁷⁹ particulière. Analysons les trois aspects suivants : le pouvoir de sommeil de la conscience, la position de repos du Même et la substantification de l'être qui lui est corrélative.

La conscience a « le pouvoir de "suspendre" l'être par le sommeil et l'inconscience »⁸⁰, « pouvoir d'évanescence »⁸¹, « de détente, d'assoupissement, d'absence »⁸², pouvoir de trouver « un refuge en soi pour s'y retirer de l'être » et d'« avoir, comme Pénélope, une nuit à soi pour défaire l'ouvrage veillé et surveillé dans la journée »⁸³. Pouvoir de sombrer dans l'inconscience du sommeil qui « n'est pas une nouvelle vie qui se joue sous la vie : c'est une participation à la vie par la non-participation, par le fait élémentaire de reposer »⁸⁴. Évasion en soi. Oubli. Arrière-fond d'« inconscient », de « sommeil » et de mystère⁸⁵. Possibilité de s'arracher à la vigilance, vigilance adossée à une possibilité de sommeil. « En fait, écrit Lévinas, la conscience participe déjà à la vigilance. Mais ce qui la caractérise spécialement, c'est de conserver toujours la possibilité de se retirer "derrière", pour dormir. La conscience a le pouvoir de dormir. Cette fuite dans le plein est comme le paradoxe même de la conscience »⁸⁶.

Le Même en plein repos coïncide avec lui-même. Raison, il repose dans la lucidité de l'évidence⁸⁷. Perfection du connaître. Ses figures sont intelligence et signifiante, mais intelligibilité qui s'assoupit, s'embourgeoise dans la présence satisfaite de son lieu⁸⁸. Quiétude. Rêve dans son présent. Le Même se noyaut en substance, en identité, en repos, en présence, en sommeil⁸⁹.

79. *Ibid.* P. 37.

80. *Ibid.* P. 43, 105.

81. *Ibid.* P. 110.

82. *Ibid.* P. 110-111.

83. *Ibid.* P. 110.

84. *Ibid.* P. 118-119.

85. Voir *Ibid.* P. 134, 171.

86. E. LÉVINAS. *Le Temps et l'Autre. Op. cit.*, p. 30.

87. Voir E. LÉVINAS. *De Dieu qui vient à l'Idée. Op. cit.*, p. 61 ; *Autrement qu'être... Op. cit.*, p. 186.

88. Voir E. LÉVINAS. *De Dieu qui vient à l'Idée. Op. cit.*, p. 57, 58.

89. Voir *Ibid.* P. 99.

Nous voici conduits au cœur d'une ontologie où l'être est substantif. La substance suppose l'identification même de l'identique ou encore la non-inquiétude de l'identité, comme l'acte de son repos⁹⁰. Paradoxale contradiction, puisque l'être, verbe des verbes, a été pensé par les grecs comme acte pur. Comment tirer le Même de son repos, de sa quiétude ? Comment sortir d'une ontologie qui re-pose sur l'évidence du savoir ?

Lévinas indique une route qui conduit au dégrisement ou au « réveil » secouant le « sommeil dogmatique » qui se dort au fond de toute conscience reposant sur l'objet »⁹¹ ; sur cette route, il y a un événement : le surgissement d'Autrui dans l'horizon du Même. Nous emprunterons ce chemin en analysant, dans un deuxième point, la métaphore de la GRAVITÉ et celle de l'INSOMNIE.

Auparavant, rappelons que les métaphores du JEU et du SOMMEIL s'appliquent à dénoncer les distractions d'un Moi qui ajourne indéfiniment sa prise de responsabilité. Réfugié dans la quiétude du sommeil, aux frontières de l'inconscience, ou encore maître de son jeu de concepts, le Même se satisfait dans la jouissance de la vie, dans une liberté sans responsabilité, dans l'irréalité et l'illusion, dans la « semblance » du savoir, dans le repli en soi, dans son pouvoir d'oubli, d'évanescence. « Le rêve et l'illusion, écrit Lévinas, — c'est le jeu d'une conscience sortie de l'obsession, touchant l'autre sans être assigné par lui. Jeu de la conscience — semblance »⁹².

II. VERS LA GRAVITÉ DU « POUR-AUTRUI » ET L'INSOMNIE DE LA RESPONSABILITÉ ÉTHIQUE

Si la vie n'est que jeu, c'est-à-dire légèreté, irréalité, îlot de rêve surgi au sein du néant, évanescence gratuite ; si la conscience a le pouvoir de sommeiller dans l'irresponsabilité du non-engagement, l'existence n'est-elle pas en définitive un fiasco, la « vanité des vanités » ? « Mais, écrit Lévinas, le fiasco de l'humain qui nous paraît surgir dans le prolongement d'une certaine exaltation du Même, de l'Identique, de l'Activité et de l'Être — et ne fût-ce que comme leur remise en question —, ne suggère-t-il

90. Voir *Ibid.* P. 78, 175.

91. *Ibid.* P. 105.

92. E. LÉVINAS. *Autrement qu'être... Op. cit.*, p. 110, n. 21.

pas, par cette remise en question même, une autre signifiante : un autre sens et une autre façon de signifier ? »⁹³.

La lassitude elle-même qui frappe l'existence, n'est-elle pas en somme comme « un rappel d'un engagement à exister, de tout le sérieux, de toute la dureté d'un contrat irrésiliable » ?⁹⁴. Sens désaccordé à l'Être où échoue la rationalité du Même⁹⁵. Sens nouveau qui vient du surgissement d'Autrui. « Seul le sens d'autrui est irrécusable et interdit la réclusion et la rentrée dans la coquille du soi. Une voix vient de l'autre rive »⁹⁶, disions-nous plus haut. Elle interrompt la gravitation égoïste du Même. Elle porte en elle toute la gravité de la PROXIMITÉ, l'obsession, l'assignation à l'insomnie, c'est-à-dire à la responsabilité.

1. Gravité de la PROXIMITÉ

La jouissance noyaute le Même. L'immédiateté du sensible « est d'abord l'aisance du jouir, (...) dans sa fraîcheur incomparable de plénitude et de comblement — plaisir (...). Complaisance de la subjectivité, complaisance éprouvée pour elle-même — ce qui est son « égoïté » même, sa substantialité. Mais aussitôt « dénucléation » du bonheur imparfait qui est le battement de la sensibilité »⁹⁷.

Car « l'immédiateté à fleur de peau de la sensibilité »⁹⁸ est aussi sa vulnérabilité. Exposition à la jouissance, elle est aussi exposition à la blessure, passivité, patience. C'est dans la vulnérabilité que la sensibilité prend SENS ; elle SIGNIFIE : « par l'autre et pour l'autre : pour autrui. Non pas dans les sentiments élevés dans "les belles lettres", mais comme lors d'un arrachement du pain à la bouche qui le savoure, pour le donner à l'autre, la dénucléation de la jouissance où se noyaute le noyau du Moi »⁹⁹. En d'autres termes, dans la passivité, dans la patience de la vulnérabilité, exposé à l'Autre, le Même « perce la croûte de son

93. E. LÉVINAS. *De Dieu qui vient à l'Idée*. Op. cit., p. 86.

94. E. LÉVINAS. *De l'existence à l'existant*. Op. cit., p. 31.

95. Voir E. LÉVINAS. *De Dieu qui vient à l'Idée*. Op. cit., p. 86.

96. E. LÉVINAS. *Autrement qu'être...* Op. cit., p. 230.

97. *Ibid.* P. 81.

98. *Ibid.* P. 80.

99. *Ibid.* P. 81

égoïsme et comme déplace le centre de sa gravité hors [de lui] pour vouloir comme Désir et Bonté que rien ne limite» ¹⁰⁰. Bonté libérée de la gravitation égoïste, existence pour Autrui, Désir de l'Autre.

S'il y a un ordre qui tranche sur les choses sérieuses et même où le sérieux manque totalement — l'ordre du jeu et du sommeil — l'ordre où « l'être, la totalité, l'État, la politique, les techniques, le travail, sont à tout moment sur le point d'avoir leur centre de gravitation en eux-mêmes, de peser pour leur compte » ¹⁰¹, il en existe un autre d'une gravité extrême, où le Même aurait pu rester spectateur, mais dans lequel il devient responsable. Dans cet ordre, « rien n'est plus théâtre, le drame n'est plus jeu. Tout est grave » ¹⁰².

C'est ici que la pensée d'Emmanuel Lévinas déconcerte le plus.

Pourquoi Autrui me concerne ? Que m'est Hécube ? Suis-je le gardien de mon frère ? — ces questions n'ont de sens que si on a déjà supposé que le Moi n'a souci que de soi, n'est que souci de soi. Dans cette hypothèse, en effet, il reste incompréhensible que le hors-de-Moi absolu — Autrui — me concerne. Or, dans la « préhistoire » du Moi posé pour soi, parle une responsabilité. Le soi est de fond en comble otage, plus anciennement que Égo, avant les principes. Il ne s'agit pas pour le Soi, dans son être, d'être. Au-delà de l'égoïsme et de l'altruisme, c'est la religiosité de soi ¹⁰³.

Que veut dire le philosophe ? Autrui, c'est en bref, la présence d'un être qui n'entre pas dans la sphère du Même. Il arrive du dehors, séparé — ou saint — visage. Il se pose *en face* du Même, comme infini, absolument autre. Son extériorité est un appel qui ne limite pas la liberté du Même. Au contraire, en l'appelant à la responsabilité, il l'instaure et la justifie. « La "résistance" de l'Autre, écrit Lévinas, ne me fait pas violence, n'agit pas négativement : elle a une structure positive : éthique. La première révélation de l'autre, supposée dans toutes les autres relations avec lui, ne consiste pas à le saisir dans sa résistance

100. E. LÉVINAS. *Totalité et Infini*. *Op. cit.*, p. 217.

101. E. LÉVINAS. *Autrement qu'être...* *Op. cit.*, p. 203.

102. E. LÉVINAS. *Humanisme de l'Autre Homme*. *Op. cit.*, p. 79.

103. E. LÉVINAS. *Autrement qu'être...* *Op. cit.*, p. 150.

négative, et à le circonvenir par la ruse. Je ne lutte pas avec un dieu sans visage, mais réponds à son expression, à sa révélation»¹⁰⁴.

Le visage ne s'offre pas aux pouvoirs du Même, à la possession. Il s'y refuse. Résistance totale à la prise. Le Visage parle. Il invite le Même « à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce, fût-il jouissance ou connaissance »¹⁰⁵. C'est pourquoi la relation avec le Visage quitte l'ordre du jeu et entre dans celui du sérieux et de la gravité.

Dans le face à face, le Visage ne se résorbe pas dans la thématization, c'est-à-dire dans la représentation et le savoir :

Entendre sa misère qui crie justice ne consiste pas à se représenter une image, mais à se poser comme responsable, à la fois comme plus et comme moins que l'être qui se présente dans le visage. Moins, car le visage me rappelle à mes obligations et me juge. L'être qui se présente en lui vient d'une dimension de hauteur, dimension de la transcendance où il peut se présenter comme étranger, sans s'opposer à moi, comme obstacle ou ennemi. Plus, car ma position de *moi* consiste à pouvoir répondre à cette misère essentielle d'autrui, à me trouver des ressources. Autrui qui me domine dans sa transcendance est aussi l'étranger, la veuve et l'orphelin envers qui je suis obligé¹⁰⁶.

L'épiphanie du Visage est donc pour Lévinas la source d'où surgit le SENS, la SIGNIFICATION véritable, c'est-à-dire le pour-autrui, l'un-pour-l'autre, l'autre-dans-la-peau. L'encerclement de la totalité rompu par l'excédent non résorbable de l'Infini du Visage, le Même dans la relation du face à face, se découvre être non pas un Moi, un Égo, mais un Soi, d'emblée à l'accusatif, sujet qui n'a pas le statut d'un principe : « [l]e Soi est Sub-jectum : il est sous le poids de l'univers — responsable de tout »¹⁰⁷. Sujet qui ne jouit pas d'une « liberté sans responsabilité, d'une liberté de jeu », mais qui, dans l'obsession, assume « une responsabilité qui ne repose sur aucun engagement libre »¹⁰⁸, antérieure à tout engagement préalable, pré-originelle. Cette responsabilité pour autrui

104. E. LÉVINAS. *Totalité et Infini*. *Op. cit.*, p. 171.

105. *Ibid.* P. 172.

106. *Ibid.* P. 190.

107. E. LÉVINAS. *Autrement qu'être...* *Op. cit.*, p. 147.

108. *Ibid.* P. 148.

à laquelle le Soi (ou le Sub-jectum) est assigné dans son in-condition d'otage, c'est « la fraternité humaine elle-même, antérieure à la liberté » ¹⁰⁹, accusation absolue, constituant la liberté elle-même qui, alliée au Bien, « situe au-delà et en dehors de toute essence » ¹¹⁰.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence : voilà où « la voix qui vient de l'autre rive » ¹¹¹, la voix de l'Autre, la voix de l'Infini a mené Emmanuel Lévinas. « Être-soi, autrement qu'être, se dés-intéresser, c'est porter la misère et la faillite de l'autre et même la responsabilité que l'autre peut avoir de moi ; être soi — condition d'otage — c'est toujours avoir un degré de responsabilité de plus, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre » ¹¹².

Pourquoi cette condition ou in-condition d'otage ? La relation éthique à laquelle oblige le Visage est au-delà de l'Être. « L'*au-delà* dont vient le visage est à la troisième personne » ¹¹³. Lévinas le désigne par le pronom « Il » et parle de l'illéité de la troisième personne. Le visage se tient dans la trace de l'illéité, car dans le visage, cette troisième personne s'est déjà retirée de toute révélation et de toute dissimulation. Elle a passé ¹¹⁴. L'illéité n'est pas un « moins que l'être ».

Au contraire, le IL, « c'est toute l'énormité, toute la démesure, tout l'Infini de l'absolument autre, échappant à l'ontologie. La suprême présence du visage est inséparable de cette suprême et irréversible absence qui fonde l'éminence même de la visitation » ¹¹⁵ ou de l'apparition du visage d'autrui.

Du jeu de l'essence qui se joue dans l'ontologie, Emmanuel Lévinas se détourne et lui substitue la gravité et le sérieux de l'Autrement qu'être. Laissons-lui une fois de plus la parole :

Le visage de l'autre dans la proximité — plus que représentation — est trace irréprésentable, façon de l'Infini. Ce n'est pas parce que,

109. *Ibid.* P. 148-149.

110. *Ibid.* P. 150.

111. *Ibid.* P. 230.

112. *Ibid.* P. 149-150.

113. E. LÉVINAS. *Humanisme de l'Autre Homme*. *Op. cit.*, p. 59 ; voir aussi *En découvrant l'existence...* *Op. cit.*, p. 199.

114. *Ibid.*

115. E. LÉVINAS. *En découvrant l'existence...* *Op. cit.*, p. 199.

parmi les êtres, existe un Moi, être poursuivant des fins que l'Être prend une signification et devient univers. C'est parce que dans l'approche s'inscrit ou s'écrit la trace de l'Infini — trace d'un départ, mais trace de ce qui, dé-mesuré n'entre pas dans le présent et invertit l'*arché* en anarchie — qu'il y a délaissement d'autrui, obsession par lui, responsabilité et Soi. Le non interchangeable par excellence, le Je, l'unique se substitue aux autres. Rien n'est jeu. Ainsi se transcende l'«être»¹¹⁶.

La gravité extrême de la Proximité assigne le Soi à la vigilance et à l'insomnie.

2. Insomnie et vigilance

La récurrence de la métaphore de l'insomnie dans l'œuvre lévinassienne indique l'importance qu'y attache le philosophe. L'indicible se fraie un chemin dans cette négation du sommeil et l'éthique fracture et excède le discours philosophique par la charge positive que véhicule la négation qui « résonne » dans le vocable. Suivons le fil de la métaphore. De l'insomnie comme phénomène naturel, procédons au « catégorial de l'insomnie »¹¹⁷.

A. L'insomnie, phénomène naturel

Ces moments où le sommeil résiste à notre appel nous sont à tous, une nuit ou l'autre, familiers :

On veille quand il n'y a plus rien à veiller et malgré l'absence de toute raison de veiller. Le fait nu de la présence opprime : on est tenu à l'être, tenu à être. On se détache de tout objet, de tout contenu, mais il y a présence. Cette présence qui surgit derrière le néant n'est ni *un être*, ni le fonctionnement de la conscience s'exerçant à vide, mais le fait universel de l'*il y a*, qui embrasse et les choses et la conscience¹¹⁸.

Lévinas ne dote pas le *il y a* du même contenu que le « il y a » heideggerien. Certains souvenirs d'enfance (il se rappelle avoir perçu le silence de sa chambre à coucher comme bruissant) et l'expérience de l'insomnie lui ont fait découvrir que le néant n'est pas l'unique négation de l'être. Dans l'obscurité de la nuit, les

116. E. LÉVINAS. *Autrement qu'être...* Op. cit., p. 149.

117. E. LÉVINAS. *De Dieu qui vient à l'Idée*. Op. cit., p. 98, 99.

118. E. LÉVINAS. *De l'existence à l'existant*. Op. cit., p. 109.

étants sont soustraits à la vision ; mais le vide est plein de l'*il y a*. Présence invisible, « bruissement anonyme »¹¹⁹, présence dans l'absence, grouillement parfois horripilant, qui coupe le souffle :

La vigilance est absolument vide d'objets. Ce qui ne revient pas à dire qu'elle est expérience du néant ; mais qu'elle est aussi anonyme que la nuit elle-même. L'attention suppose la liberté du moi qui la dirige ; la vigilance de l'insomnie qui tient ouverts nos yeux n'a pas de sujet. C'est le retour même de la présence dans le vide laissé par l'absence — non pas retour de *quelque chose*, mais d'une présence ; c'est le réveil de l'*il y a* au sein de la négation (...). Ce retour de la présence dans l'absence ne se fait pas dans des instants distincts, comme un flux et un reflux. Le rythme manque à l'*il y a*, comme la perspective aux points grouillants de l'obscurité¹²⁰.

Dans le phénomène de l'insomnie, Lévinas distingue l'une de l'autre la conscience et la veille. La conscience ne fait que participer à la veille, elle n'en est qu'une partie, c'est-à-dire : elle l'a déjà déchirée. La veille est anonyme. « Il n'y a pas *ma* vigilance à la nuit, dans l'insomnie, c'est la nuit elle-même qui veille. Ça veille. Dans cette veille anonyme où je suis entièrement exposé à l'être, toutes les pensées qui remplissent mon insomnie sont suspendues à *rien*. Elles sont sans support. Je suis, si l'on veut, l'objet plutôt que le sujet d'une pensée anonyme »¹²¹.

Lévinas insiste sur l'impersonnalité de l'*il y a*. Impersonnalité comme dans les expressions : « il pleut », « il fait nuit ». Ni être, ni néant. Dans l'insomnie, « l'impossibilité de sortir de la veille est quelque chose "d'objectif", d'indépendant de mon initiative /.../. Je ne veille pas : "ça" veille »¹²².

À cette absence de maîtrise, s'ajoute la conscience « que cela ne finira jamais, c'est-à-dire qu'il n'y a plus aucun moyen de se retirer de la vigilance à laquelle on est tenu. (...) C'est toujours le même présent ou le même passé qui dure. (...) Seuls les bruits extérieurs qui peuvent marquer l'insomnie, introduisent des commencements dans cette situation sans commencement ni fin,

119. E. LÉVINAS. *Totalité et Infini*. Op. cit., p. 236.

120. E. LÉVINAS. *De l'existence à l'existant*. Op. cit., p. 110-111.

121. *Ibid.* P. 111.

122. E. LÉVINAS. *Éthique et Infini*. Op. cit., p. 47 ; voir aussi *Totalité et Infini*. Op. cit., p. 27.

dans cette immortalité à laquelle on ne peut échapper, toute semblable à l'*il y a*, à l'existence impersonnelle»¹²³.

Le phénomène naturel de l'insomnie, tel que décrit dans l'analyse phénoménologique de Lévinas, offre les caractères suivants : un événement sans raison d'être, puisqu'il est vide d'objets ; un événement anonyme qui échappe à la maîtrise d'un sujet qui en est plutôt l'objet ; exposition à une impossibilité de sommeil, de détente, d'assoupissement, d'absence ; assignation à la veille, antérieure à la volonté, à la liberté. Passivité plus passive que toute passivité.

Il n'est donc pas étonnant que, chez Lévinas, l'insomnie puisse jouer le rôle de métaphore et, menant la pensée au cœur de la question de l'« autrement qu'être », l'ouvrir à la dimension du pré-originel : réalité plus réelle que toute réalité, source de toute éthique.

B. *Le catégoriel de l'insomnie*

L'insomnie, tant au plan physique que métaphorique, est absence de repos, de quiétude ; elle est l'in-quiétude par excellence. Elle ne s'inscrit cependant pas dans une liste de catégories où elle trouverait place à titre d'activité, c'est-à-dire comme un acte exercé par le Même sur l'Autre. Au contraire, c'est l'Autre qui tire le Même de son repos, de sa quiétude. Voyons comment Lévinas manie la métaphore de l'insomnie :

L'insomnie, — la veillée de l'éveil — est inquiétée du cœur de son *égalité* formelle ou catégoriale par l'*Autre* qui dénoyaute tout ce qui, en elle, se noyaute en substance du Même, en identité, en repos, en présence, en sommeil ; par l'Autre qui déchire ce repos, qui le déchire en l'en deça de l'*état* où l'égalité tend à s'installer. C'est précisément là le caractère catégoriel irréductible de l'insomnie : l'Autre dans le Même qui n'aliène pas le Même, mais précisément l'éveille ; éveil comme exigence qu'aucune obédience n'égale, n'endort : un « plus » dans le « moins ». (...) Passivité de l'Inspiration ou subjectivité du sujet dégrisé de son être. (...) Insomnie ou veille, mais veille sans intentionnalité — dés-intéressée¹²⁴.

123. E. LÉVINAS. *Le Temps et l'Autre*. Op. cit., p. 27.

124. E. LÉVINAS. *De Dieu qui vient à l'Idée*. Op. cit., p. 98-99 ; voir aussi p. 130.

Pour dire le psychique, Lévinas « remonte aux mots comme insomnie, ou veiller, ou vigilance »¹²⁵, qui s'opposent à leur antithèse, le sommeil. Les deux métaphores, sommeil et insomnie, indiquent la double possibilité du psychisme : 1) ou bien se « reposer » dans la connaissance, dans le savoir, dans l'ontologie et jouer le jeu de l'art, des concepts et des relations ludiques avec le monde ; 2) ou bien, dans son repos, se laisser interpeler par la gravité de l'altérité, par l'inquiétude et l'insomnie qui « viennent de la misère des autres et où l'insomnie n'est que l'absolue impossibilité de se dérober et de se distraire »¹²⁶.

Lévinas multiplie les textes dans lesquels l'insomnie — ou le veiller — apparaît liée à « la scission de l'identité »¹²⁷ du Même ; à « la dénucléation de l'atomicité même de l'un »¹²⁸ ; au « dés-appointement de sa ponctualité même »¹²⁹ ; au « déchirement qui est non pas la finitude d'un être incapable de se rejoindre et de « demeurer en repos » en guise d'état d'âme, mais transcendance déchirant ou inspirant l'immanence »¹³⁰ ; à une « veille sans intentionalité mais seulement réveillée sans cesse de son état même de veille, se dégrisant de son identité pour le plus profond que soi »¹³¹.

Que SIGNIFIE cette vigilance, ce réveil dans l'éveil, sinon la rupture, la dé-fec-tion de l'identité ou de l'égoïté du Même, scission qui n'est pas sa destruction, son néantissement, mais qui signifie sa *substitution* au prochain, à l'étranger, à l'apatride ? Substitution qui instaure un ordre ou un désordre nouveaux « où la raison n'est plus ni connaissance ni action mais où désarçonnée par Autrui de son état — désarçonnée du Même et de l'être — elle est relation éthique avec autrui, proximité du prochain »¹³².

Proximité du prochain. Gravité. Insomnie. Approcher Autrui, c'est chercher celui que l'on a trouvé, c'est ne jamais être quitte envers lui ; c'est non pas simple coexistence, mais inquiétude,

125. E. LÉVINAS. *Transcendance et Intelligibilité*. *Op. cit.*, p. 39.

126. E. LÉVINAS. *Autrement qu'être...* *Op. cit.*, p. 118.

127. E. LÉVINAS. *De Dieu qui vient à l'Idée*. *Op. cit.*, p. 50.

128. *Ibid.* P. 51.

129. *Ibid.*

130. *Ibid.*

131. *Ibid.*

132. *Ibid.* P. 60.

non-repos. C'est, bien plus, l'altérité dans l'identité, l'autre-dans-la-peau, l'animation, le pneuma même du psychisme. C'est « l'identité d'un corps s'exposant à l'autre, se faisant "pour l'autre" : la possibilité du *donner* »¹³³. « La proximité, écrit Lévinas, comme le "de plus en plus proche" se fait sujet. Elle atteint son *superlatif* comme *mon* inquiétude incessible, se fait unique, dès lors un, oublie la réciprocité comme dans un amour qui n'attend pas de partage »¹³⁴. C'est dans cet oubli de la réciprocité que Lévinas s'éloigne de Martin Buber et de Gabriel Marcel chez lesquels le Je et le Tu entretiennent des relations d'égalité et d'échanges réciproques. L'asymétrie de l'interpersonnel souligne l'originalité de la pensée lévinassienne.

La proximité est donc responsabilité pour le prochain, jusqu'à la substitution à lui¹³⁵. La proximité n'est pas une confusion avec Autrui, mais elle est « signification pure », « signification incessante », in-quiétude pour l'autre, réponse tenue *pour l'autre*, responsabilité, incapacité de se taire¹³⁶. C'est le SENS, la signification, « la signifiante même du Visage, du parler originaire qui me demande et me tient en question et m'éveille ou suscite ma réponse ou ma responsabilité »¹³⁷. La signification, c'est la bonté, laquelle est loin d'être un penchant altruiste à satisfaire. Otage d'autrui, le moi « obéit à un commandement avant de l'avoir entendu, fidèle à un engagement qu'il n'a jamais pris, à un passé qui n'a jamais été présent. Veille — ou ouverture du soi »¹³⁸, la bonté est insomnie.

Nous voici aux antipodes du jeu et du sommeil, au sein desquels le fait d'être libre n'entraîne pas de responsabilité. Nous voici face à notre condition de créature dans un monde sans jeu, dans la *gravité* d'une passivité sans fin qui ne s'assume par aucune activité. Le Moi, — ou plutôt le Soi, parce que d'emblée à l'accusatif, sans que précède le nominatif —, est obsédé par Autrui, assume des responsabilités qu'il n'a pas prises, contrairement au sujet qui contemple librement et se décide. Comme

133. E. LÉVINAS. *Autrement qu'être...* P. 87.

134. *Ibid.* P. 103.

135. Voir E. LÉVINAS. *De Dieu qui vient à l'Idée. Op. cit.*, p. 113.

136. Voir E. LÉVINAS. *Autrement qu'être...* *Op. cit.*, p. 182.

137. E. LÉVINAS. *De Dieu qui vient à l'Idée. Op. cit.*, p. 251.

138. *Ibid.* P. 113.

accusé de ce qu'il n'a jamais fait, persécuté et rejeté en soi, il assume, il « prend sur soi », « dans l'incapacité absolue de se dérober à la proximité, au visage, au délaissement de ce visage, là où l'infini est aussi absence. Plus exactement : le surgissement de l'ipséité est le fait même de cette gravité dans l'être »¹³⁹.

Non-indifférence de l'un-pour-l'autre qui place sur la route du Don et du Sacrifice. Les mots (ou le Dit) trahissent la réalité en la thématissant. Au-delà du Dit, bien au-delà des mots, c'est à entendre un Dire originel que nous convie Lévinas ; c'est à une rupture, à un éveil :

... éveil du Moi par Autrui, de moi par l'Étranger, de moi par l'apatride, c'est-à-dire par le prochain qui n'est que prochain. Éveil qui n'est ni réflexion sur soi, ni universalisation ; éveil qui signifie une responsabilité pour autrui, pour autrui à nourrir et à vêtir, ma substitution à autrui, mon expiation pour la souffrance et, sans doute, pour la faute d'autrui. Expiation à moi impartie sans dérobade possible et par laquelle s'exacerbe irremplaçable, au lieu de s'aliéner, mon unicité de moi.

Mais dans cette rupture et cet éveil et cette expiation et cette exacerbation, se déroule la divine comédie d'une transcendance par-delà l'ontologie¹⁴⁰.

Conclusion

En parcourant l'histoire de la philosophie, Emmanuel Lévinas a observé l'insécurité qui affecte le domaine de la raison. Depuis les premiers pas de la philosophie, la raison, écrit-il, « en tant que modalité de la connaissance, aurait à se méfier de certains jeux qui l'ensorcellent. Elle serait tenue à la vigilance pour déjouer des illusions. Il ne faut pas dormir, il faut philosopher »¹⁴¹.

Et pourtant, la Raison a paradoxalement été considérée comme le havre le plus sûr abritant le *sensé* dont le sérieux s'inscrit dans les domaines des sciences et de la philosophie.

C'est avec une telle tradition que rompt Emmanuel Lévinas. À la thématisation de l'être, au mode théorétique de l'ontologie, à

139. E. LÉVINAS. *En découvrant l'existence...* Op. cit., p. 233.

140. E. LÉVINAS. *Noms propres*. Op. cit., p. 12.

141. E. LÉVINAS. *De Dieu qui vient à l'Idée*. Op. cit., p. 35.

la totalité qui englobe l'immanence du Même, le philosophe oppose une idée de l'Infini qui dégrise le Même et l'éveille à la transcendance. Car, pour Lévinas, « [j]amais la philosophie partant de la présence de l'être, ne s'en réveillera ou ne dira le réveil en d'autres termes qu'en ceux du savoir » ¹⁴², jamais elle ne pensera la veille « et le réveil dont vit la veille — comme Raison sans l'entendre dans la connaissance » ¹⁴³. La SIGNIFICATION que connaît la philosophie se situe au niveau du savoir — vrai ou erroné — et se réfère à l'*être*, corrélatif de ce savoir.

Emmanuel Lévinas, attentif à l'extrême vivacité de la vie, au dérangement du Même par l'Autre, propose un autre SENS, une autre SIGNIFICATION qu'il exprime dans une formule lourde de responsabilité : l'un-pour-l'autre, l'autre-dans-la-peau. « Responsabilité d'otage jusqu'à la substitution à l'autre homme — infinie sujétion » ¹⁴⁴. Responsabilité incessible, élection dans un Dire pré-originel, an-archique, qui poussent Lévinas à poser la question ultime : Ai-je le droit d'être ? Est-ce que je ne prends pas la place de quelqu'un ? « Question de sens qui ne se tourne vers aucune finalité naturelle, mais qui se perpétue dans nos étranges discours humains sur le sens de la vie, où la vie s'éveille à l'humanité. Question refoulée la plupart du temps et qui remonte à la pointe extrême de ce qu'on appelle parfois, à la légère, maladie » ¹⁴⁵.

Question du SENS de l'être : non pas au niveau de la compréhension ontologique de ce verbe, mais au niveau de l'*éthique de la justice de l'être*. On comprendra pourquoi, dans ce cas, Lévinas parle de l'éthique comme philosophie première : première, parce qu'avant tous nos discours sur l'être, il y a eu une élection, dans un passé immémorial, qui assigne le Même à la responsabilité pour Autrui, et l'établit en relation avec l'Illéité, puisque Autrui, qui est Visage et Parole, se tient dans la trace de l'Illéité.

On comprendra aussi pourquoi les métaphores que recèle le style de Lévinas ont une « résonance » éthique. Si nous sommes pressés de quitter le jeu des relations avec le monde et le jeu des

142. *Ibid.* P. 56.

143. *Ibid.*

144. *Ibid.* P. 255.

145. *Ibid.* P. 257.

concepts, de secouer le sommeil dogmatique des sciences, de la philosophie, de la « bonne conscience » satisfaite de son retour incessant à soi, c'est que le sérieux et la gravité du SENS de l'ÊTRE — entendu dans sa verbalité — obsèdent le SOI jusqu'à l'insomnie.

« Pensée difficile, presque inaudible : pensée in-actuelle. (...) Pensée difficile : pensée inouïe. (...) Pensée difficile : pensée d'exception », écrit Jacques Rolland en colligeant quelques notes de lecture sur l'œuvre de Lévinas¹⁴⁶. Il n'est pas étonnant que nos premiers contacts avec celle-ci nous laissent déconcertés au sein de nos jeux et de notre sommeil.

Université du Québec à Rimouski

146. Jacques ROLLAND. « Penser au-delà », dans *Exercices de la patience. Op. cit.*, p. 11-16.

Pour réhabiliter la notion d'incorporation des entités culturelles : réponse à Dale Jacquette

Joseph Margolis

Volume 13, numéro 2, automne 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203323ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203323ar>

[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

Margolis, J. (1986). Pour réhabiliter la notion d'incorporation des entités culturelles : réponse à Dale Jacquette. *Philosophiques*, 13 (2), 333-343.
<https://doi.org/10.7202/203323ar>

INTERVENTIONS

POUR RÉHABILITER LA NOTION D'INCORPORATION DES ENTITÉS CULTURELLES : RÉPONSE À DALE JACQUETTE

par Joseph Margolis *

L'article de Dale Jacquette, « Émergence et incorporation d'après Margolis » (cf. *Philosophiques*, Vol. XIII, n° 1, pp. 53–63) me fournit une bonne occasion de clarifier, afin de dissiper divers malentendus possibles, les grandes lignes de mon approche concernant l'ontologie des entités culturelles — en particulier, les œuvres d'art, les personnes, les mots, les énoncés, et d'autres entités du même genre. Je ne traiterai ici que de la nature et de certains détails de ma thèse. Les arguments dialectiques qui la favorisent, par opposition à d'autres options, comme le matérialisme réducteur (*reductive materialism*), le dualisme cartésien ou l'idéalisme, ont déjà été présentés ailleurs et exigeraient, de toute manière, une discussion théorique beaucoup trop étendue.

Mon présupposé fondamental comporte trois volets :

- 1) Les entités culturelles ne sont pas identiques aux entités purement physiques, ni analysables en des termes qui

* **Note de la rédaction.** La version anglaise de l'étude de Dale Jacquette a été publiée dans le *Journal of Aesthetics and Art Criticism* après avoir paru dans *Philosophiques*. Quant à la réponse de Joseph Margolis, elle paraît d'abord dans le *Journal of Aesthetics and Art Criticism*.

La traduction du texte de Joseph Margolis a été effectuée par André Leclerc et a été révisée par Claude Savary.

sont réductibles à ceux qui sont adéquats pour l'identification, la description et l'explication des entités purement physiques ;

- 2) Les entités culturelles ne sont pas vraiment séparables (bien qu'elles soient numériquement distinctes) des entités purement physiques, et ne sont pas identifiables sans qu'on tienne compte des propriétés des entités purement physiques ;
- 3) Il y a des propriétés qui distinguent les entités culturelles des entités non-culturelles, génériquement et uniformément pour toutes les espèces caractéristiques d'entités culturelles, en tant que conditions ontiques nécessaires et suffisantes.

Je me permets d'ajouter que je ne conçois pas la clause 3 d'une manière essentialiste. Il se peut que l'on doive reconnaître l'existence de cas limites ; la clause 3 constitue en fait, en tant que présupposition, une recommandation concernant les propriétés qui définissent les entités culturelles, là où une notion relativement faible de définition peut être autorisée — par exemple, comme caractérisant fortement des exemplaires normalement reconnus d'une manière qui soit compatible avec une certaine tolérance conceptuelle pour les cas difficiles qui tombent sous l'extension recommandée.

Même si ces trois clauses sont ici traitées comme des présuppositions pour les fins que je poursuis dans cette réponse à Jacquette, chacune d'entre elles, j'y insiste, peut être présentée à partir de fondements indépendants, comme une thèse bien établie. J'ai toujours appelé les théories qui satisfont les conditions 1-3 les *matérialismes non-réducteurs* (*non-reductive materialisms*). Mon intérêt premier est d'arriver à démontrer qu'une ontologie adéquate pour les entités culturelles n'est réalisable que sous la forme d'un matérialisme non-réducteur. Mais le champ des entités culturelles ne couvre pas toute l'étendue du matérialisme non-réducteur, parce qu'il est tout à fait possible que ce dernier, sans tenir compte de sa portée pour une ontologie de la culture, puisse rendre compte de certaines différences entre les phénomènes physiques et biologiques, ou entre les phénomènes psychiques et physiques, ou encore d'autres différences du même

genre. Par suite, la simple défense d'un matérialisme non-réducteur ne fournit pas forcément une solution portant sur le problème de l'ontologie des entités culturelles — ou l'ontologie des phénomènes biologiques. C'est sur le problème plus étroit de l'ontologie du culturel que je voudrais insister ici.

Néanmoins, en tenant compte seulement des considérations qui précèdent, il est surprenant de constater à quel point le contre-exemple de Jacquette est défectueux et manque même de pertinence. Je ne veux pas dire que ses contre-exemples ne sont pas théoriquement intéressants ou même importants. Mais le moindre coup d'œil montrera que son prétendu contre-exemple impliquant une montagne et une vallée *n'implique tout simplement pas d'entités culturelles*, si on considère n'importe quel critère raisonnable déterminant ce qui compte comme œuvres d'art, personnes, mots, énoncés, actions humaines, récits (*histoires*), institutions, pratiques, etc. Jacquette ne semble pas ignorer que la définition de ce que j'appelle *incorporation* (*embodiment*) est la définition d'une propriété ontique qui définit les entités culturelles — et certainement pas une propriété définissant le *matérialisme non-réducteur*. C'est bien sûr en partie pour cette raison que l'on doit distinguer l'ontologie des phénomènes biologiques de celle des phénomènes culturels, *les deux* pouvant être traités dans le cadre d'un matérialisme non-réducteur. Malgré tout, pour mettre à l'épreuve ma définition de l'incorporation, Jacquette introduit spécifiquement un exemple de quelque chose qui ne peut, d'aucune façon, compter comme phénomène culturel.

Je peux affirmer que ce n'était pas mon intention, dans *Persons and Minds*, d'éviter la redondance en définissant l'« incorporation » ; il me semblait qu'il y avait quelque avantage à être clair à propos d'une distinction technique et relativement peu familière ; aussi me fait-il plaisir d'admettre que mes conditions (i)-(vii) peuvent ne pas être aussi économiques qu'on pourrait le désirer. Mais *ces* conditions ne sont satisfaites, de toute manière, que par des entités culturelles. Ma solution au problème de l'ontologie de la culture — en accord avec les présupposés 1-3 donnés plus haut —, est que toutes les entités culturelles et seulement ces entités exhibent conjointement les propriétés que j'appelle *incorporation* et *être une-occurrence-d'un-type* (*being a token-of-a-type*). La suggestion que fait Jacquette

d'une condition (vi') montre clairement qu'il comprend mal le but de ma formulation de (vi), qui est logiquement méticuleuse, et qu'il interprète dans la ligne d'une mécompréhension des relations entre ces deux conditions ontiquement nécessaires et suffisantes. Ma solution implique, par exemple, qu'une gravure à l'eau-forte de Dürer peut être reproduite en plusieurs exemplaires par diverses impressions, et le même mot particulier peut être énoncé dans des séquences de sons tout à fait différentes ; mais la gravure et le mot réels ne peuvent devenir effectifs qu'en ayant une occurrence dans une certaine impression ou énonciation. (Certains problèmes concernant les *plaques* servant à l'impression des gravures, les *partitions* musicales, etc., compliquent quelque peu mais ne détruisent pas la distinction entre une occurrence et son type). C'est donc un trait révélateur du contre-exemple de Jacquette qu'il ne considère jamais, relativement à ses prétendus exemples d'entités culturelles, la propriété : être une-occurrence-d'un-type.

Mais une fois qu'il est clair que l'incorporation (n'insistons que sur cette propriété puisque Jacquette ne discute pas de l'autre qui vient d'être mentionnée) n'est proposée qu'en tant que propriété définissant les entités culturelles, *n'importe quel* prétendu contre-exemple devrait alors exhiber *ces sortes* de propriétés qui sont caractéristiques des entités culturelles, et *pas seulement des propriétés de quelque espèce que ce soit qui diffèrent des sortes de propriétés que d'autres entités exhibent de fait*. Ainsi, le simple fait que les vallées et les montagnes ne peuvent avoir en commun exactement les mêmes sortes de propriétés (la cinquième prémisse de Jacquette) manque tout à fait de pertinence pour mettre à l'épreuve le concept d'*incorporation* — quelque soit par ailleurs l'intérêt qu'il y a à examiner le sens de cette relation entre les montagnes et les vallées. En conséquence, la conclusion de Jacquette que « La définition implique que la vallée *v* est matériellement incorporée dans la montagne *m* », est fausse, parce qu'il emploie incorrectement le terme « incorporation » dans un contexte d'où il est expressément exclu. (D'ailleurs il serait plus vraisemblable de dire qu'une « vallée » doit être « incorporée » dans quelque chose de « valonneux », et non dans quelque chose de montagneux). Je pense que Jacquette confond tout simplement la question du matérialisme

non-réducteur avec celle de l'incorporation. Je l'ai dit plus haut, l'incorporation est une propriété « essentielle » des entités culturelles — et toutes les entités qu'elles caractérisent relèvent par le fait même du matérialisme non-réducteur. Jacqueline me semble avoir manœuvré de façon à *détacher* les conditions (i)-(vii) (de ma définition) de leur référence exclusive à des entités culturelles. C'est du moins ce qu'il semble faire pendant un moment, mais comme il mentionne, un peu plus loin, les œuvres d'art « trouvées » (*found art*), les œuvres toutes faites (*readymades*) et l'intentionnalité, il devient difficile de croire qu'il ignorait, en avançant son soi-disant contre-exemple (à l'aide de ses conditions (1)-(7)), qu'il utilisait incorrectement la notion d'incorporation. (J'admets qu'il est difficile de croire qu'il *était* conscient de ce qu'il faisait).

Jacqueline dit explicitement, dans le contexte même où il offre son contre-exemple, que « Margolis n'affirme pas que toutes les entités matériellement incorporées sont culturellement émergentes... ». Cependant, à la page 22 de mon ouvrage *Art and Philosophy* (1980), tout de suite après avoir donné la liste des conditions (i)-(vii) (qui reprend la liste que Jacqueline cite à partir de *Persons and Minds* (1978)), j'écris : « Le "est" de l'incorporation est invoqué dans des contextes culturels pour faciliter notre discours à propos des particuliers culturels » ; « ... le concept d'incorporation permettra, sans présupposés dualistes, de rendre plus facile une explication non-réductionniste du rapport entre la nature physique et la culture humaine ». Et à la page 13 de *Culture and Cultural Entities* (1984), je dis : « Les entités culturelles sont incorporées et sont des occurrences-de-types. Je crois que toutes les entités culturelles et seulement ces entités exhibent ces deux caractéristiques... [L'incorporation] est un rapport *sui generis* qui vaut seulement dans le cas des entités culturelles et qui peut aussi rendre compte de l'irréductibilité de l'Intentionnel... ». Ainsi, Jacqueline s'est tout simplement trompé en soutenant que je « n'affirme pas que toutes les entités matériellement incorporées sont culturellement émergentes ».

Je reconnais qu'en écrivant *Persons and Minds*, j'ai été attiré, si je puis dire, par des problèmes impliquant l'émergence biologique (par exemple, le rapport abeille/ruche), et par des problèmes concernant les propriétés en tant qu'opposées aux

entités ; mais je crois ne jamais offrir d'exemples d'incorporation qui ne sont pas des exemples de phénomènes culturellement émergents. À la page 234 de *Persons and Minds*, d'ailleurs citée par Jacquette, j'identifie l'incorporation comme une propriété de ces choses qui peuvent être des occurrences-de-types, et je dis alors expressément que seules les entités culturellement émergentes peuvent être des occurrences-de-types. Mais je concède que dans cet ouvrage (l'un de mes premiers sur la question), je parle d'incorporation comme d'« une relation qui vaut au moins [*sic*] entre les corps physiques et les entités qui n'existent que dans un environnement (*setting*) culturel, ces dernières ne pouvant vraiment exister que *via* un corps physique de quelque espèce que ce soit ». J'expose alors faiblement (au sens logique) mon point de vue, mais je n'étends jamais l'usage du terme — là ou ailleurs — aux entités non-culturelles ; et de même, dans *Art and Philosophy* et *Culture and Cultural Entities*, et partout ailleurs où je m'occupe de la question, j'utilise toujours la formulation forte. Dans *Persons and Minds*, j'introduis la notion d'« incorporation » juste après avoir fait les remarques citées plus haut. Tout ceci ne supporte guère l'objection et le contre-exemple de Jacquette. À mon avis, ce que Jacquette veut dire lorsqu'il parle du caractère « matériellement incorporé » de sa vallée dans une montagne ou un paysage environnant, c'est simplement qu'elle est « matériellement en continuité avec » la montagne ou le paysage, ou encore qu'elle « recouvre matériellement » et partiellement la montagne ou le paysage environnant. (C'est là sûrement ce que veut dire *partager* un « versant » ou une pente). Mais le but que je poursuis en parlant de l'incorporation est de bien faire voir ce qui suit : il y a une différence parmi les propriétés, une différence parmi les sortes de propriétés, une différence parmi les sortes de propriétés qui implique l'émergence, une différence impliquant qu'il y a émergence et qui implique l'émergence culturelle, et par suite une différence qui a pour conséquence des sortes de propriétés qui n'apparaissent qu'au niveau des phénomènes culturellement émergents. Rien de tout cela ne peut être saisi par les notions de recouvrement et de continuité matériels, ou par n'importe quel type de relation similaire pouvant tenir compte de l'exemple de Jacquette d'une vallée « flanquée » d'une montagne et s'« enroulant » autour d'elle.

Parce qu'il juge défectueuse ma définition de l'incorporation, Jacqueline considère ensuite la possibilité de l'améliorer. Mais les possibilités qu'il suggère mentionnent à peine les propriétés qui distinguent les entités culturelles comme telles — je veux dire : Jacqueline tente vraiment de faire passer pour une amélioration substantielle exactement le genre de considérations qu'on peut trouver, dès le début, dans ma propre tentative en vue de construire la notion d'incorporation comme s'appliquant — à titre d'analyse — d'abord et avant tout aux entités culturelles ! Le fait est que mes conditions (i)-(vii) font et furent présentées comme des propriétés ontologiques tout à fait formelles, et *ne furent jamais destinées à servir de traits distinctifs de différentes sortes ou espèces de choses en général* ; ces conditions concernent plutôt seulement les choses qui sont déjà perçues, pré-théoriquement pour ainsi dire, comme spécimens culturels. Par ailleurs, il est parfaitement clair que les conditions (i)-(vii) ne font aucunement mention d'entités culturelles : elles sont abstraites par la réflexion *sur* les entités culturelles et sont délibérément formulées de façon à marquer ce qui est formellement distinctif de *ces* entités. En conséquence, les conditions (iii)-(v) ne nous invitent pas du tout à introduire *n'importe quelles* propriétés arbitrairement sélectionnées que possèderaient différents particuliers, mais à considérer *seulement* ces propriétés qui distinguent correctement les entités culturelles des entités non-culturelles. Les conditions (i)-(vii) ne sont pas, et ne pourraient être destinées à marquer les traits originaux permettant d'identifier les entités culturelles : elles valent seulement des entités déjà reconnues comme culturelles ; ce qui signifie que *pour* les entités ayant les propriétés qui sont habituellement reconnues comme culturellement pertinentes (comme celles des œuvres d'art, personnes, mots, énoncés, etc.), on constatera que toutes ces entités et seulement de *telles* entités ont les propriétés ontiques distinctives d'être incorporé et d'être des-occurrences-de-types.

Une autre façon de présenter les choses est de montrer que les entités culturelles se distinguent en tant qu'elles sont *complexes* et *émergentes*, et peuvent se manifester en *plusieurs occurrences*, en dépit du fait que ce sont des choses particulières. Je trouve que c'est là un fait des plus remarquables — et il me semble que Jacqueline ne s'y intéresse pas le moins du monde. La

clause 1 de mon présupposé fondamental présenté au tout début était conçue comme devant accommoder à la fois l'émergence des entités culturelles et le fait qu'elles sont des occurrences-de-types ; ces deux traits sont incompatibles avec le matérialisme réducteur. La clause 2 était destinée à accommoder à la fois la complexité des entités culturelles à leur niveau d'émergence et leur relation essentiellement non-disjonctive avec le monde physique ; ces deux caractéristiques sont incompatibles avec le dualisme et l'idéalisme. La clause 3 devait tenir compte des propriétés *sui generis* de l'incorporation et de celle qui consiste à être une occurrence-d'un-type — que seules les entités culturelles satisfont, c'est-à-dire les entités satisfaisant les clauses 1 et 2 ; la clause 3, en conséquence, devait rassembler, mais sans encore les mentionner, des propriétés distinctives quelconques qui sont localement assignables aux entités normalement reconnues comme culturelles.

Ainsi, la thèse quelque peu provocante que j'ai offerte régulièrement à mes lecteurs peut être formulée comme suit : les entités culturelles (œuvres d'art, personnes, mots, énoncés, etc.) : (a) sont des *particuliers* ; (b) sont *émergentes* (c'est-à-dire, non-réductibles en termes physicalistes) ; (c) sont *complexes* (c'est-à-dire, ne sont pas détachables ou indépendants des particuliers physiques) ; (d) sont *incorporées* (c'est-à-dire, sont telles qu'elles partagent des propriétés physiques avec leurs particuliers incorporants, mais possèdent en plus des propriétés qui n'apparaissent qu'au niveau de leur émergence) ; (e) sont des *occurrences-de-types* (c'est-à-dire, sont exemplifiées par plusieurs particuliers qui comptent, sous une règle appropriée, comme exemples (*instances*) du même particulier — comme les reproductions de la même gravure ou les interprétations de la même sonate). Même si les clauses (a)-(e) fournissent un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes pour être une entité culturelle, les caractéristiques mentionnées sont purement formelles et doivent être abstraites eu égard à des propriétés qui s'avèrent être des propriétés *locales* de sortes ou espèces de choses — par exemple, être linguistique, historique, intentionnel, délibéré, responsable, libre, moral, artistique, politique, etc. —, qui justifient et supportent l'abstraction. *Rien*, dans ce cas, n'apparaît simplement comme incorporé ou comme occurrence-d'un-type. Jacqueline, il me semble, a tout à fait raté ce point.

Ces considérations montrent bien la faiblesse du contre-argument de Jacquette, qui rend apparemment triviale ma position concernant les *haeccétés*. Lorsque je fais remarquer — condition (v) — que les particuliers incorporés ont des propriétés d'une espèce que ne peuvent posséder les particuliers incorporants, il est clair que je ne veux pas dire *quelques* propriétés (prises au hasard) que l'un peut posséder et l'autre pas (dans un ensemble de particuliers pris au hasard), mais plutôt *quelques* propriétés (que l'un peut posséder mais pas l'autre) *qui distinguent normalement des entités culturelles telles que les œuvres d'art, les personnes, les mots, les énoncés, etc.* Invariablement, Jacquette favorise la première lecture, laquelle diminue vraiment la pertinence de son objection. Il suggère alors d'introduire des propriétés intentionnelles. Mais j'avais naturellement à l'esprit de telles propriétés intentionnelles, et j'en ai fait grand cas dans les livres auxquels Jacquette réfère ; cependant, à mon avis du moins, nous manquons encore d'une explication satisfaisante de *ces* propriétés intentionnelles qui sont proéminentes et distinctives des phénomènes culturels. Je n'insisterai pas ici sur ce point, sinon pour dire que, selon moi, certaines propriétés intentionnelles (même chez les animaux) peuvent être assignées à des entités situées « en-dessous » du niveau de l'existence culturelle. Jacquette reconnaît, sans toutefois y accorder trop d'importance, que j'introduis des propriétés intentionnelles. Et là il sent le besoin d'être plus circonspect, mais ne fait guère plus que de remarquer que « Rien ne nous garantit que l'intentionnalité est la seule propriété irréductible susceptible de distinguer les particuliers émergents de leurs incorporations matérielles ». Fort bien. Mais *cela* montre clairement que Jacquette savait bien que les conditions (i)-(vii) doivent être appliquées à des entités qui *de fait* exhibent, en un certain sens restreint acceptable, des propriétés comme l'intentionnalité et d'autres du même genre ; et cela va à l'encontre de toute son argumentation.

Le reste de l'intervention de Jacquette se concentre sur l'apparente facilité avec laquelle l'inclusion de l'intentionnalité (ou de quelque autre propriété exclusive des entités culturelles) — inclusion devant améliorer la définition de l'incorporation — peut être annulée par simple référence aux œuvres d'art « trouvées » (*found art*) et aux œuvres toutes faites (*readymades*). La

seule chose que je puis dire ici c'est que Jacqueline a mal lu mon explication concernant de telles œuvres d'art. Avant tout, j'admets — j'y insiste — que ces cas sont problématiques et qu'ils ne représentent pas des cas vraiment centraux (quoique d'une certaine importance). Deuxièmement, je donne effectivement une solution à l'apparente énigme de ces œuvres d'art, une solution consistante avec ma thèse (voir, par exemple, *Art and Philosophy*, chap. 2 — où la notion d'incorporation est introduite dans ce livre). Précisément, ma solution est que les œuvres d'art trouvées, les œuvres d'art toutes faites et autres œuvres du même genre, *ne sont pas* simplement des objets physiques élevés à la dignité d'œuvre d'art. Jacqueline écrit : « Le rôle de l'artiste ici ne consiste pas tant à construire matériellement qu'à attirer l'attention sur *ces objets* et à les étiqueter comme objets d'art » (je souligne). Non, l'artiste crée effectivement les œuvres trouvées et toutes faites, bien qu'il ne *produise* ou ne *construise* pas l'objet *physique* ou l'artefact qui incorpore l'œuvre d'art créée : je dis explicitement, à propos de Duchamp par exemple, qu'il a *fait* le *Porte-bouteilles*, et qu'il n'a pas fait un porte-bouteilles (p. 20). Ainsi, il est vraiment tout à fait absurde que Jacqueline affirme (selon ma position ou en général) qu'un certain quelque chose de physique, une vallée *v*, puisse avoir la propriété culturellement pertinente d'intentionnalité ; ou encore, qu'un exemple d'œuvre d'art trouvée, la Vallée *V* (« produite » simplement en la nommant telle) puisse avoir une propriété intentionnelle simplement en rattachant cette propriété à la vallée *v*. Si mon point de vue est viable (et l'on peut penser ici à Christo), la Vallée *V* sera probablement incorporée dans la vallée *v*. Il n'y a absolument aucune raison suivant laquelle la relation entre les objets physiques incorporants et les objets culturels incorporés devrait être isomorphe (pour autant que l'analyse et l'explication sont concernés) avec la relation entre les objets qui sont contenus matériellement dans d'autres objets ou qui, en partie, se recouvrent l'un l'autre matériellement. Il en est ainsi simplement parce que, selon ma condition (vii), les particuliers incorporants *ne sont pas* des parties propres des particuliers incorporés. Par suite, quelque soit la difficulté qu'il y a à démêler les montagnes des vallées, *cela* n'a absolument rien à voir avec les œuvres d'art dont la création occasionne l'individuation de *leurs* particuliers incorporants — ce

qui vaut aussi des œuvres trouvées ou toutes faites. Par exemple, on peut facilement imaginer que la Vallée *V* (l'œuvre d'art trouvée de Jacquette) est incorporée dans une certaine étendue de paysage physique (qui peut inclure plusieurs montagnes et qui sait quoi encore) ! Ainsi, il est tout à fait possible que la Vallée *V* puisse avoir des propriétés physiques qu'une certaine montagne *m* (disons, une partie de ce dans quoi la Vallée *V* est incorporée) ne possède pas et ne pourrait posséder. C.Q.F.D. La condition (viii) de Jacquette — une autre de ses améliorations potentielles — non seulement passe entièrement à côté de ce point, mais obscurcit en plus sa propre correction, parce que Jacquette confond régulièrement l'incorporation avec la continuité et le recouvrement physiques. Toutes les interrogations de Jacquette concernant la destruction des œuvres d'art et à propos des propriétés spécifiant les œuvres d'art en tant qu'incorporées, peuvent être résolues sans difficulté — et sans soutenir, comme il cherche à le faire, que les propriétés *physiques* de telles œuvres d'art peuvent inclure *plus* qu'un certain sous-ensemble des propriétés physiques de son particulier incorporant. Il suffit de choisir le particulier incorporant avec suffisamment de précautions. En conséquence, j'ai espoir que si Jacquette n'a pas d'autres objections, lui, comme moi, trouvera dans mon ontologie des entités culturelles, « un palliatif aux limites métaphysiques du dualisme ontique, ou platonisme, et du matérialisme réducteur » ; et cette libération vis-à-vis des limitations des ontologies traditionnelles ne peut être, à mon avis, que bienvenue.

*Department of Philosophy,
Temple University, Philadelphia.*

Philosophiques

philosophiques

Présentation

Jean-Claude Simard

Volume 13, numéro 2, automne 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013315ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013315ar>

[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

Simard, J.-C. (1986). Présentation. *Philosophiques*, 13 (2), 345–345.
<https://doi.org/10.7202/013315ar>

PRÉSENTATION

Les deux communications qui suivent ont été prononcées lors des États généraux de janvier 1984. Elles devaient à l'origine faire partie des Actes des États généraux. Malheureusement, le projet de réunir en un seul volume l'ensemble des exposés présentés lors de cet événement a dû être abandonné par les responsables. *Philosophiques* compte publier trois de ces textes dans la rubrique « Interventions ». Le troisième, « La responsabilité de la clarté », de M. Claude Panaccio, figurera au sommaire de la prochaine livraison.

Il nous a semblé particulièrement intéressant que paraissent ensemble les textes de MM. Bunge et Nadeau parce que tous deux, dans une visée plutôt polémique, adoptent des positions qui, par bien des aspects, pourront sembler en opposition assez directe.

Nous publions ces exposés dans leur style d'origine, fonction d'une transmission verbale. Les deux auteurs ont préféré les conserver intacts, espérant que lectrices et lecteurs y retrouveraient un peu de cette effervescence qui a marqué la tenue des États généraux de la philosophie au Québec.

Jean-Claude Simard

Philosophiques

philosophiques

Culture et inculture

Mario Bunge

Volume 13, numéro 2, automne 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203324ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203324ar>

[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

Bunge, M. (1986). Culture et inculture. *Philosophiques*, 13 (2), 347–351.
<https://doi.org/10.7202/203324ar>

CULTURE ET INCULTURE

par Mario Bunge

Permettez-moi de commencer par une réminiscence personnelle. Il y a exactement dix-sept ans se réunissait à Saint-Hyacinthe une assemblée de professeurs, inspirée par le célèbre Frère Untel, afin de planifier les futurs Cégeps. J'y assistai à titre de représentant de mon université. Au bout de deux jours, les délégués des quatre universités anglophones, nous nous sommes mis d'accord pour présenter un programme à nous, inspiré de la philosophie anglo-saxonne plutôt que de la philosophie alors dominante au Québec, qui était un mélange d'idéologies caractérisées par leur manque de clarté et de rigueur.

Nous propositions que, dans les collèges anglophones, il y ait quatre cours de philosophie : deux d'histoire de la philosophie, un de logique mathématique élémentaire, et un d'analyse conceptuelle (ou philosophie linguistique, qui à mon avis est une bonne propédeutique à la philosophie proprement dite). Tout le monde a été d'accord sur ce programme. Malheureusement l'administration de McGill, sous l'influence d'un démagogue, rejeta le plan, le considérant trop difficile et abstrait pour de jeunes gens. On préféra des cours non-substantiels et rhétoriques.

J'ai commencé par vous raconter cet épisode, non seulement pour vous montrer que le sort des Cégeps m'a intéressé dès le moment où je suis arrivé au pays, mais aussi pour vous avertir que j'ai un parti pris. Selon moi, il y a la philosophie et la pseudo-philosophie, celle-ci étant un bavardage obscur et irresponsable sur des questions telles que l'existence humaine et la mort, la névrose et l'aliénation, qui sont normalement traitées par les sciences de l'homme. Je crois que le philosophe n'est pas équipé pour traiter ces problèmes empiriques. La philosophie authentique

s'occupe de problèmes conceptuels qu'elle peut résoudre. Elle est strictement technique, donc étrangère à ce mélange de littérature et d'idéologie qu'exportait l'Allemagne entre les deux guerres, et que, depuis, nous avons importé de France.

Ce que je viens d'affirmer n'implique pas que la philosophie doit vivre dans une tour d'ivoire isolée du reste de la culture ; au contraire, la philosophie doit entretenir des contacts étroits avec les autres branches du savoir authentique, en particulier les sciences naturelles, les sciences humaines (surtout l'histoire), et la technique. Qui plus est, une philosophie ennemie de la science, comme le sont les philosophies de parti et d'église, ainsi que l'existentialisme, n'est pas une philosophie mais une idéologie.

La philosophie authentique, tout comme la science et la technique, est avant tout la recherche de la connaissance nouvelle, la libre recherche de la vérité sans laquelle on n'a que la répétition d'un catéchisme ou de l'invention irresponsable. Il y a donc la philosophie sérieuse, qui se combine aisément avec le reste de la culture intellectuelle, et la pseudo-philosophie, comme il y a la science et la pseudo-science, l'art et le pseudo-art.

Vous ayant avertis de mon biais personnel, acquis peut-être lors de ma formation comme physicien, passons à la question de la place de la philosophie (sérieuse) dans la culture intellectuelle moderne, donc dans la formation de l'esprit d'une jeune personne désirant s'intégrer dans cette culture plutôt que dans la contre-culture.

On doit noter d'abord que la philosophie n'est pas une discipline comme les autres : elle est, avec la mathématique, la plus générale des disciplines et elle se trouve au cœur même de la culture intellectuelle contemporaine. Par conséquent, l'ignorance de la philosophie n'est pas un petit trou comme serait l'ignorance de la chimie des nourritures ou de l'histoire du Québec. L'ignorance de la philosophie est un vide immense que seule une idéologie peut combler.

En effet, toute recherche scientifique ou technique présuppose un tas de principes philosophiques. Par exemple, le chercheur présuppose qu'il y a un monde réel, que ce monde est composé de choses concrètes et changeantes qui se comportent conformément

aux lois ; que toute chose est, soit un système, soit une composante d'un système ; que tous les systèmes évoluent, et qu'il n'y a pas d'idées séparées des corps qui puissent influencer le fonctionnement des appareils de mesure. Tous ceux-ci sont des principes ontologiques (métaphysiques) intervenant dans la recherche scientifique ou technique. Il appartient au philosophe de les découvrir, de les analyser et de les systématiser.

Il y a aussi des principes gnoséologiques (ou épistémologiques) qui interviennent tacitement dans la recherche originale. Par exemple, on admet que pour connaître les choses il faut et l'expérience et la raison ; que les modes para-normaux de connaissance, tels que la révélation et la clairvoyance, ne sont que des illusions ; que les représentations les plus riches et profondes des choses sont bâties à l'aide d'outils mathématiques ; que les hypothèses concernant des choses naturelles ou sociales doivent être soumises à l'épreuve empirique, etc. Tous ces principes sont acquis. Cependant, on oublie parfois qu'ils sont des principes philosophiques.

Bien sûr, on peut faire de la science ou de la technique sans avoir jamais assisté à des cours de philosophie. Cependant, on ne pourra pas nier que, s'il y a des principes qui sont au cœur même de la recherche scientifique et technique, il y a intérêt à les mettre en lumière, à les analyser et à les systématiser en théories. Cette tâche philosophique n'enrichit pas seulement la philosophie, mais elle peut avoir un effet salutaire sur la recherche scientifique ou technique, laquelle échoue parfois par ignorance de ces principes. Par exemple, on glisse facilement de la science à la pseudo-science quand on oublie la norme qui commande la vérification empirique, ou quand on oublie que toute discipline doit être compatible avec ses voisines. Par exemple, ce qui fait que la psychanalyse est une pseudo-science c'est le manque de confirmation expérimentale ainsi que son incompatibilité avec la psychologie expérimentale et la neuro-physiologie.

Si on reconnaît que la philosophie et les mathématiques sont au noyau même du moteur de la culture intellectuelle contemporaine, on doit admettre qu'on ne possède pas cette culture si l'on réussit à ignorer toute la philosophie, et toute la mathématique. Il n'y a pas deux cultures, l'une scientifique et l'autre littéraire,

vivant l'une à côté de l'autre et toutes les deux valables. Il n'y a qu'une culture contemporaine, dont la partie intellectuelle est dominée par la science. Tout ce qui n'est pas compris dans cette culture — en particulier les idéologies traditionnelles, les pseudo-sciences, et la contre-culture anti-scientifique — est de l'inculture.

Deuxièmement, on doit noter que l'apprentissage de la philosophie n'est pas seulement question d'acquisition d'informations. La connaissance philosophique n'est pas comme celle des données géographiques et historiques, qui nous donnent tout au plus un contexte. La philosophie joue aussi un rôle intégrateur : elle montre les interactions ainsi que les différences entre les divers champs de recherche : elle montre l'unité du savoir par dessus sa variété. C'est pourquoi l'étude de la philosophie nous aide à nous former une conception du monde.

Prenons par exemple la psychologie. Une analyse philosophique de celle-ci nous montre qu'elle vaut très peu, aussi longtemps qu'elle reste extérieure à la neuro-physiologie et à la sociologie — et ceci parce que nous pensons avec le cerveau et dans un milieu social —. Ou prenons l'économie politique : sans l'aide de la sociologie, de la science politique et de l'histoire, l'économie politique est impuissante à expliquer ou à améliorer les processus économiques, parce que l'économie n'est pas un système clos. Le spécialiste sans conception du monde, ou qui possède une conception vieillie du monde, n'est pas seulement borné : il peut être, même, dangereux.

Le troisième rôle formatif de l'étude de la (bonne) philosophie est qu'elle nous apprend à penser correctement : à douter, à critiquer, à analyser, à nous poser des problèmes radicaux, à reviser des solutions acquises, à bâtir des ponts entre les champs de recherche, à maintenir l'esprit ouvert et néophilique plutôt que fermé et néophobique, et à voir toute chose et toute idée dans un contexte, et chaque contexte dans un contexte encore plus vaste.

La philosophie nous enseigne donc à penser globalement et à éviter le dogmatisme. De cette façon elle nous prépare pour mieux faire face à un monde de complexité croissante et qui change à une grande vitesse. Par contre, la formation ultra-spécialisée, tout comme la formation exclusivement idéologique, forme des gens incapables de comprendre la richesse et le

dynamisme du monde, qui tâchent de le simplifier au lieu de l'enrichir davantage, et de l'arrêter de sorte qu'il s'adapte à leurs idées révolues.

Je termine. Il y a au moins trois raisons pour enseigner la philosophie — l'authentique, pas la mauvaise — au collège et même à l'école secondaire. Primo, parce que la philosophie nous mène au cœur même de la culture intellectuelle de notre temps. Secundo, parce qu'elle joue un rôle intégrateur qui empêche la fragmentation de la culture et facilite, par contre, le rapprochement des diverses branches du savoir ainsi que la formation d'une conception moderne du monde. Tertio, parce que la philosophie — l'authentique, pas l'autre — nous enseigne à penser, en particulier à penser globalement et vite, pour mieux confronter une réalité qui s'avère de plus en plus complexe, instable et menaçante.

On pourrait mentionner encore d'autres raisons en faveur de l'enseignement de la philosophie au niveau collégial et même au niveau secondaire. Par exemple, la nécessité de prendre conscience de la nature des normes morales, de distinguer entre connaissance et croyance, entre science et technique, entre science et pseudo-science, ou entre science et idéologie. Même si la philosophie ne servait qu'un des buts mentionnés ci-dessus, elle mériterait d'être enseignée dans les Cégeps et même à l'année terminale du secondaire.

Bref, puisqu'il n'y a pas de culture intellectuelle moderne sans philosophie (moderne), il ne peut pas exister un enseignement collégial moderne sans une bonne dose de (bonne) philosophie. Toute tentative de diminuer son importance ne fait que faciliter la fragmentation de la culture et sa corruption par les idéologies et les pseudo-sciences. Pas de culture intellectuelle sans philosophie. Pas de formation de l'esprit moderne sans formation philosophique. Pas d'esprit universel sans philosophie. Donc, l'anti-philosophie est l'étroitesse d'esprit, le dogmatisme, le provincialisme-bref, l'anti-culture.

*Foundations and Philosophy of Science Unit,
McGill University*

Contre le scientisme. Pour l'ouverture d'un nouveau front

Robert Nadeau

Volume 13, numéro 2, automne 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203325ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203325ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Nadeau, R. (1986). Contre le scientisme. Pour l'ouverture d'un nouveau front. *Philosophiques*, 13 (2), 353–368. <https://doi.org/10.7202/203325ar>

CONTRE LE SCIENTISME. POUR L'OUVERTURE D'UN NOUVEAU FRONT

par Robert Nadeau

Je prendrai le parti délibéré de vous faire voir que maintenant, quarante ans après la toute première publication, sous forme d'articles de revue, de *Misère de l'historicisme* de Karl Popper, vingt-cinq ans après la parution en traduction anglaise de *La logique de la découverte scientifique* du même auteur, il nous faut encore ouvrir un nouveau front de bataille : et je plaiderai pour que vous tous m'y rejoigniez au premier rang, face à l'adversaire.

S'il est une tâche que Popper s'est librement assignée, c'est bien celle de contribuer non seulement à mettre en lumière l'authentique rationalité de la pensée scientifique, mais aussi à jeter le discrédit sur des conceptions épistémologiques vaines et nuisibles à la croissance du savoir. Et au cours des dernières années, plusieurs ouvrages ont été consacrés soit à interpréter la signification propre du falsificationnisme, soit à présenter de façon systématique le rationalisme critique, soit encore à défendre les conceptions épistémologiques attaquées par Popper, en particulier l'inductivisme confirmationniste. Aucune étude à ce jour n'a été consacrée à ce qui pourrait pourtant être à juste titre considéré comme la plus importante des conceptions inauthentiques de la connaissance scientifique, celle que Popper a baptisée du nom de « scientisme ». Car si, pour Popper et pour nous, le scientisme était effectivement « l'imitation de *ce que certains prennent à tort* pour la méthode et le langage de la science » ¹, une tâche urgente

1. Comme le fait remarquer Popper, F.A. von HAYEK, dans *Scientisme et sciences sociales* (Paris : Plon, 1953), utilise « scientisme » pour signifier « l'imitation servile de la méthode et du langage de la science » (p. 5), acception de laquelle il distingue

que pourrait se donner l'épistémologie contemporaine serait bien de débusquer cette ridicule façon de faire des antres où elle se cache. Voilà l'identité de l'ennemi.

Mais où donc se terre-t-il ? Non loin de vous : ici même au collège, ou encore à l'école, à l'université, au premier chef dans l'esprit dit « scientifique » des collègues qui pratiquent ou enseignent les sciences, mais encore et surtout, parce qu'il s'y est subrepticement introduit, dans l'esprit de chacun d'entre nous fort probablement. Mais, me direz-vous, comment cela est-il possible ?

Cela est possible parce que le système scolaire, dont tous ceux et celles à qui je m'adresse font partie et souvent à plusieurs titres (étudiant, professeur, chercheur, administrateur), est maintenant intégré au système de la science lui-même. Avant de monter au nouveau front, il faut qu'en un sens certaines perspectives soient radicalement renversées : car si, jusque-là, l'on s'interrogeait sur le sort qui pouvait être, qui devait être ou qui, tout simplement, était réservé à la science à l'école, en particulier dans les programmes, la préoccupation nouvelle que je vous propose de faire vôtre en philosophie des sciences prend appui sur ce qui a été mis en évidence par la sociologie des sciences contemporaines, et qui se trouve au cœur d'un ouvrage qui a beaucoup servi jusqu'ici à ébranler l'épistémologie d'aujourd'hui, à savoir *La Structure des révolutions scientifiques* de Thomas Samuel Kuhn.

celle qu'il fixe pour son propre compte dans *Misère de l'historicisme* et que je rapporte ici (cf. *Misère...*, section 27, note 1, p. 166). À noter également que « scientisme » et « scientifique » sont lexicalisés dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, de Lalande. En leur acception principale, ces deux termes ont un sens péjoratif et expriment :

1) ou bien « l'idée que la science (au sens D) fait connaître les choses comme elles sont, résout tous les problèmes réels et suffit à satisfaire tous les besoins légitimes de l'intelligence humaine ; »

2) ou bien « (moins radicalement) l'idée que l'esprit et les méthodes scientifiques doivent être étendues à tous les domaines de la vie intellectuelle et morale sans exception. » (p. 960).

Le sens D de l'article « science » est le suivant : « Ensemble de connaissances et de recherches ayant un degré suffisant d'unité, de généralité, et susceptibles d'amener les hommes qui s'y consacrent à des conclusions concordantes, qui ne résultent ni de conventions arbitraires, ni des goûts ou des intérêts individuels qui leur sont communs, mais de relations objectives qu'on découvre graduellement, et que l'on confirme par des méthodes de vérification définies. » (p. 954).

Il est, en effet, une dimension de cet ouvrage qu'on n'a pas, à mon sens, suffisamment mise en évidence, une théorie dont on n'a pas encore tiré les conséquences peut-être les plus importantes. Pour Kuhn, la science est une activité de groupe : la reconnaissance de l'importance de cette structure communautaire et de son fonctionnement spécifique est absolument capitale. D'où la question de savoir comment ces communautés scientifiques, ou ces groupes de chercheurs œuvrant dans leur spécialité propre au développement de ce qui apparaît de l'extérieur comme une discipline cognitive d'ensemble homogène et harmonieuse, comment donc ces groupes réussissent en fait à imposer leurs façons de faire et leurs façons de voir les choses, parviennent à gagner des adversaires réels ou potentiels à leurs points de vue, et maintiennent, au moins pour un temps, leur cohésion professionnelle mais encore et surtout leur conception du monde. Il est de première importance, pour nous, de comprendre qu'une telle conception du monde ne survit que si se perpétuent les individus qui la peuvent propager. Et comment ce qu'on appelle pour faire bref « la science », ce réseau complexe de croyances que l'on voudrait les mieux justifiées possible, se maintient-elle dans l'être ? Grâce au recrutement de nouveaux adeptes.

Certes, ce recrutement, et c'est la seule dimension du processus sur laquelle insiste puissamment Kuhn, se fait ultimement à l'université, dans les divers programmes : les manuels qui y sont employés constituent le principal moyen utilisé par les membres des divers groupes scientifiques pour inculquer un contenu et une forme particulière de croyance à celui qu'on appelle l'étudiant, lui qui est un des éléments potentiels de la relève. Certes, je n'ai rien à redire contre un système aussi efficace : la science est, depuis Kant au moins, un « Faktum », une réussite spectaculaire, là n'est pas la question à laquelle j'aimerais m'intéresser. Si le système social de la science est bien tel qu'ici partiellement décrit, alors *le système scolaire fait partie, en un sens, du système de la science* : la polyvalente, le collège, l'université sont des lieux où la science s'enseigne, entendant par là qu'elle façonne un certain esprit — et c'est cet esprit concret qu'il nous faut apprendre à considérer comme « l'esprit scientifique » d'aujourd'hui. Il faut donc compléter la théorie khunienne sur un premier point : si la formation de l'esprit scientifique s'achève

à l'université, elle n'en commence pas moins, dans un processus continu, dès le primaire, pour s'accroître au niveau secondaire et se sédimenter encore davantage au niveau collégial.

Mais il nous faut la compléter sur un second point tout aussi bien. Car il ne serait pas correct de croire que la science qui s'enseigne se résume aux théories en vigueur, dans des formulations plus ou moins complexes et complètes selon les niveaux de scolarisation. Il faut plutôt croire que l'apprentissage des sciences, et je place ici sur le même pied aussi bien l'apprentissage des sciences physiques et mathématiques que celui des sciences humaines et sociales, donne lieu tout aussi bien à l'adhésion progressive à une représentation scientiste de l'activité scientifique. Ce que j'appelle pour ma part « le scientisme », c'est une certaine conception de la science, c'est-à-dire un ensemble de croyances à propos de la nature de l'activité de connaissance scientifique, à propos de la valeur, de la validité, de la portée et de la finalité des pratiques scientifiques actuelles. J'ai, pour ma part, acquis la conviction que non seulement il existe une « culture scientifique scolaire », mais que cette culture est pour une bonne part *stéréotypée*, constituée de clichés épistémologiques formant un ensemble relativement cohérent, qu'on pourrait croire spontanément générés dès le premier contact avec les sciences mais qui sont en fait progressivement acquis en cours d'apprentissage et qui constituent ce que je n'hésite pas le moins du monde à considérer comme une sorte de mythologie des temps nouveaux².

Pour être plus précis, mon hypothèse est que le scientisme est l'épistémologie développée par la majorité des scientifiques de toute discipline, véhiculée et renforcée par les médias, enseignée, sans le savoir le plus souvent, par les professeurs (de science tout particulièrement) depuis l'élémentaire jusqu'à l'université, et, finalement, cautionnée, par absence de sens critique, par des philosophes qui devraient pourtant se donner pour tâche d'en

2. L'analyse que je développe sommairement ici se trouve en continuité directe avec une étude que j'ai menée en collaboration avec Jacques Désautels, professeur au Département de didactique de la Faculté des Sciences de l'Éducation de l'Université Laval. Intitulée *Épistémologie et Didactique des sciences*, cette étude a été faite pour le compte du Conseil des Sciences du Canada et publiée en 1984. On peut s'en procurer copie en s'adressant directement au Secrétariat du Conseil des Sciences du Canada : 100, rue Metcalfe, Ottawa, Ontario, K1P 5M1.

démonter le ressort. Car le scientisme est à mon sens l'épistémologie doctrinaire, prétentieuse, insolente de ceux qui, d'une manière ou d'une autre, *surlégitiment* et *survalorisent* l'activité de science elle-même. Dans ce qui suit, je m'appliquerai à mettre en évidence deux composantes intimement intriquées du scientisme : mais puisque l'analyse ici faite se veut sommaire, j'estomperai les contours de ces deux figures du scientisme pour en mieux faire voir les traits, convaincu par avance cependant qu'un portrait plus précis donnerait à voir un visage de la science entièrement déformé.

L'expérimentalisme étroit : que la seule connaissance valable nous vient des faits d'expérience.

On peut sans doute comprendre historiquement comment ce que j'appelle la surlégitimation scientiste de la science s'est tranquillement opérée. Le déploiement de la science moderne depuis le dix-septième siècle s'est accompagné, on y a souvent insisté, d'une « libération » de l'esprit : le siècle dit « des Lumières », le dix-huitième, avec, en son cœur, le projet de l'*Encyclopédie*, en est en quelque sorte présenté comme l'aboutissement conséquent et il a servi certainement de milieu d'éclosion à des conceptions qui ne prendront forme définitivement qu'avec les dix-neuvième et vingtième siècles. Alors que Descartes se tourne encore vers Dieu pour garantir la validité de la connaissance et l'assurer en son fondement, c'est, progressivement, la méfiance envers la religion qui gagnera l'esprit scientifique : n'est probablement pas étranger à cette situation le fait que certaines conquêtes scientifiques n'ont pu se réaliser qu'à l'encontre des Églises, que l'on pense à Galilée ou encore à Darwin.

Se fait jour ainsi la conception en vertu de laquelle la science dite « positive », la science qualifiée maintenant d'expérimentale, est la seule instance à pouvoir légitimement satisfaire aux requisits de l'intelligence humaine parce que *la seule modalité véritable de la connaissance authentique*. Cet expérimentalisme étroit fait à mon avis partie intégrante du schème épistémologique dominant malgré que, déjà, plusieurs critiques l'aient proprement dénoncé comme étant insoutenable. Au sens entendu ici, l'expérimentalisme c'est d'abord et avant tout la vénération des « faits ».

Qu'il s'agisse de rendre compte de la circulation sanguine ou de la division cellulaire, qu'on envisage le phénomène des marées ou la dérive des continents, que l'on s'adonne à la paléontologie des mammifères comme Cuvier le fit ou que l'on veuille parfaire le tableau périodique de Mendéléïev en identifiant de nouveaux éléments transuraniens, ce qui compte avant tout est d'établir les « faits ». On en vient vite à considérer que seuls les faits importent et qu'on y a un accès direct par la perception sensorielle. De là on passe à l'idée que les faits peuvent être en quelque sorte décrits dans un langage observationnel pur, c'est-à-dire permettant de trancher définitivement, le cas échéant, entre deux hypothèses rivales. C'est ainsi qu'on en vient à considérer l'acte de la théorisation comme plus ou moins superflu : les faits étant donnés, la théorie paraît accessoire, voire inutile, on peut à la limite en faire l'économie — en tout cas elle ne paraît aucunement nécessaire à la connaissance des faits eux-mêmes.

Mais c'est oublier que les faits d'expérience ne se donnent jamais d'eux-mêmes indépendamment d'une perspective théorique : on fait à coup sûr fausse route si l'on s' imagine pouvoir noter « tous les faits » pour ensuite en consigner l'explication dans une théorie acquise par induction. Quand il s'agit d'observer ou d'expérimenter, le « point de vue » ou la perspective du théoricien, du chercheur en l'occurrence, est indispensable. Mieux encore : quiconque a fréquenté un tant soit peu un laboratoire sait bien que de multiples instruments sont requis pour l'observation et l'expérimentation, et même qu'une grande part de l'habileté du chercheur lui-même se reconnaît aux instruments qu'il a construits pour être en mesure de dévoiler les faits qu'il entend expliquer : Galilée sans sa lunette est proprement impensable ! Or, pour reprendre l'expression de Gaston Bachelard, tout instrument de cette sorte doit être vu comme une « théorie matérialisée » puisqu'il se trouve à incorporer concrètement tout un ensemble de théorisations préalables à l'aide desquelles l'instrument a été construit : dans le cas de la lunette astronomique par exemple, la théorie optique est requise, certes, mais aussi toutes les disciplines concourant d'une manière ou d'une autre à la fabrication du matériel d'optique, les lentilles entre autres. Si bien que la cueillette des faits d'expérience n'est pas possible sans l'acceptation préalable ou l'utilisation concomitante de théorisations qui

constituent autant de conditions de possibilité sans lesquelles une quelconque connaissance empirique ne saurait être établie. Mais un expérimentalisme étroit affuble l'esprit scientifique contemporain d'œillères qui font obstacle à une telle vision des choses. Une philosophie des sciences plus attentive aux conceptions épistémologiques qui s'installent confortablement dans l'esprit de ceux qu'on forme aux sciences ne peut que s'en prendre à une telle étroitesse d'esprit. Car non seulement les faits par eux-mêmes ne parlent pas, puisqu'ils ne disent quelque chose qu'à celui qui peut les inscrire dans un cadre théorique d'interprétation, mais encore on ne peut à proprement parler les expliquer qu'en présupposant plus ou moins tacitement tout un ensemble de théories, les unes plus sophistiquées que les autres, que l'on n'a pratiquement jamais le loisir de tester d'un même coup dans leur totalité. Mais, chose certaine, tout cet amalgame de théorisations forment système et l'on conçoit aisément qu'il soit impossible, dans un quelconque secteur de l'activité scientifique, de donner crédit à une hypothèse ou encore de la tenir pour non fondée si l'hypothèse est considérée comme une assertion isolée. Voilà donc que, parti du souci de s'en remettre exclusivement aux faits, nous aboutissons *volens nolens* à la nécessité des hypothèses théoriques : les croyances théoriques sont indispensables pour saisir les faits, pour les circonscrire comme pour les expliquer.

Le travers scientifique, dont un des mots d'ordre pourrait être « hors de la science expérimentale, point de vérité », n'est peut-être que la radicalisation, voire le durcissement, d'une prise de position philosophique apparue avec la révolution scientifique moderne : le rejet du *verbalisme*, c'est-à-dire de la connaissance purement spéculative. Ici, le combat de Descartes contre la scolastique et le dénigrement de la métaphysique par Carnap ou Reichenbach se rejoignent : ce qui est refusé c'est la prétention à la scientificité authentique de ce mode de pensée qui se complaît dans la rhétorique creuse ou dans le langage métaphorique, et qui ne sent pas la nécessité de se confronter méticuleusement aux données de l'observation et de l'expérimentation. C'est à ce langage flou que l'on veut substituer celui des mathématiques : non seulement acceptera-t-on de considérer, selon le mot de Galilée, que le grand livre de la Nature est écrit dans le langage mathématique, mais on considérera même que la reconstruction

rationnelle de la science exige de l'épistémologue qu'il recoure à un langage qui a toutes les apparences des mathématiques, à savoir la logique formelle. L'appellation *sciences exactes* a justement servi à démarquer les unes des autres les disciplines hautement mathématisées, comme la physique contemporaine, des disciplines qui l'étaient à peine, comme la plupart des sciences humaines et sociales. Ainsi mathématisée, c'est-à-dire ouvrant un espace de mesure possible dans un domaine phénoménal donné, la science expérimentale s'assurait non seulement la possibilité d'être *précise* dans l'analyse, elle fondait sa prétention à être *certaine*. Du moins la conception scientiste le laissait-elle croire. Or aucune des affirmations faites au nom de la science ne saurait recevoir le sceau de l'indubitabilité : même la précision ne peut s'atteindre que dans les limites elles-mêmes à préciser. Cela est encore plus clair de nos jours avec la généralisation du recours aux probabilités, comme en physique quantique, ou aux données statistiques, comme en sociologie des sondages, où le degré de fiabilité et les marges d'erreur doivent pouvoir être spécifiés. Rien n'est plus faux, à la limite, que l'idée d'une *connaissance scientifique certaine*.

La revendication de l'infailibilité n'a donc rien de scientifique et l'on a confondu la visée de la certitude avec celle de l'assurance des moyens mis en œuvre : l'esprit scientifique authentique n'est pas celui qui prétend avoir dit le dernier mot mais plutôt celui qui veut et peut faire la preuve de ce qu'il avance. Or une preuve expérimentale n'est pas et ne sera jamais une démonstration mathématique définitive. Elle comportera toujours des limites de validité que la recherche ultérieure se chargera de faire ressortir. Elle prendra constamment appui sur des présupposés épistémologiques que la réflexion philosophique tentera de dévoiler. Elle ne pourra manquer de tirer parti de modèles heuristiques posés *a priori*, sans justification préalable, et à ce titre hors de portée de l'expérimentation directe au moment où la recherche basée sur eux se fait et où la théorie nouvellement proposée prend forme. Le parti pris scientiste a voulu qu'on ignore cette dimension essentielle de la pratique des sciences expérimentales : autant cette pratique est impossible sans le recours à certaines règles d'inférence et aux divers calculs, autant elle est irréalisable sans

conventions de méthode, sans hypothèses de base et sans présupposés. Réduite à n'être que la seule connaissance des faits eux-mêmes, ce qu'on appelle « la science » n'aurait seulement jamais eu lieu. Encore moins serait-elle le monumental édifice qu'elle est maintenant devenue.

À cette surlégitimation de la science se surajoute la plupart du temps une survalorisation dont je vais maintenant parler. Ces deux attitudes font non seulement la paire, mais elles forment système et se consolident mutuellement.

Le positivisme arrogant : que la science, un jour, résoudra tous nos problèmes

On s'en est pris au positivisme³ à plusieurs reprises jusqu'ici, pas toujours pour des raisons acceptables du reste, et il importe de voir maintenant que la croyance présomptueuse en l'omnipotence de la science n'est dans le fond que le revers de la médaille sur laquelle on peut apercevoir aussi l'effigie de l'omniscience que, prétendument, elle rend possible. C'est avec la systématisation de l'activité scientifique, avec son déploiement méthodique dans toutes les directions perçues comme rentables par les dirigeants de l'univers militaro-industriel que nous habitons qu'est apparue la foi positiviste en l'irrésistible pouvoir de la science. En accédant à la modernité, la science amenait avec elle — Francis Bacon en est davantage le témoin que l'auteur — le projet de tout savoir sur tout, le projet de tout découvrir des *secrets* de la Nature, le projet de codifier toute l'information, de classer tous les phénomènes, de mettre en un ordre rationnel tout ce qui, apparemment, ne manifestait pas d'emblée un principe d'organisation spontanée qui soit adéquat. Ainsi, la pratique scientifique s'est progressivement identifiée à un quadrillage complet de la réalité existante,

3. À proprement parler, « positivisme » dans le texte qui suit ne doit pas être compris comme référant à l'« École positiviste orthodoxe » fondée par Auguste Comte, ni comme référant au « Cercle de Vienne » fondé par Moritz Schlick. Il s'agit tout simplement d'un nom commun pour désigner une famille de croyances épistémologiques subsumées sous un même leitmotiv. Il se pourrait bien cependant que certaines de ces croyances aient été le fait de personnes ayant appartenu à l'une ou l'autre de ces deux écoles de pensée et à leurs sympathisants. Là n'est évidemment pas l'essentiel. Ce qui compte avant tout, c'est d'identifier les dites croyances et de les évaluer au mérite.

à un ratissage total du territoire de l'univers, à une interprétation exhaustive du grand message ontologique. Toute question, semble-t-il, allait pouvoir être formulée en termes exacts et n'allait avoir de sens que pour autant qu'une réponse mathématique allait pouvoir y être donnée.

Ce que j'appelle ici le « positivisme arrogant » est une forme extrêmement répandue de rationalisme téméraire qui fait référence à une attitude très souvent revendiquée par les scientifiques eux-mêmes et non seulement par leurs épigones. C'est l'attitude qui consiste à tenir la science, conçue le plus souvent comme la méthode unique de la cueillette systématique des faits, non seulement pour une méthode excellente au vu de certains objectifs particuliers, mais encore pour une, sinon la seule, valeur absolue. À ce titre, la science, ceux qui la pratiquent en tout cas, s'arrogent le droit de déterminer quelles sont les questions authentiques que l'esprit humain peut formuler : ce sont, évidemment, celles-là mêmes qu'en vertu de sa méthode elle prend en charge, les autres questions perdant tout intérêt. Se considérant comme possédant le droit exclusif de fixer l'ordre des questions pertinentes, la communauté scientifique pense acquérir du coup celui de déterminer à elle seule les formes de réponses acceptables : l'esprit scientifique étend ainsi son empire progressivement, prétend posséder la procédure d'investigation universelle, et, par conséquent, permet que l'on voie en la science l'instrument de toute décision rationnelle quelle qu'elle soit.

Ce credo positiviste entraîne deux conséquences, et si la première est partiellement réjouissante, la seconde ne me semble absolument pas souhaitable.

I

Dans sa tentative d'universaliser le point de vue scientifique, cette figure du scientisme porte le projet fondamental de rendre possible que l'esprit humain s'intéresse à toute réalité phénoménale de quelque ordre qu'elle soit. Par principe, il est convenu que la science ne saurait avoir de limites, à tout le moins qu'elle ne doit pas s'en fixer arbitrairement. En ce sens, il n'est pas de question, apparemment, qui ne puisse l'intéresser : c'est une curiosité intellectuelle sans borne qui l'anime. Cela explique qu'on ait

cherché à percer à jour les secrets de la mécanique céleste des orbites planétaires, ceux de l'évolution des espèces ou encore ceux du comportement humain : la prolifération des champs de recherche est fonction de la diversité des intérêts de connaissance. Mais l'option positiviste consiste à forcer cette diversité à emprunter une voie unique et exclusive : non seulement affirme-t-on que seule la science peut justifier quelque prétention que ce soit à la validité cognitive, mais encore il est cru que la rationalité scientifique véritable exige que l'on recoure nécessairement à la méthode expérimentale, méthode que l'on veut applicable dans tout domaine susceptible d'exploration, et méthode que l'on juge la seule à pouvoir faire progresser nos connaissances. De la sorte, toute entreprise intellectuelle qui ne tire pas parti de ladite « méthode expérimentale » risque fort de se trouver, implicitement ou explicitement, discréditée, voire même frappée d'anathème. Partis du désir de tout savoir, on en arrive historiquement à ne plus vouloir savoir que ce qui peut se connaître « scientifiquement », entendant par là « expérimentalement ». On oublie vite que la démarche expérimentale n'est ni applicable partout, ni applicable de la même manière à tout objet de connaissance : l'astronomie, l'archéologie, l'histoire, la linguistique, pour ne prendre que quelques exemples frappants, se verraient difficilement reconnaître le statut de science expérimentale. L'histoire des sciences est d'ailleurs là pour nous montrer que certaines des réalisations scientifiques les plus exceptionnelles n'ont rien d'« expérimental » : c'est le cas, entre autres, de la mécanique rationnelle des Newton, Euler et Lagrange, discipline à laquelle nous n'en devons pas moins nos notions classiques de force, masse, mouvement, vitesse. Malencontreusement le positivisme le plus radical en vient même à évacuer hors du champ de la connaissance possible toutes les questions qui, en vertu de leur statut spécifique, échappent au traitement expérimental : le beau, le juste, le bon, le désirable, toutes ces catégories normatives sont tenues pour épistémologiquement suspectes parce que hors d'atteinte pour celui qui croit pouvoir tirer tout ce qu'il tiendra pour vrai de l'expérimentation.

Mais c'est oublier que la question de savoir ce que « vrai » veut dire, question pourtant incontournable en science, n'est pas une question qui appelle un traitement expérimental. Ainsi, la

conception positiviste réduit indûment l'ordre des questions inhérentes à la pratique scientifique aux seules questions de fait : toutes les questions qui portent à proprement parler sur ce qui fait la validité logique et méthodologique des diverses sciences contemporaines sont laissées pour compte parce que tenues pour « philosophiques », c'est-à-dire sans incidence et sans pertinence réelles pour le façonnement de ce qui doit compter comme l'« esprit scientifique » de l'heure. Et l'esprit scientifique qui s'absolutise de la sorte comme « valeur » suprême ne s'aperçoit même pas qu'il engendre automatiquement une question à laquelle il ne peut toucher lui-même, puisque seuls les « faits » l'intéressent : la question de la valeur de la science, en effet, n'est pas une question proprement scientifique, c'est une question « métascientifique ». Retranché dans sa suffisance, un tel esprit scientifique est forcément condamné à ignorer les voies réflexives qui l'amèneraient à examiner ses fondements authentiques. On ne conçoit pas aisément, semble-t-il, que ce qui fait la principale faiblesse d'une science ainsi mise en scène, c'est de se croire toute puissante. Car cet esprit qui se prétend scientifique en vient vite à ne plus savoir pourquoi il est tel. Nous faudrait-il accepter d'emblée, comme dogme de foi, qu'est nécessairement scientifique une démarche que d'aucuns disent être telle ? C'est ce à quoi nous condamnons irrémédiablement une conception de la science qui, pour en aseptiser la démarche, lui dénie les moyens de s'assurer de ses fondements. L'analyse fondationnelle ne pouvant avoir aucune légitimité épistémique propre parce que non expérimentale, il est facile de penser que nous sommes alors à la merci des charlatans qui font passer pour science tous les grimoires occultes. C'est bien pourquoi un droit de regard sur toute démarche qui se prétend « scientifique » doit à tout prix être maintenu et les questions de cet ordre sont irréductibles à de simples questions de fait.

II

La deuxième conséquence me paraît politiquement beaucoup plus grave. Pour transdisciplinaire qu'ait pu être et que soit toujours la conception positiviste, elle n'a néanmoins pu empêcher qu'avec le temps se développent des ghettos disciplinaires et

qu'advienne une situation de spécialisation telle que les scientifiques de domaines différents ne puissent communiquer entre eux, même dans des disciplines connexes. Nonobstant la volonté déclarée de favoriser l'élaboration d'une « conception scientifique du monde » qui soit préoccupée par toutes les questions dignes d'intérêt pour l'esprit humain, force nous est de constater que l'esprit scientifique est maintenant fractionné en autant d'univers de discours qu'il y a de disciplines. Un effet de surface particulièrement troublant de cette atomisation est peut-être encore la superbe indifférence que se manifestent réciproquement, le plus souvent, praticiens des sciences de la nature d'une part, praticiens des sciences sociales d'autre part. Ainsi, malgré l'idéologie unitariste mise de l'avant par le positivisme, loin que se produise le rapprochement nécessaire entre les univers de pensée, c'est davantage leur aliénation mutuelle qui s'est accrue, notamment à cause du privilège épistémologique exorbitant qu'on accorda à la physique. Quoi qu'il en soit, c'est en se ramifiant de plus en plus que l'esprit scientifique s'est développé historiquement, chaque branche du savoir constituant une spécialité. Mais la spécialisation est un *Janus bifrons* : elle est le résultat d'intenses efforts de recherche qui ont permis l'essor considérable des connaissances ; on prétend même que l'accumulation du savoir a été plus grande au cours des cinquante dernières années qu'au cours des vingt derniers siècles. Mais elle n'est pas qu'effervescence de la pensée : la spécialisation appelle aussi la singularisation des entreprises de recherche, et elle occasionne, assez paradoxalement du reste, une sorte d'incommunicabilité. Pour le spécialiste en effet, plus il pousse loin son enquête et plus il développe la conceptualité sans laquelle la réalité investiguée demeurerait proprement inexprimable, et plus il s'isole dans un discours où ne peut le rejoindre que celui ou celle qui fait la même démarche. Vue de l'extérieur, la spécialisation est toujours perçue et dénoncée comme spécialisation à outrance, et comme le fait social de bâtir autant de tours d'ivoire que de secteurs de recherche. Et c'est bien pourquoi, parce qu'il est positiviste par option épistémologique, le scientisme mène inévitablement à la forme achevée du technocratisme : la « scientocratie ». Si c'est bien là le régime socio-politique qu'a porté le scientisme positiviste dans l'histoire récente de l'humanité occidentale, si c'est bien là le régime que l'on exporte vers le tiers-monde en y implantant nos technologies, c'est tout simplement

que l'organisation de la communauté scientifique globale rend possible un système d'organisation sociale dans lequel les décisions politiques sont vues comme d'autant meilleures qu'elles ont un fondement scientifique, et pour lequel ne peut être rationnelle et raisonnable qu'une décision découlant directement et exclusivement des considérations techniques formulées par les connaisseurs privilégiés de la question débattue. De la sorte, le positivisme qui, en apparence du moins, permet qu'on nourrisse les plus grands espoirs de solution à certains problèmes humains souvent perçus comme insurmontables, mène en fait à la délégation du pouvoir de penser, à l'acceptation de l'argument d'autorité, à l'abandon de l'autonomie intellectuelle, voire à l'indifférence face à la science elle-même. Car, dans cette perspective, la science est toujours plus ou moins l'affaire des autres, « spécialistes de la question » ceux-là, et ne vient à l'esprit de personne qu'au contraire, elle doit être l'affaire de tous : car si la science peut servir d'outil indispensable pour l'établissement des consensus socio-politiques, le respect de la démocratie exige que tous y comprennent quelque chose.

Mais qui plus est, brandie comme l'étendard universel de la rationalité humaine et néanmoins pratiquée en cercles ésotériques par le petit nombre, invoquée comme le remède à tous les maux de l'humanité souffrante comme si son développement poussé ne posait pas par lui-même un problème d'aliénation, la science que promeut le positivisme non seulement invite à la crédulité envers les savants mais provoque ainsi le contraire de ce qu'elle pourrait provoquer, à savoir l'esprit critique, consolidant de la sorte le dogmatisme arrogant propre à ceux qui ont la prétention de savoir. Mais qu'attend-on de la science dans cette perspective ? Rien d'autre que l'explication totale et définitive. Pourtant, s'il est vrai qu'une certaine dose de dogmatisme est nécessaire pour initier des jeunes esprits aux traditions de recherche en cours, rien n'apparaît maintenant plus contraire à l'idéal de la science que la possession de *la* solution définitive, et c'est la requête de certitude, dont on a souvent prétendu qu'elle était inhérente au projet scientifique lui-même, dont il importe d'apprendre à se passer. L'idée que la science en viendra à résoudre un jour tous nos problèmes commande l'aveuglement et l'illusion : pire, il suffit de voir combien toute « solution scientifique » entraîne de nouveaux problèmes de recherche pour comprendre à quel point

l'insolence méprisante inhérente à cette manière scientiste de concevoir la valeur de l'activité scientifique fausse les perspectives et diffuse un concept de la science qui frise la contradiction dans les termes.

* * *

Les défis de l'épistémologie contemporaine sont à la mesure des obstacles qu'elle entend lever. S'il est vrai que l'enseignement actuel des sciences cautionne le scientisme, et si le scientisme nous semble une conception de l'activité scientifique proprement inacceptable, reste non seulement à en explorer les tenants et aboutissants, mais aussi à l'extirper de nos esprits, si scientifiques soient-ils. Cette tâche ne saurait s'accomplir si nous nous contentions d'œuvrer auprès des élèves et étudiants : *c'est aux maîtres eux-mêmes qu'il faut nous adresser directement*. Les maîtres, certes, ce sont les collègues, les vôtres, les miens. Mais les maîtres, en fait, ce sont aussi nous-mêmes.

*Département de philosophie,
Université du Québec à Montréal.*

RÉFÉRENCE DES OUVRAGES MENTIONNÉS

- HAYEK, F.A. VON (1953). *Scientisme et sciences sociales*. Paris : Plon.
- KUHN, T.S. (1983). *La Structure des révolutions scientifiques*. Paris : Flammarion, coll. « Champs ». Nouvelle traduction française de *The Structure of Scientific Revolutions*, deuxième éd. revue et augmentée d'une postface, Chicago : The University of Chicago Press. Une première traduction anonyme est parue chez Flammarion dans la collection « Nouvelle Bibliothèque Scientifique » en 1972.
- LALANDE, A. (1926). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris : Presses Universitaires de France (neuvième édition : 1962).
- NADEAU, R. & DESAUTELS, J. (1984). *Épistémologie et Didactique des sciences*. Ottawa : Conseil des Sciences du Canada.

- POPPER, K.R. (1956). *Misère de l'historicisme*. Paris : Plon (rééd. 1969).
Traduction française de *The Poverty of Historicism* (édition revue d'articles d'abord parus dans la revue *Economica* en 1944-45), Londres : Routledge & Kegan Paul ; Boston : The Beacon Press, 1957.
- POPPER, K.R. (1973). *La logique de la découverte scientifique*. Paris : Payot, traduction française de *The Logic of Scientific Discovery*, Londres : Hutchison & Co. 1959 ; New-York : Basic Books, 1959 (première édition en allemand : *Logik der Forschung*, Vienne, 1934).

Philosophiques

philosophiques

Il y a toujours un mort celé dans le miroir : structure spéculaire et métaphores tragiques dans *D'un miroir et de quelques éclats* de Pierre Gravel

Pierre Gravel, *D'un miroir et de quelques éclats*, Montréal, L'Hexagone, coll. Positions Philosophiques, 1985, 179 p.

Michael La Chance

Volume 13, numéro 2, automne 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203326ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203326ar>

[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

La Chance, M. (1986). Il y a toujours un mort celé dans le miroir : structure spéculaire et métaphores tragiques dans *D'un miroir et de quelques éclats* de Pierre Gravel / Pierre Gravel, *D'un miroir et de quelques éclats*, Montréal, L'Hexagone, coll. Positions Philosophiques, 1985, 179 p. *Philosophiques*, 13 (2), 369–382. <https://doi.org/10.7202/203326ar>

ÉTUDES CRITIQUES

IL Y A TOUJOURS UN MORT CELÉ DANS LE MIROIR : STRUCTURE SPÉCULAIRE ET MÉTAPHORES TRAGIQUES DANS *D'UN MIROIR ET DE QUELQUES ÉCLATS* DE PIERRE GRAVEL

PIERRE GRAVEL, *D'un miroir et de quelques éclats*, Montréal, L'Hexagone, coll. Positions Philosophiques, 1985, 179 p.

par Michael La Chance.

L'impropre

... nous avons plaisir à regarder les images les plus soignées des choses dont la vue nous est pénible dans la réalité, par exemple les formes d'animaux parfaitement ignobles ou de cadavres ; la raison en est qu'apprendre est un plaisir non seulement pour les philosophes, mais également pour les autres hommes (mais ce qu'il y a de commun entre eux sur ce point se limite à peu de choses) ;

Aristote, *Poétique* ¹

HORREUR ET REPRÉSENTATION

Nous avons l'attrait de l'horreur, parce que le regard s'y éteint. Dans la représentation, l'horreur est soutenue et nous gardons les yeux ouverts. Peut-être aussi croyons-nous voir au-delà. Le complexe et l'horrifiant sont résorbés dans le *muthos* mais y sont d'une certaine façon répétés. C'est la question du pouvoir représentatif de la philosophie tragique qui se posait avant Socrate et que nous redécouvrons aujourd'hui avec la fin d'une modernité : celle d'une histoire inhumaine devant laquelle les schémas narratifs ne tiennent plus. Comment dès lors l'homme moderne peut-il se construire une identité ?

Le propos de Pierre Gravel s'inscrit dans ce désir de renouer avec une philosophie tragique. Avant d'y souscrire il faut se demander si ce n'est pas un certain système de représentation, par les zones d'ombres et de lumières qu'il dessine, qui *produit* l'horreur dont il doit précisément être le contre-jour : les plaies, difformités et cadavres évoqués à tout instant au détour de

1. Trad. R. Dupont-Roc et J. Lallot, Seuil, 1980, 48b10-16.

la réflexion signalent bien cet au-delà de la pensée par rapport auquel elle s'institue et se met en scène. Il s'agit de l'horreur extrême du sans-nom, de l'identité absente, du vide de sens entrouvert par la rupture métaphorique, par des métaphores qui trouvent leur articulation d'un procès de subjectivation.

Le propos d'Aristote cité en exergue est exemplaire à cet égard : nous avons un goût prononcé pour les images, tout particulièrement lorsqu'elles représentent des corps que la vie a quittés ou dont les particularités anatomiques sont choquantes. La représentation aristotélicienne détermine ce qui est propre à ces corps, c'est-à-dire ceux-ci pour autant qu'ils ne sont pas souillés au point de devenir sans-nom. Lorsque ces corps sont bestiaux et mortifères, la forme propre se dégage plus nettement de la matière : on distingue mieux en quoi le connaître informe le regarder, ou ce que le regarder met à portée du connaître. Les analyses de Pierre Gravel rejoignent cette problématique de la représentation dans le moment où elles s'articulent comme pratique de l'impropre : elles veulent jouer d'un écart dans la représentation, soit donc par l'inadéquation de nos représentations, soulever le doute de l'irreprésentable².

Ce qui — dans un récit — nous rapporte au réel c'est ce qui dans le récit lui-même marque que le récit présent n'est qu'une répétition de lui-même, une répétition généralisée qui persiste dans le langage³. Il n'y a pas de localisation (rapport d'un S à un s⁴) avant le jeu des ressemblances (S/S). Mais comment penser la ressemblance sinon par opposition à la localisation et sans une métaphore première dont le premier terme est l'exigence d'un réel qui ne soit pas par avance une figure ? Cette analyse requiert le réel comme terme premier mais tout à la fois elle dissout toute localisation dans un langage qui produit la vérité comme effet de déplacement. C'est toute la préoccupation de cette pratique de l'impropre que de déplacer les définitions⁵, et de réduire les écarts, comme une inquiétude qui subsiste et dont on

2. Dans cette étude critique nous essayons de trouver une continuité dans un texte fait de digressions, esquives... Pourquoi organiser un texte membra disjecta si ce n'est supposer derrière celui-ci une méthode : que nous appelons ici la pratique de l'impropre. Il nous suffit de lui prêter une cohérence en formulant un doute : que c'est à toute cohérence que le texte de Pierre Gravel a voulu échapper.

3. Pierre Gravel supposera l'existence de « formes élémentaires de rationalité » qui se répètent autant dans l'ordre narratif que dans l'ordre événementiel et marquent l'un et l'autre comme procédant d'une même répétition (cf. p. 51). Le rapport au réel institué par le récit est alors repérable dans ses parties : ce qui est donné comme répétition dans la chaîne du discours est reçu comme transport ou déplacement dans l'ordre des figures. Mais il ne reviendra pas sur cette notion.

4. S = signifiant, s = signifié selon la réécriture de l'algorithme saussurien S/s.

5. À une définition « naïve » (littéraire) du récit comme copie (qui sert à épingle Genette, p. 50), Pierre Gravel substitue une définition plus avertie (philosophique) du récit comme répétition. Dans l'écart entre les deux, il discerne un « superbe passage » (p. 51). En effet il est question du récit mais c'est du saut par lequel il reformule la définition du récit et de sa définition qu'il s'agit.

se libère par de nouvelles inquiétudes. Car le gouffre (l'écart) ce n'est pas le réel sous les mots mais l'écart entre deux formules.

Mais tout à la fois, en insistant sur le déplacement « erratique » de la représentation, il semble aussi que ces analyses cherchent également à trouver le terme premier auquel elle s'est substituée. La pensée occidentale serait à portée de sa fraîcheur, de l'appréhension première qui l'a occasionnée, sitôt qu'elle se ressaisit dans le mouvement qui la déplace incessamment. Disons-le tout de suite, nous le développerons assez tôt, il s'agirait alors de réduire toute entreprise théorique à un mouvement de métaphorisation qui se poursuit et reste à jamais inachevé, à des métaphores toujours inscrites dans une théorie générale de l'analogie de l'être.

La philosophie se soutient du statut de représentation, comme auto-narration qui ne dépend pas d'un narrateur extérieur, récit dont l'illusion diégétique est complète mais ne se laisse reprendre par un autre récit, soit le réel comme récit dont l'illusion est si complète qu'il se méconnaît lui-même comme récit. Le champ est libre pour qui veut faire du théorique une fiction (ou encore subvertir le théorique en tous points par la fiction) puisqu'il ne s'agit que d'œuvrer toujours à cette reconnaissance d'une liberté absolue de la pensée ⁶.

En fait c'est une liberté que l'on prend mais qui n'est pas accordée : ne pense pas qui veut et sans contraintes. Il y a une détermination de la pensée sans laquelle elle n'est que simulacres. Le comble c'est de présupposer que cette détermination c'est la philosophie elle-même : Pierre Gravel avait commencé par faire remarquer qu'il y a des séquences de faits parce qu'il y a déjà des séquences de mots (il y aurait déjà du récit). Il tient ensuite les événements comme récit sous le récit, récit subreptice que l'on fait passer pour des choses parce qu'on prétend à la vérité. Mais un renversement est possible : c'est le discours philosophique lui-même qui est déposé dans l'événementiel, il y a un théâtre platonicien qui opère dans les réalités comme dans nos représentations.

VOIR PAR D'AUTRES YEUX

Dans les métaphores, non seulement on voit par les yeux des autres mais on se donne la possibilité de faire l'expérience originelle qui fonde la pensée. Remarque intéressante : faire une métaphore c'est (comme) voir par ses propres yeux, les métaphores s'usent ou s'enfouissent dans la langue comme reprise de vue. Il fallait qu'en tout premier quelqu'un voie et nomme tout à la fois, pour qu'après on puisse nommer sans voir. Ces métaphores attestent d'une métaphysique de l'image (depuis Aristote) qui a fait du visuel le sens privilégié de tout rapport au réel : le langage trouve sa pleine charge expressive lorsqu'il est un « donner à voir » (p. 101). La métaphore

6. « Si par la métaphore, je vais de lieux en lieux, de cette page, par exemple, à ce qui est suggéré en elle, associer est d'emblée illimité. » 4^e de couverture.

tout à la fois fait surgir l'impropre et conduit à un rapport immédiat à soi-même et à ce qui nous entoure : mais peut-être devons-nous tenir compte d'un détournement de la métaphore, de l'apparition d'une nouvelle structure spéculaire où ce rapport immédiat se trouve obvié.

Il n'importe donc pas de vérifier l'exactitude des références de Pierre Gravel au monde grec : son intérêt porte d'abord sur la métaphore comme irruption de l'impropre qui génère un sens. Cependant on ne peut considérer la métaphore comme effet de rupture sans tenir compte de l'effet de translation (construction de la référence sur le schéma d'une métaphore première) qui institue le propre à partir de l'impropre et de l'horreur du sans-nom, et tout à la fois retient le propre comme terme premier, comme le terme à partir duquel la philosophie n'a eu de cesse de parler.

Le déplacement nécessite l'usage d'un impropre que l'on met en place d'un propre : jusqu'à ce que l'impropre ne nous apparaisse plus tel, quand les métaphores sont « passées » dans la langue. D'une certaine façon, on conçoit alors que ne nous apparaisse comme significatif que ce qui est inusité, alors que — tout à la fois — ce qui se tient garant de la tradition de la pensée échappe à l'usage. Les cultures se transforment, les formes de conscience se déplacent dans un espace ouvert par la pratique de l'impropre.

D'où la position ambiguë des analyses de Gravel : le langage se prévaut de la puissance de l'image et pourtant, là où le mot semble désigner le plus immédiatement la chose, il n'y a que des effets de déplacement : c'est le port (phora) du mot, le mouvement qui le traverse, qui lui donne sa richesse d'expression comme effet d'un décalage, faisant de celui-ci un « autre-qui-conserve-son-étrangeté » (*allotriou*, cf. p. 101). C'est là tout le mouvement de la signification comme déplacements et écarts dans le signifiant alors que « le sens ne se joue que de tels transports » (p. 7) ⁷. La lecture des textes doit ressaisir ce mouvement, sans quoi le texte reste immobile, comme ces textes auxquels rien ne renvoie et dont personne n'emprunte les renvois vers d'autres textes, dans lesquels chacun croit pourtant trouver l'assise de son savoir ⁸.

7. Cf. aussi p. 108 « le sens peut se transporter et se manifester comme effet de sens ». Ici le texte est tronqué, il faut le compléter en consultant sa première version, parue dans *Protée*, 1984, p. 44.

8. Avant d'aller plus loin il faut signaler quelques problèmes liés à l'usage de la notion de métaphore. On aura remarqué que cette notion joue sur plusieurs niveaux : I — comme mouvement dans l'histoire (p. 106–108), II — comme représentation (le récit comme organisation des faits est lui-même métaphore), III — au niveau de l'expression (sur l'identification de ce niveau avec le précédent, cf. ARISTOTE, *op. cit.*, p. 367), IV — et au niveau de la signification. Si on considère seulement ce dernier niveau, celui de la substitution de mots : déjà le schéma n'est pas clair. La métaphore est d'abord présentée comme un nom qui n'est pas employé en propre, dans son emploi courant, dans son contexte normal, que l'on a trans-porté dans un autre contexte. Le porter-sur du nom (S2) métaphorique se fait sur un autre nom (S1), non pas sur le signifié (s) de cet autre nom (voir schéma I). Un signifiant tombe en position de signifié et se trouve élié :

Nous sommes confrontés à cette immobilité des textes : depuis longtemps figés dans l'interprétation et il est difficile de trouver ce qu'ils peuvent « encore donner à penser » (p. 101) et il faut se contenter des miettes laissées par les critiques et commentaires précédents. La question qui se pose c'est tantôt de penser le texte d'une façon qui appartienne encore au texte ou de penser ce qui ne cesse de l'alimenter d'un ailleurs et permet donc le sans-fin de l'interprétation : qui permet en tout premier lieu que je commence la mienne. La métaphorisation comme pratique de l'impropre révèle en quoi le texte tient encore sa signification d'un ailleurs.

Les bandelettes

Nous étions à la minute de l'ultime distinction. Il fallut rapatrier le couteau. Et l'incarnat analogique.

René Char, *Aromates chasseurs*⁹

LA RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE ET LE TRAVAIL DE LA CHAIR

Certes la métaphore introduit le discontinu, est l'effet d'une rupture : doit-on cependant voir dans tout ce qui coupe, perce, déchire, ... et inversement dans tout ce qui recouvre, panse, embaume et emmaillote les contenus privilégiés de la métaphore ? Ce serait donc à une métaphorologie que nous devons la production de l'horreur. La notion de « plasticité signifiante » cautionne 1) une lecture erratique du texte d'Aristote (mais aussi de tous les textes) d'autant qu'Aristote lui-même aurait conçu le langage comme plasticité (p. 104) et comme une signification que produit un jeu de l'altérité et du propre ; 2) un usage délibéré de la confusion quant à la forme des métaphores : on suppose que leur contenu révèle le sens de l'activité métaphorique¹⁰.

$$\begin{array}{c} \text{S2} \\ \text{---} \end{array} \times \begin{array}{c} \text{S1} \\ \text{---} \end{array} = \begin{array}{c} \text{S2} \\ \text{---} \end{array}$$

$$\begin{array}{c} \text{S1} \\ \text{---} \end{array} \quad \text{s} \quad \text{s}$$

Schéma I

$$\begin{array}{c} \text{S1} \\ \text{---} \end{array} = \begin{array}{c} \text{S2} \\ \text{---} \end{array}$$

$$\text{s1} \quad \text{s2}$$

Schéma II

Pourtant Pierre Gravel semble revenir sur cette définition, quand la métaphore « fait porter sur un mot ce que porte un autre » (p. 103), c'est-à-dire qu'elle prête à un mot (S1) la signification (s2) d'un autre (S2) (voir schéma II). Une signification s'impose et supprime une autre, les déplacements dans le signifiant n'étant que les effets de ces nouvelles assignations de sens imposées d'en haut. La métaphore devient un modèle de la domination intellectuelle : l'impropre propose un savoir impossible qui affirme néanmoins se constituer comme savoir en occupant une position maîtresse dans le discours, en proposant un parcours que nul autre ne peut emprunter. C'est un savoir qui s'annonce avec l'impossibilité de tout savoir, avec le soupçon de l'irreprésentable.

9. *Œuvres*, Gallimard, coll. Pléiade 1983, p. 520.

10. On peut envisager au contraire que c'est le schéma qui est construit à partir des contenus privilégiés. Somme toute, la définition de la métaphore utilise une métaphore spatiale.

Dans la *Poétique* d'Aristote les images des métaphores qui servent d'exemples nous renseignent sur le travail métaphorique lui-même — « il est si souvent question d'enlever, de couper, de retrancher (la vie, l'œil, etc.) »¹¹. Métaphoriser c'est donc aussi couper, retrancher et déplacer dans le texte. Le texte d'Aristote, fortement travaillé par les métaphores, rejoint à la fois la déclamation tragique et l'art du chirurgien et de l'embaumeur.

Cette leçon est reportée sur les textes de Platon qui seraient également travaillés par les « métaphores sophocléennes » (p. 68, 50)¹² quand il est également question de découper, brûler... : les métaphores révèlent un texte qui ne cesse de se faire violence pour contrevenir à l'afflux du sensible. Pierre Gravel énumère des navettes, bandelettes et sparadraps, tarières et percettes, couteaux, fers à cautériser... comme « instruments de la réflexion platonicienne » (p. 64). On trouve en effet la plupart de ceux-ci au début du *Cratyle* (387b–389e) où Socrate établit que les noms dérivent de la nature des choses en comparant l'action de nommer à celles de brûler, couper et principalement tisser et percer. Aux développements d'un exemple doivent correspondre des développements équivalents dans les autres exemples. Le tisserand tisse en démêlant les fils avec la navette que le menuisier a fabriquée à partir de l'idée de navette et en tenant compte du genre de tissage. Ainsi l'instructeur nomme en distinguant la réalité avec des noms que le législateur a faits à partir du nom en soi et de façon appropriée à chaque chose. On retrouve donc la plupart de ces instruments sauf les bandelettes et les sparadraps qui servent « à ouvrir la question de l'origine du langage » (p. 64). De toute évidence ils résultent d'une condensation, par Pierre Gravel, entre brûler et couper d'une part et tisser d'autre part : à la confusion des niveaux de la métaphore s'ajoute la confusion entre les métaphores du langage¹³.

11. Jacques DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 289, cité p. 69. La phrase se termine comme suit : « tous les termes sont néanmoins présents ou présentables. »

12. Il y a un effet purgateur de l'élimination métaphorique. Au corps plein de l'État, ravagé (vidé par en dedans) par la peste ou la guerre civile, se substitue la surface trouée de l'individu (cf. 69–76), la cavité orbitale d'Œdipe, le tombeau béant d'Antigone. L'État platonicien comme corps idéalement plein face aux individus et à leur infinité de manques et défauts constitutifs, devient momie, cocon, etc., vide qui est devenu lieu de prolifération et de dégoût.

Cécité Œdipe		~~peste~~	
-----	x	-----	=
~~peste~~		Thèbe	
double suicide			
femme et fils	:	Antigone	~~guerre civile~~
de Créon	:	emmurée vive	~~fratricide~~
-----	:	-----	x
~~guerre civile~~	:	~~guerre civile~~	Thèbe
~~fratricide~~	:	~~fratricide~~	

13. Plutôt que d'une condensation, il s'agit d'une ambivalence, ouvrir la plaie et la recouvrir d'un sparadrap relèvent d'une même attitude. Ainsi la pratique de

Le cratylisme de Pierre Gravel ne serait qu'une naïveté si on ne prêtait attention à la thèse principale de l'origine du langage : elle est suspendue à l'autorité d'un législateur faiseur de noms (qui sait mieux que quiconque « la forme de nom propre à chaque chose » 390a) et d'un dialecticien qui en connaît l'usage convenable. L'insistance du rapport entre faire des noms et faire des instruments à percer, à couper, panser, etc. caractérise ce pouvoir du législateur-dialecticien qui sait comme nul autre (il est « le plus rare parmi les hommes » 389a) ce qui est le propre (il produit un découpage de la réalité) et tout à la fois se permet tous les déplacements, renouvelle le sens dans une pratique délibérée de l'impropre (il sait aussi confondre les choses pour les rendre présentables).

Au thème de l'interdit platonicien comme expression d'une prise de pouvoir des philosophes sur les affaires de l'État, s'ajoute celui du pouvoir des dialecticiens sur le langage : dès lors qu'il n'y a qu'un seul discours, on ne peut voir autrement, il n'y a pas d'autre voie dans la conduite de la société politique¹⁴. Les représentations reçues en société, les effets de présence à partir desquels nous constituons un monde, ne sont toujours que ce qui a été rendu approprié, qui se donne sous le couvert du présentable.

PANSER, EMMAILLOTER, MOMIFIER, BANDER

La reprise d'une philosophie tragique amorcée chez Pierre Gravel présente cette ambiguïté : à la fois panser, répandre les aromates mais aussi laisser libre cours au déplacement, ménager l'impropre en découpant, tranchant, perçant, etc. : à la fois remède et poison. Le spéculatif est toujours boursoufflé par le métaphorique¹⁵, le philosophique est débordé par le littéraire dans le projet de l'homme moderne d'articuler une conception de soi : le travail métaphorologique de l'incision et de l'emmaillement s'exerce d'abord sur soi, « si on me cautérise ou incise, je veux sentir » disait Montaigne¹⁶. L'infection se propage d'autant que l'on tâche de l'arrêter : le sparadrap¹⁷ en tant que remède est aussi un poison (la démonstration du

l'impropre joue de l'écart comme une coupure, et tout à la fois use des bandelettes pour cacher l'écart entre les définitions (p. 52). Noter que les bandelettes qui cachent l'écart entre les définitions (cf. p. 52) sont aussi les bandelettes qui couronnent les poètes (cf. p. 53) : ils font leur gloire à confondre les définitions ?

14. C'est sans doute cette perspective qui a occasionné cette synonymie sur « voie » : Paul Mazon (cité dans la bibliographie de Pierre Gravel) donne cette traduction d'un passage de Sophocle dans *Antigone* (v. 683) « Il se peut cependant aussi qu'un autre voie juste parfois. » (Les Belles Lettres, 1972, p. 117). Pierre Gravel cite ce passage « il se peut cependant qu'une autre voie soit juste parfois » (p. 64).
15. « La pensée spéculative use des ressources métaphoriques du langage » Paul RICŒUR, *La métaphore vive*, Seuil, 1975, p. 395.
16. *Essais*, Livre II, chap. 12, Gallimard, coll. Folio, 1973, p. 209.
17. Le sparadrap en tant que porter-sur (*epiphora*) la plaie est le modèle de la métaphore. « Sparadrap » ne figure pas dans les textes grecs (ce terme appartient au vocabulaire médical du latin médiéval) et il y aurait peut-être lieu de parler de l'épithème : « ce qui se place sur », nom donné aux onguents.

pharmakon chez Derrida), car ce qui couvre, ce qui cache et favorise les proliférations : parler « sur » les choses et surtout parler « sur » les textes anciens c'est aussi se proposer d'écrire ces textes comme pour la première fois, ou du moins de les réécrire.

Aussi, dans son expérience de soi, le moderne spécularise tout, soumet tout le langage à la métaphoricité¹⁸ pour en attaquer le projet de vérité qui veut que le nom soit propre à la nature de la chose et que le réel soit absorbé dans le langage. En effet l'image en miroir est fidèle mais volatile, fait surgir une étrangeté, une impropriété et « rend impropre le propre »¹⁹. Avec la métaphore c'est un non-langage qui fait irruption, c'est un extra-langage qu'est le langage du sexe métaphorisé par le signe. Le discours ne réalise pas son identité à soi, il est toujours ouvert par des transports, des déplacements, des transferts : la réponse à l'angoisse s'opère par la sexualisation comme dérivation des corps, la « carnation » comme déplacement des mots.

Le désir de littérature se morfond dans le prétexte philosophique, les désirs inassouvis engendrent la pestilence (William Blake) : ce qui fermente et infecte, c'est le littéraire non par sa nature mais de ce que le philosophique ne saurait lui laisser libre cours. *D'un miroir...* serait un texte philosophique dans lequel s'arquent et tendent, cherchent à s'écrire en même temps plusieurs textes littéraires²⁰, et en premier lieu un « texte érotique ». On voit en effet Pierre Gravel élaborer le schéma de la métaphore pour produire une mise en scène du corps féminin : telle la surface virginale du corps d'Iphigénie en Aulide (à laquelle Aristote reprochait d'être trop pure pour être vraiment tragique) qu'il suffit de pointer du doigt pour déflorer et tout à la fois marquer d'une plaie. Seul le sparadrap saura restituer à ce corps tout son charme, quand — de bander la plaie sexuelle — il la désigne alors même qu'il la cache. Reste une fascination pour le moribond, la dégradation du corps qui est à notre insu et aussi le maintien de cette fascination dans notre manière d'habiller la mort²¹ et de penser le vivant : c'est la philosophie tout entière qui est devenue un fétiche que l'on fait courir sur le corps perdu, comme tentative tragique de sortir de l'impasse sexuelle.

Les sparadraps et bandelettes doivent être rangés, par leur emploi, dans la catégorie des vêtements de corps affriolants, comme fétiches d'un

18. « La métaphoricité joue avec la fraction du miroir, mais aussi avec le rapport de ces fractions à l'unité du miroir ». Luce IRIGARAY, *Parler n'est jamais neutre*, Minuit, 1985, p. 184-185.

19. *Ibid.*, p. 153.

20. Pourtant la présentation philosophique est maintenue : ce langage du transport, cette parole qui trouve son sens de faire jouer l'autre, est d'abord reconnu par Pierre Gravel comme étant « le lieu de travail de ce que l'on appelle littérature. », *Protée*, 1984, p. 44, formule importante qui manque dans *D'un miroir...*, p. 108.

21. Un héraut thébain exhorte Thésée : « Romps le charme des saintes bandelettes. » *Les suppliantes*, 449 et sv. Cf. Thomas STERN, *Thésée ou la puissance du spectre*, Seghers, 1981, p. 249, n. 1.

désir insupportable qui viennent nier la coupure, la séparation qui nous met à distance de la nature : à ce chapitre Pierre Gravel nous invite à la prudence dans la garde-robe, « une robe funéraire n'est pas un sparadrap, une robe de mariage pas un vêtement de corps » (p. 65). Le vêtement peut à la fois cacher la plaie (le putride et le bestial : la « réalité » du corps) et m'assurer de ce qui m'est propre (mon sexe signifié) quand il aura su lui donner une forme (qui le dénature). Le fétiche maintient l'identification au monde : les mots sont des choses, du moins s'y substituent complètement.

Ce ne sont pas seulement la *République* de Platon (p. 69) ou l'État (p. 76) mais aussi tout le discours philosophique qui font office de fétiches, qui se sont substitués au monde pour l'avoir « couvert » exhaustivement. Ce ne sont que des « momies », lorsqu'il aura été du destin de la pensée de dépasser l'appréhension première (la saisie mais aussi l'horreur qu'il a fallu d'abord surmonter) pour déployer un logos dont la cohérence nous fait reconnaître en celle-ci l'exercice même de la pulsion de mort. Penser c'est panser (cf. p. 65) le vif et c'est aussi apprêter (emmailloter) le mort. Reconnaître ce qui est le propre de chaque chose, faire ce qui est approprié : voilà qui nous installe d'emblée dans la mort. La pensée n'est toujours qu'une nature que nous avons su capter mais que nous avons aussitôt dénaturée, c'est une mort que l'on sait entourer d'aromates.

Ainsi le soupçon de l'irreprésentable s'est-il maintenu sous la forme d'une pratique de l'impropre. La continuité d'une telle pratique se donne à prendre le relai des métaphores : penser c'est filer la métaphore, c'est tisser les représentations : la métaphore du langage comme tissage est première. Cependant Pierre Gravel revient toujours sur ses préoccupations en affirmant que « tout se passe comme s'il pouvait s'agir de panser une plaie — qui ne sera jamais pourtant nommément désignée — ou de momifier quelques cadavres absents. » (p. 65). Le cadavre est absent comme le sans-nom fait défaut sitôt qu'il y a nomination.

Pourtant l'horreur soutient la réflexion comme chirurgie et embaumement, car il y a une cruauté, « une blessure qui est infligée et qui dans le texte dit "métaphysique", n'est jamais nommément désignée » (p. 70) mais qui représente (répète) ce qu'il en coûte d'instaurer le métaphysique. Il y a une genèse de la pensée (son pouvoir imageant et ses images imprésentables) qui persiste dans son expression dernière (sa formulation abstraite), il y a un impensable qui demeure dans la pensée même et dont celle-ci ne cesse de s'exciser. La pensée n'a pas rendez-vous avec le monde, elle n'a de cesse de résoudre sa béance.

Les miroirs

En ce temps-là, le monde des miroirs et le monde des hommes n'étaient pas comme maintenant, isolés l'un de l'autre. Ils étaient, en outre, très différents ; ni les êtres ni les couleurs ni les formes ne coïncidaient.

Jorge Luis Borges & Margarita Guerrero ²²

22. *Manuel de zoologie fantastique*, trad. G. Estrada & Y. Péneau, UGE, coll. 10/18, 1970, p. 15.

L'IMPORTATION DES MIROIRS

Le sens résulte d'un jeu de l'altérité dans le langage et aussi dans la société. La philosophie elle-même serait vouée à toujours parler à partir d'un ailleurs. Il apparaît alors significatif qu'Aristote soit un étranger dans la Cité (p. 105). La métaphore constitue le modèle de cette advenue d'autrui, elle est importation, im-migration du sens qui suppose un sens autochtone.

Pierre Gravel nous rapporte un scénario exemplaire de cette importation de sens : d'une culture, d'une domination. On y voit le miroir jouer comme métaphore d'une société, comme point d'appui de la métaphorisation d'une société par une autre :

« les premiers blancs qui sont arrivés en ces terres d'Amérique ne s'y sont pas trompés en distribuant massivement de tels instruments de réflexion qui ont littéralement séduits des populations entières. Avant le miroir, aucun Indien ne s'était vu » (p. 158)

Pour Pierre Gravel, se civiliser c'est importer des miroirs et surtout ce miroir massif qu'est le langage : on voit qu'il ne s'agit pas d'alphabétisation ou de séduction par le littéral mais d'un mouvement interne au langage, d'un pouvoir de translation qui en fait une force civilisatrice. La métaphore est en ce sens déplacement et domination. La métaphorisation (et aussi la spécularisation) est le processus de la civilisation. Le mouvement de l'occidentalisation (p. 66) commence avec le développement de l'expérience réflexive dans la philosophie occidentale à partir du « je pense » de Descartes qui, il faut le croire, ne méditait pas dans son poêle mais devant un miroir car, selon Pierre Gravel, il n'y a pas de réflexivité sans miroir (cf. p. 158).

Occidentaliser, c'est faire entrer dans la modernité. Pour cela il ne suffit pas de distribuer des miroirs, encore faut-il disposer d'une structure spéculaire qui permette une certaine reconnaissance de l'image en miroir, ou du moins de la recevoir comme telle, sans néanmoins réintroduire la figure de l'Autre (Dieu, la communauté). Dans l'articulation auto-référentielle que permet le miroir persiste une recherche de l'Autre et le refus de la reconnaissance par l'autre. C'est toute l'angoisse de la Modernité que de vouloir se donner une expérience de son être propre sans autre référence que sa propre image et sans parvenir à ce face-à-face alors qu'elle ne parvient pas à s'échapper de la structure spéculaire classique.

MÉTAPHORE ET MIROIR : LA STRUCTURE SPÉCULAIRE CLASSIQUE

La métaphore, comme perception des ressemblances (« *to homeion theôrein* », *Poétique* 59a8) est aussi le miroir : ce rapprochement éclaire considérablement la lecture de *D'un miroir...* où la perception dans le miroir produit un effet de sens. Le premier terme de la ressemblance n'existe que parce qu'il y a perception de la ressemblance, que son image ne s'y constitue

pas à partir d'une identité propre mais à partir d'un jeu relationnel où elle rassemble ses mille éclats.

Le rapport spéculaire redouble le signifiant d'un signifié (deux S pour un s). L'image dans le miroir est la métaphore d'une identité instable. Redoublé par un S spéculaire le sujet se découvre par avance comme pur S (ou reflet) : se perd comme identité (le fait même qu'il existe voudrait dire quelque chose). C'est dans cette expérience de déprivation, où l'identité reste suspendue comme un simulacre, que les S renvoient les uns aux autres et ne se juxtaposent pas tout simplement.

$$\frac{S \text{ (reflet)}}{\cancel{S \text{ (identité)}}} \times \frac{\cancel{S \text{ (identité)}}}{s \text{ (inconnu)}} = >$$

Le miroir est cette arête vive où se constitue le sujet pour autant qu'il découvre qu'il est aussi un autre pour les autres²³. L'identité ne se constitue que dans l'ouverture d'une altérité. La métaphore dans le langage marque l'écart du sujet, son altérité et son impuissance à rejoindre la position stable du « Je » de l'énoncé. Le sens est posé et dérobé dans le texte comme fragmentation du sujet, comme son miroir en éclats.

Le miroir nous révèle que nous sommes pur reflet : le leurre de s'appartenir vole en éclats. Pourtant le sujet n'est pas volatilisé, il n'est que démultiplié en reflets périlleux²⁴. On est encore pris avec soi-même, on se découvre nanti d'une existence que par et avec un corps. Épreuve tragique, ce n'est que par l'unité du corps que nous rassemblons l'expérience morcelée de notre existence. Or c'est bientôt le corps lui-même qui vacille et devient le lieu d'une hétérogénéité radicale.

LA SUBJECTIVITÉ TRAGIQUE

Alors qu'est-ce que le tragique si ce n'est le devenir autre dans son corps²⁵, la dispersion et l'aliénation du sujet ? Échappée de soi d'autant plus subversive que l'ordre social de la *République* serait fondé sur l'assignation ponctuelle de chacun à une identité. Je deviens autre parce que je me découvre reflet, et fais vaciller l'identité de mes concitoyens. La pratique de

23. « Le miroir est une machine en, par et à travers l'opacité de laquelle "je" puis "me" structurer comme un autre pour tous les autres : ce en quoi consiste le travail du maquillage. » p. 158.

24. Il serait utile de tenter d'inscrire cette problématique du reflet en rapport à l'histoire de la philosophie : la référence à Leibniz s'impose ici, qui nous découvre la monade comme représentation (« miroir vivant » disait Leibniz) dans laquelle se reflète tout ce qui des autres monades est également reflet. Le monde dès lors n'est fait que d'éclats. Cf. Catherine CLÉMENT, *Miroirs du sujet*, coll. 10/18, 1975, p. 24-25, 202.

25. « Devant un miroir (...) je vois (...) ce visage aux traits ravagés par le travail du temps ou la fatigue intemporelle des nuits sans sommeil. » p. 158.

l'impropre chez Pierre Gravel devient ici recherche et aussi contestation de l'identité : elle s'apparente au jeu de l'acteur (*l'hypocrytès*) qui se grime et se maquille (cf. 76, 158). Pierre Gravel veut pousser plus loin cette recherche : « Je dois être une autre » (p. 75). Voilà le sujet non seulement maquillé mais travesti²⁶. À un certain lien social correspond un certain refoulement sexuel. Il faut contester ce lien jusqu'à l'hétérogénéité radicale qui se découvre en nous d'abord comme plaie sexuelle inguérissable, comme mode de subjectivation irréductible.

Sujets en sursis, nous devenons acteurs sur un théâtre dont Artaud disait qu'il « doit s'égaliser (...) à une sorte de vie libérée, qui balaye l'individualité humaine et où l'homme n'est plus qu'un reflet²⁷. » Le tragique, est-ce le théâtre pauvre de l'existence quotidienne où l'homme n'est même pas un reflet mais seulement un fragment²⁸. Ou bien encore le tragique est-il ce moment où l'homme se dépasse en niant son nom et son sexe ? Voilà que pour cet athlète affectif, les accessoires de théâtre et les articles de la toilette féminine (cf. p. 75) se confondent pour faire de lui un de ces « hétéro-somato-phores » (p. 159) qu'il nous faut devenir : ceux qui portent dans l'autre le somatique²⁹.

L'ÉPREUVE DE LA SPÉCULARISATION

L'altérité, la non-identité à soi est un passage nécessaire pour s'approcher l'image en miroir. Pour accéder à l'identification il faut reconnaître l'image en miroir comme autre pour qu'elle soit aussi la même : l'exigence spéculaire moderne demande qu'elle ne soit autre pour un autre mais seulement dans l'écart ouvert par le fonctionnement inapproprié du moi. On peut identifier cette difficulté de maintenir une cohésion du moi à la figure troublée de l'hystérique telle que révélée par la clinique³⁰. L'épreuve de la spécularisation sera toujours refusée chez l'hystérique : celui-ci, toujours voué à une identité à soi précaire, dérisoire, n'accepte une image « qu'en tant que fragment, facette d'une unité toujours à venir »³¹. D'une

26. Il aurait été intéressant dans ce contexte de se situer par rapport aux travaux de Marie Delcourt sur l'hermaphrodisme. Pierre Gravel mentionne son nom (p. 63) et non ses ouvrages : il s'agit d'*Œdipe ou la légende du conquérant*, Belles Lettres, 1981, et surtout de son *Hermaphrodite : mythe et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*, PUF, 1958.

27. *Œuvres complètes*, Gallimard, 1978, IV p. 112.

28. « Chelovek (human being) must know where he stands and let others know, otherwise he is not even a klok (piece) of a chelovek, neither a he, nor she ». Vladimir NABOKOV, *Ada or Ardor : A Family Chronicle*, Fawcet Crest, 1969, p. 33.

29. Phorein : c'est aussi porter l'enfant, être en puissance d'enfanter. Genos : la filiation, la souche d'une naissance, d'une origine, d'une famille (cf. Guy BOUCHARD, *Le procès de la métaphore*, Hurtubise HMH, 1984, p. 19). La métaphore du genre à l'espèce ou de l'espèce au genre, c'est la reproduction dans laquelle nous sommes des acteurs indifférenciés dont le sexe change et se déplace (allotropique).

30. Masud KHAN, *Passion, solitude et folie*, Gallimard, 1985, p. 54.

31. IRIGARAY, *op. cit.*, p. 29.

certaine façon, son miroir est toujours brisé, il se sent incapable de comparer son image au père législateur, au père porteur de la Loi et fondateur des significations, en regard duquel il s'éprouve insignifiant. Alors il se peut qu'éprouvant que son image est trop pauvre (elle est moins que reflet) il brise lui-même le miroir pour ne pas l'y laisser. Cette image, il n'aura de cesse de la contester, la récuser et redoute d'être arrêté dans une identité (dans un éclat) parce qu'il vise un objet idéal (le miroir) : son drame tient à la confrontation d'un miroir et de quelques éclats. Car il ne peut attester son image par son seul regard et ne se convainc pas d'exister dans le regard de l'autre.

Insaississable pour lui-même, il rencontre partout son image spéculaire, soutenue par autrui pour qu'il s'y confronte. Bien qu'il soit lui-même le sujet de cette représentation, celle-ci lui paraît n'être avant tout qu'un objet pour l'autre et il ne la reprend pas à son compte. L'hystérique en quelque sorte dit : — Je ne fais que passer, ce que vous dites de moi (ce que vous entendez de ce que je dis de moi) n'est qu'une projection de votre part. Cette image, je n'en ai pas la responsabilité. De mes écrits, vous pouvez dire ce que vous voulez ³².

Le style philosophique de Pierre Gravel apparaît comme un symptôme de ce sujet moderne qui ne peut dès lors que se maintenir dans le morcellement du miroir, les identifications hétérogènes, les spécularisations incomplètes, et se re-spéclariser sans cesse. Il est toujours en train de naître, il dit tout à la fois qu'il n'existe pas comme sujet ³³, ou du moins qu'il n'est pas intéressant comme sujet, quand le monde reste à découvrir et tout reste à dire. Car les significations qu'il pourra donner ne seront jamais à la hauteur de celles que donnerait en la même occasion un législateur-dialecticien, maître du langage, trésorier du signifiant. Il pourra tout métaphoriser, traverser, déplacer, ... il reproduit en tous lieux une même structure spéculaire.

Car, au gré du travail des métaphores, c'est l'image en miroir qui acquiert le statut de transcendance. Si le moderne spéclarise tout c'est qu'il est en quête d'un discours total. Gravel perfectionne un style philosophique

32. « L'hystérique ne tarit pas de paroles. Parole pleine, oui, mais qu'il conteste aussitôt. Là n'est pas vraiment ce qu'il voulait dire. Qu'on n'aille surtout pas le prendre au mot ! C'est sa hantise. Il reprend le défilé des signifiants, en retenant un pour le rejeter aussitôt et en élire un autre, qu'il renie sitôt émis. C'est sans fin. Car, pas plus que son image ne lui est tolérable, il n'accepte de se déterminer en son discours. Le défilé des signifiants comme celui des images, son discours en zigzag, les masques dont il change à tout propos, disent assez son désir d'un discours total qui engloberait tous les signifiants comme son image serait à facettes innombrables, contradictoires. Et après ? Il s'égare dans ses énoncés, ne se reconnaît plus en ses masques, s'angoisse. » Cf. IRIGARAY, *op. cit.*, p. 33.

33. Le tragique ce n'est pas tant l'absence de sujet que l'impossibilité d'échapper au mirage du sujet : « Le moi ne peut s'échapper à lui-même. » Cf. Sigmund FREUD, *Métapsychologie*, coll. Idées, p. 45.

qui cherche à réglementer la scénographie du sexe ³⁴ mais qui tout à la fois la déploie de tous côtés. Il y a cette oscillation dans son texte entre le présenter (rendre présentable) et le donner à voir (exhibition de l'horreur). Celui-ci joue de la métaphore mais ne dépasse pas la structure du miroir qu'elle sous-tend : il joue du pouvoir d'abstraction et d'idéalisation de la métaphore lorsqu'elle est commandée par la structure spéculaire classique ³⁵. L'écart à peine institué est aussitôt repris, sans apporter de modifications dans la structure spéculaire du phallocentrisme ³⁶, sans produire le déplacement qui permettrait un autre discours sur la Loi, celui que cherchait Antigone.

Lauris-sur-Durance

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

34. Cf. IRIGARAY, *op. cit.*, p. 176. Il semble que *D'un miroir...* offre une version moins hérissée des articles colligés : on peut comparer par exemple la version parue dans *Brèche*, n° 4-5, p. 81 et celle dans *D'un miroir...* p. 22, où disparaît un « sexe dressant ».

35. Cf. IRIGARAY, *op. cit.*, p. 184, par re-présentation et re-doublement vers le sublime ; cf. aussi DERRIDA p. 269 et 303 de *Marges...*

36. La structure spéculaire classique est articulée par une métaphore phallique. En effet le nom du père se substitue, dans l'imaginaire du sujet, « à la place premièrement symbolisée par l'opération de l'absence de la mère » (Jacques LACAN, *Écrits*, Seuil, 1966, p. 557) et détermine ainsi la signification du phallus :

$$\begin{array}{ccccc} S2 & & S1 & & I \\ -- & \times & -- & = & S2 \quad (\quad - \quad) \\ S1 & & X & & s \end{array}$$

S2 = Nom du père

S1 = Désir de la mère

X = signifié au sujet
(signification inconnue)

s = signifié induit
(Phallus)

I = l'Autre

La logique illocutoire : ses fondements selon Searle et Vanderveken

John Searle et Daniel Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Jean-Guy Meunier

Volume 13, numéro 2, automne 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203327ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203327ar>

[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

Meunier, J.-G. (1986). La logique illocutoire : ses fondements selon Searle et Vanderveken / John Searle et Daniel Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. *Philosophiques*, 13 (2), 383–402. <https://doi.org/10.7202/203327ar>

La logique illocutoire : ses fondements selon Searle et Vanderveken

JOHN SEARLE ET DANIEL VANDERVEKEN, *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

par Jean-Guy Meunier

Contrairement à la pratique philosophique des siècles passés, où une personne individuelle, (Kant, Hegel...), était considérée comme le pôle de référence, la pratique d'aujourd'hui s'exerce plutôt à travers des écoles de pensée qui génèrent non plus de vastes systèmes philosophiques, mais des thèmes et des problématiques spécifiques. Parmi les thèmes qui préoccupent notre époque, on trouve évidemment la question philosophique du langage, et plus spécifiquement, (ce sera celle qui retiendra ici notre attention), la question des actes de langage, ou des actions que l'on peut faire avec le langage, nommément les « *speech acts*. » Ce thème n'est pas le produit de la réflexion d'un seul homme mais de plusieurs individus. On peut retracer ce thème chez Frege et Russell, mais il se développera surtout avec Austin et, évidemment, Searle. Sur cet horizon de réflexion, se profilait en 1985 une importante contribution, dans l'ouvrage commun de John Searle et Daniel Vanderveken : *Foundations of Illocutionary Logic*, publié aux Presses de l'Université Cambridge.

L'importance de cet ouvrage nous invite à dépasser le simple commentaire ou le résumé. Il nous faut identifier les contributions de cette recherche aux questions du langage et de l'action.

Toutefois, nous commencerons par présenter l'ensemble de l'ouvrage, en nous concentrant cependant sur deux points de vue, à savoir l'ordre d'exposition et l'ordre d'explication. Nous nous attarderons ensuite sur deux problèmes importants abordés par les auteurs, et qui concernent la dimension *pragmatique* et la dimension *sémantique* de leur thèse.

1. PRÉSENTATION GÉNÉRALE DE L'ŒUVRE

a) L'ordre d'exposition

L'acte de discours complexe que constitue ce livre est régi par une intention première : formuler (et formaliser) adéquatement la théorie des actes de langage. La majeure partie de l'ouvrage d'ailleurs répond à cette intention et décrit les différentes composantes, lois et règles d'un système formel qu'on a appelé *logique illocutoire*.

Sur le plan pédagogique (entendez : sur le plan de la compréhension des multiples thèses) la stratégie d'exposition consiste à mener pas à pas le lecteur à travers divers niveaux de précision croissante de la problématique. La démonstration est en quelque sorte spirallique. Elle revient constamment sur les explications antérieures, auxquelles elle donne, bien sûr, à chaque

occasion, une définition formelle toujours plus précise, toujours plus complète.

C'est ainsi, par exemple, qu'au premier chapitre, le lecteur se voit introduit à la théorie générale des actes du langage, ainsi qu'aux théories périphériques qui lui sont associées, — à savoir les théories analytiques (et non formelles) de l'action, de l'esprit, de l'intention, de la forme logique, de la proposition, etc., — théories qui forment le « savoir partagé » (« shared knowledge ») des auteurs et des lecteurs. Les chapitres qui suivent explicitent dès lors l'analyse formelle des concepts de base de cette logique illocutoire, comme l'*acte locutoire* (*utterance*), l'*acte propositionnel*, l'*acte illocutoire*, la *force illocutoire* (et ses composantes), ou bien encore le *contexte* dit *d'énonciation*, (dont font partie le *locuteur*, l'*allocutaire*, le *temps*, le *lieu* et les *mondes possibles*, ainsi que les *déterminations psychologiques* associées à ce contexte).

Une grande partie de la recherche est cependant consacrée à un seul concept, bien sûr fondamental : celui de la *force illocutoire*, qui reçoit une clarification et une formalisation quasi exhaustive. Cette force illocutoire y apparaît comme une action complexe, constituée de plusieurs éléments et opérations. Elle est définie comme une *action* qui a un *but illocutoire*, un *degré de puissance*, un *mode de réalisation*, un *contenu propositionnel*, des *conditions préparatoires*, des *conditions de sincérité* et un *degré de puissance de cette sincérité*. Cette dernière définition, qui reprend les concepts de la théorie dite « intuitive » des actes de langage, recevra à son tour une traduction formelle, de type logique et ensembliste. En la simplifiant un peu, cette définition-traduction formelle définit une force illocutoire comme une relation complexe entre des ensembles d'objets, eux-mêmes constitués de relations fonctionnelles complexes.

On arrive alors à la définition formelle suivante :

Une force illocutoire est un septuple composé des éléments suivants :
 $\langle P_{Fi}, \text{mode}(F_i), \text{degré}(F_i), \text{Prop}_{Fi}, S_{Fi}, Y_{Fi}, h(F_i) \rangle$

Chacun de ces constituants est défini de manière ensembliste, soit comme relation, soit comme fonction d'un certain nombre d'ensembles vers d'autres ensembles. Ainsi obtenons-nous les définitions suivantes :

P_{Fi} : (le but illocutoire) = est une relation sur $(I \times \text{Prop})$

$\text{mode}(F_i)$: (le mode d'accomplissement) = une fonction m de $I \times \text{Prop}$ vers les valeurs de vérité.

$\text{degré}(F_i)$: (le degré de puissance de la force illocutoire) = est un nombre dans Z

Prop_{Fi} : (les contraintes sur la proposition) = une fonction de I dans $\mathcal{P}(\text{Prop})$

S_{Fi} : (les conditions préparatoires) = une fonction de $I \times \text{Prop}$ vers $\mathcal{P}(\text{Prop})$

Y_{Fi} : (les conditions psychologiques) = une fonction de $I \times \text{Prop}$ vers $\mathcal{P}(M \times \text{Prop})$

$h(F_i)$: (le degré de puissance de la sincérité) = n dans Z

où I est un ensemble de contextes, $Prop$ l'ensemble des propositions, M les états psychologiques, etc.

En conséquence une force illocutoire constitue un sous-ensemble de
 $(\mathcal{P}(I \times Prop) \times 2^{(I \times Prop)} \times Z \times (\mathcal{P}(Prop))^I$
 $\times (\mathcal{P}(Prop)))^{(I \times Prop)} \times (\mathcal{P}(M \times Prop))^{(I \times Prop)} \times Z.$

C'est-à-dire une intersection de tous les ensembles définis précédemment, ou, plus spécifiquement, un petit sous-ensemble de celles-ci, puisque toutes les relations définies ne sont pas nécessairement dans cette intersection.

Ces définitions formelles permettront aux auteurs d'en arriver à préciser rigoureusement un certain nombre d'autres concepts associés à la théorie des actes de langage, à savoir : les *forces illocutoires primitives*, les *forces illocutoires complexes*, les *lois régissant la structure générale des forces illocutoires*, les *conditions de succès des actions illocutoires* et surtout des *propriétés existant entre ces actes illocutoires*, comme, par exemple, l'engagement illocutoire.

Enfin, dans la dernière partie du livre, la fécondité de cette approche sera démontrée par une analyse des expressions exprimant dans une langue naturelle (par exemple l'anglais), ces forces illocutoires.

Bref, l'ordre d'exposition démontre la possibilité, voire la pertinence de cette formalisation logique de la théorie des actes de langage, formalisation qui consiste précisément en une logique illocutoire. Du point de vue de cette intention, on doit admettre que l'ouvrage est réussi. La minutie et la rigueur des démonstrations sont efficaces et convainquent le lecteur non seulement de la légitimité, mais aussi de la pertinence et de la fécondité d'un tel effort.

b) La structure explicative

Si l'ordre d'exposition relève d'une logique de la démonstration, celle de l'explication relève, pour sa part, d'une logique de la validation. En effet, l'hypothèse des auteurs est que la théorie classique et intuitive des actes de langage peut être comprise encore plus clairement et rigoureusement si on la formalise. La théorie des actes de langage accédera ainsi à un véritable niveau « théorique », au sens carnapien de cette expression, à savoir qu'elle sera « traduite » dans un modèle formel permettant de définir univoquement, relationnellement, déductivement et même axiomatiquement tous les concepts importants de la théorie intuitive des actes de langage. Ainsi, diront les auteurs,

« One of the aims of a formalization such as we are attempting in this book is to lay bare the logical flesh and skeleton beneath the clothing of the surface vocabulary. Among the advantages of such a project are the increases in theoretical insight and precision to be gained from the formalization : the chief risk is in the distortion of the phenomena to fit the theory » (*FIL* p. 49)

La précision n'est pas la seule visée de cette formalisation « dévoilante », elle se veut, aussi, heuristique. Elle aspire en effet à découvrir de nouveaux concepts et de nouvelles relations, impossibles justement à détecter dans la présentation informelle ou intuitive de cette théorie.

Cependant, l'ouvrage n'est pas en lui-même une traduction (ou uniquement une traduction) en un système formel de la théorie classique des actes de langage. L'entreprise générale à laquelle nous sommes confrontés met en jeu plusieurs niveaux « théoriques » et en appelle simultanément à plusieurs systèmes conceptuels. Bien que l'on voit que les auteurs maîtrisent parfaitement le modèle formel qu'ils utilisent dans « le dévoilement » des actes de langage, la présentation des divers niveaux de l'explication construite n'est pas toujours aussi limpide et explicite qu'on aurait pu le désirer. Le problème en effet c'est que les auteurs souvent n'explicitent pas toujours le lieu ou les niveaux d'où ils parlent et les interrelations qu'ils établissent entre ces niveaux (relations fonctionnelles, inter-définitions, traduction, identité, morphisme, etc.). À des fins de clarté, nous tenterons d'identifier ici ces divers niveaux/lieux. Nous identifierons ici au moins quatre de ces niveaux qui sont constitués de ce que nous appellerons ici des systèmes conceptuels.

— Le premier système, appelons-le S_a , est le système conceptuel classique de la théorie intuitive des actes de langage, celle, en fait, développée par Searle dans ses écrits antérieurs. On trouve dans ce système les concepts de *force illocutoire*, de *locuteur*, d'*allocutaire*, de *croyance*, d'*intention*, etc. Il est présenté informellement et est souvent présupposé à la lecture de l'ouvrage.

On « construit » alors un deuxième système qui sert véritablement de base à toute l'entreprise. Ce système est « abstrait » au sens technique de ce terme ; il est construction pure. Il s'agit d'un ensemble complexe et structuré de sous-ensembles, certains de ces sous-ensembles entretenant des relations simples ou fonctionnelles entre eux. On sélectionne ensuite un certain nombre d'opérations sur ces ensembles et on leur impose des contraintes : on obtient alors des règles dont certaines seront initiales et serviront d'axiomes. Cette construction ensembliste permet en outre des dérivations. Donnons à ce second système de type ensembliste et purement construit, le nom de S_e .

On lie ensuite des concepts du premier système S_a avec certains ensembles du système S_e . Selon le point de vue où l'on se place, on dira que les éléments, ou ensembles, du système S_e reçoivent en S_a une « *traduction intuitive* » c'est-à-dire qu'ils sont *nommés* par des « concepts » de la théorie intuitive des actes de langage. Ou à l'inverse, on dira que les concepts de la théorie classique des actes de langage sont *représentés*, ou *définis* dans le premier système S_e . C'est ainsi par exemple qu'un quelconque ensemble I_1 du système S_e est *relié* à un concept du système S_a de la manière suivante : L'ensemble I_1 *représente* ou *définit* l'ensemble des *locuteurs* de S_a et chaque a_1 de S_e est considéré comme *dénotant* un locuteur particulier. Il en va de même pour l'ensemble I_2 , qui est interprété comme l'ensemble des

allocutaires. Tous les autres concepts de la théorie classique des actes de langage reçoivent une telle « définition » (par exemple « *contexte d'énonciation* », « *force illocutoire* », « *temps* », « *univers du discours* », etc.). Ce qui donne une allure concrète au deuxième système ne vient pas de la nature de ses constituants, mais des noms « concrets » que reçoivent les divers ensembles et relations dans ce système. Sans ces noms issus d'un premier système conceptuel, il demeurerait purement « abstrait ».

Ces deux premiers systèmes sont alors reliés à un *troisième* système que nous nommerons S_p . Celui-ci aussi apparaît comme une *traduction* des deux premiers, mais une traduction dans une langue logique classique de type propositionnel (dans cet ouvrage, soulignons-le, le système logique choisi n'est pas encore intensionnel.)

Plus techniquement encore, la relation entre le deuxième et le troisième système peut être vue comme un morphisme entre une algèbre booléenne sur des ensembles et une langue logique de type propositionnel S_p (on peut même penser que S_e sert de modèle interprétatif à S_p). Bien que leur présentation dans l'ouvrage nous donne souvent l'impression qu'ils sont *identiques*, une analyse attentive permettra de voir qu'ils sont distincts et autonomes.

Vient enfin un dernier système qui appartient aux sous-systèmes de la langue, entendez : le lexique des expressions verbales exprimant les forces illocutoires. La présentation de cette question est toutefois plus complexe qu'une simple relation directe. En effet, dans le dernier chapitre, on ne propose pas, comme telle, une théorie des performatifs (*d'une langue*) mais bien une théorie des forces illocutoires identifiables et nommables dans le système S_a et auxquelles correspond un terme en anglais (par exemple, on établit une « correspondance » entre la représentation formelle de *l'acte de prier* et l'expression anglaise « pray »).

Les auteurs croient pouvoir ainsi faire *correspondre* des éléments du système formel S_p (description propositionnelle des actes) à certaines expressions performatives d'une langue naturelle (en l'occurrence l'anglais). Ils offrent ainsi, indirectement, un modèle de ce que devrait être une entreprise de description sémantique des modalités d'expressions performatives (explicites ou indirectes) dans une langue naturelle.

Ainsi l'hypothèse explicative met-elle en jeu au moins quatre systèmes conceptuels différents. Il est en ce sens au moins un quintuplet auquel on peut ajouter un ensemble de relations entre ces systèmes :

$$\langle S_e, S_p, S_a, S_I, R_i \rangle$$

Nous croyons cependant qu'il en existe plusieurs autres, mais, pour le moment, ces quatre suffisent à comprendre l'armature explicative utilisée par les auteurs pour construire leur théorie. Ainsi avons-nous un premier système S_a qui est la théorie intuitive classique des actes de langage, un second, S_e , qui est fait d'éléments et d'ensembles, en quelque sorte abstraits et purs et qui sert de traduction mathématique du premier, un troisième, S_p ,

qui *représente* ou *nomme* dans une langue logique les constituants et relations de ce second système, enfin en avons-nous un quatrième, qui *nomme* dans une langue naturelle certaines forces illocutoires définies dans les trois premiers. L'interrelation de ces quatre systèmes constitue le noyau du modèle explicatif de l'ouvrage.

Bien que sur le plan explicatif ces quatre niveaux (ou systèmes) ne soient jamais confondus, sur le plan de la présentation par contre, les auteurs enchevêtrent souvent ces niveaux, ce qui ne facilite pas toujours la lecture. On dira, par exemple : « I_1 is the set of possible hearers. » p. 106. Le « is » de cette phrase est ambiguë. Il donne l'impression d'une définition au sens strict, alors qu'il n'est employé que pour effectuer une correspondance. Il semble en effet que cette phrase veuille dire « En S_c existe un ensemble d'éléments dont le nom est I_1 et cet ensemble représente variable par variable ($a_1... a_2$) chacun des "locuteurs" dont nous parle la théorie des actes de langage. »

Si nous avons insisté pour « déconstruire » au moins quatre de ces plans, c'est qu'ils sont importants, et cela d'une part pour la compréhension de la construction théorique que présentent les auteurs et d'autre part, en ce qu'ils mettent en évidence le mode de fonctionnement explicatif de cette théorie. Il y a dans l'ouvrage de Searle et de Vanderveken, une pratique théorique originale, dont l'influence se fait de plus en plus sentir dans la philosophie contemporaine d'obédience logico-analytique.

En effet, leur démarche philosophique inspire un mode original d'explication. Au lieu de demeurer à l'intérieur d'un seul système conceptuel et de générer toutes ses thèses depuis ce même système, elle met en place une structure complexe d'interrelations entre divers systèmes conceptuels.

Ainsi part-on de concepts issus de la théorie intuitive, laquelle sert de point de départ ; on traduit ensuite celle-ci dans un système formel, lequel est alors interprété, au sens mathématique de ce terme ; opérant alors dans ce système formel, on découvre un certain nombre de nouvelles relations, difficilement identifiables dans le système conceptuel intuitif original. Une fois identifiés et justifiés ces faits nouveaux, on retourne à la théorie originale, où l'on crée de nouveaux termes pour exprimer ce qui a été découvert dans la traduction formelle.

Le meilleur exemple de ce processus est, dans *Foundations of Illocutionary Logic*, la question de l'engagement illocutoire ou du degré de puissance de la force illocutoire. Ces deux concepts n'ont pas été découverts en opérant seulement au sein de la théorie classique des actes de langage. C'est la réflexion via sa traduction formelle qui en a rendu la conceptualisation immédiatement possible.

En ce sens, la formalisation n'est pas qu'un jeu de pure abstraction, sans efficacité aucune. Elle est source de précision et surtout de découverte, ce que l'entreprise de Searle-Vanderveken illustre magistralement.

2. LA PERSPECTIVE PRAGMATIQUE :
LA THÉORIE DES ACTES ILLOCUTOIRES ET LA THÉORIE
DE L'ACTION

Bien que le titre de l'ouvrage nous invite à associer la problématique de celui-ci à une question de *langage*, on se rend bien compte, à la lecture comme à l'analyse qu'il a une portée beaucoup plus grande. De fait, cet ouvrage est avant tout une recherche en philosophie de l'*action* et qui plus est, concernant un type particulier d'action, l'action communicative : « The minimal units of human communication are speech act of a type called *illocutionary acts*. » (FIL p. 1)

Et la théorie qu'on nous présente porte essentiellement sur les composantes de ces actions :

« Illocutionary logic is the logical theory of illocutionary *acts* » (FIL p. 1). (Nous soulignons).

C'est que, (et les auteurs nous le répètent à plusieurs reprises), la logique illocutoire porte sur la **forme logique** d'un *type particulier d'action* (illocutoire) et non sur la **forme logique** des *expressions* de ces mêmes actes dans une langue. Elle n'est donc pas *avant tout* une théorie de la signification dans une langue comme l'est la sémantique des performatifs. Non, l'entreprise de Searle-Vanderveken est davantage une théorie pragmatique au sens d'une théorie de l'action, et plus particulièrement de l'action communicative, effectuée depuis et dans le langage. Certes les auteurs s'intéressent à la langue, mais c'est essentiellement pour en dégager non plus les seules caractéristiques syntaxiques ou sémantiques, mais bien pour en dégager la structure *d'action*.

L'analyse donc que nous effectuerons, dégagera, certains des postulats actantiels qui sont en jeu dans cette théorie. Il nous semble en effet que ce modèle repose sur une théorie implicite de l'action, à laquelle il donne certes une formulation logique, mais qui n'en repose pas moins sur des concepts primitifs *dont il est important de dévoiler la présence*. Ceci, croyons-nous, permettra de mesurer plus adéquatement la portée philosophique de l'entreprise.

Pour comprendre le cheminement de ces auteurs, il faut considérer les concepts-clefs de leur théorie, à savoir : ceux de *forme logique* et de *force illocutoire*. C'est que, leur théorie, avons-nous dit, vise à rendre compte de la *forme logique* de l'action langagière (et non des formes de sa manifestation !). Mais celle-ci est à son tour définie par un concept corollaire, celui de *force illocutoire*, qui en est la composante principale. Ainsi, la forme logique que prend toute action de communication langagière est-elle une manifestation humaine spécifique, qui présente une caractéristique dominante, celle de l'unité minimale appelée la « *force illocutoire* » que l'on repère dans le métalangage logique à l'aide de la notation devenue classique : F(p). Cette force illocutoire F sera l'objet principal de l'enquête. Mais, déterminer la forme logique de cette force illocutoire n'en revient pas moins à vouloir déterminer les composantes de l'action qui la traversent.

Or cette enquête sera construite à partir de deux grilles théoriques, qui s'influencent mutuellement. La première est d'ordre logico-mathématique, et consiste en la construction d'un modèle formel permettant d'identifier les conditions de succès de ces actes ; son critère de validation est celui de l'adéquation formelle ; cette grille explicative est évidemment dominante dans l'ouvrage, mais cette puissante formalisation n'en met pas moins en place une seconde grille à laquelle implicitement elle renvoie. Et cette seconde grille n'est pas *logique*, mais bien *anthropologico-métaphysique*. Qu'ils le veuillent ou non, les auteurs mettent en place une conception particulière de l'action humaine dont on peut tenter ici de dégager les vecteurs principaux.

C'est en effet une thèse avancée par Searle (1972), et reprise maintes fois depuis, que toute théorie du langage s'inscrit avant tout dans une théorie de l'esprit (*mind*) et de l'action communicative. Bien qu'il ne l'ait peut-être pas dit en tant que tel, il nous est permis de croire qu'il admettrait sans trop de difficulté qu'une théorie des *Speech Acts* soit avant tout la théorie d'un type particulier d'action (*les actions* précisément que l'on peut faire avec du « *speech* ».)

Il faut ici faire remarquer la difficulté de traduire cette problématique en français. La théorie des *speech acts*, c'est-à-dire, la théorie des actions que l'on fait avec du « *speech* », n'est pas rendue en français, par aucune des traductions suivantes : « acte de *langue* », « actes de discours », ou, malgré son acception classique, « acte de langage ». Le « *speech* » est la forme matérielle que prennent certains actes de communication et qui s'exprime dans certaines langues. Par exemple, lorsque je veux faire une action ayant la force illocutoire exprimant ma surprise, je puis émettre un cri. On dira alors qu'il y a au sens anglais « *speech act* », qui a mis en jeu une « *utterance* » (non réglée) particulière. Mais on ne peut dire cependant, qu'il y a acte de *langue* (un cri n'est pas un fait de langue). De plus, il n'y a pas non plus *discours* (il n'y a pas structuration argumentative.) Cette même surprise peut par ailleurs se manifester par un geste. Il y aura *acte de langage* (au sens général d'activité de l'esprit (*mind*) et acte de communication d'information), mais non acte de langue. Par ailleurs, il n'y aura pas « *speech act* » au sens strict de « *speech* ». Il y aura pourtant « *human communication act* ».

Cette difficulté de traduction, illustre à mon avis que la véritable problématique de cette théorie porte sur l'action effectuée lors de communication langagière sans considération des modes par lesquelles cette action peut se manifester ou s'exprimer dans des « langages » ou des langues particulières.

La théorie de la logique illocutoire se veut une théorie des constituants minimaux des *actes* de communication langagière dont une des formes de manifestation est le « *speech* ». Et le concept de *force*, qui est si important dans cette théorie, caractérise avant tout l'action en jeu et non le langage — langue par laquelle elle s'exprime. Les traits sémantiques implicites à ce terme de « *force* » (à savoir la *directionnalité*, l'*intentionnalité*, le *dynamisme*,

la *puissance*, etc.) caractérisent avant tout la dimension *action* et non pas celle du « *speech* ».

Aussi, afin de mieux comprendre la théorie de l'action qui est ici en œuvre, nous faut-il approfondir ce concept de force illocutoire, non du point de vue logico-sémantique, mais du point de vue anthropologico-métaphysique.

Selon Searle-Vanderveken, la notion de force illocutoire est décomposable en plusieurs sous-concepts, chacun *dénotant* les diverses conditions de succès de l'acte. On distinguera ainsi les sept composantes de la performance illocutoire dont nous avons parlé plus haut, à savoir : 1) le but illocutoire ; 2) le degré de puissance, ou d'accomplissement du but illocutoire ; 3) les modes de réalisation de l'acte ; 4) les contraintes sur le contenu propositionnel, 5) les conditions préparatoires ; 6) les conditions de sincérité et 7) leur degré de puissance.

Nous montrerons ici que ces sept composantes sont la reprise analytique de la déconstruction classique de l'action.

1) La première composante de la force illocutoire est celle du *but* illocutoire. Ce concept est le plus important de la théorie de la force illocutoire. Il en définit la condition pour ainsi dire essentielle. En effet le but illocutoire touche le « *point or purpose* » de l'acte lui-même. « We may say that the illocutionary point of a type of illocutionary act is that purpose which is essential to its being an act of that type » 1983 : p. 14. Une action n'est jamais vraie ou fausse, elle est réussie ou manquée, son but est ou non atteint. Le but illocutoire est ce qu'un agent, par une manifestation langagière quelconque, a l'*intention* de réaliser quand il accomplit un acte de ce type (Searle 1975, Vanderveken, 1981 : 109)

Vu sous cet angle, le but illocutoire est la reprise de la thèse actantielle classique selon laquelle toute action a une visée, un *but*, par rapport à quoi elle pourra être dite réussie ou non. De plus, une action est toujours « *intentionnelle* ». Elle a une *directionnalité* (c'est même un trait sémantique implicite au terme de *force* lui-même). Dans la philosophie classique, l'action a toujours été caractérisée presque par définition par la présence de cette visée intentionnelle. C'est précisément en cela qu'une action humaine est différente d'un mouvement. Or, si le « *speech act* » est action, il a nécessairement, comme toute action, un *but*, et parce que celui-ci est spécifique à ce genre d'action, il se nomme « illocutoire ».

Définir la force illocutoire comme une action ayant un but entraîne un corollaire. En effet, si une action met en place une intention, cette intention vise quelque chose, en ce qu'elle porte toujours « sur » un objet appelé classiquement : « objet intentionnel » (une promesse porte toujours *sur...*, on ne promet pas pour promettre, on promet toujours quelque chose). En termes logiques, cela signifie que tout prédicat performatif a un argument. Dans la logique illocutoire l'argument-objet sera formalisé en termes de proposition. Une force illocutoire portera toujours sur une proposition :

d'où F (P) : « We will say that the illocutionary point is achieved *on* the propositional content. » (nous soulignons le « on » : « sur » (*FIL*, p. 15).

Le fait cependant d'avoir choisi le terme de *proposition* pour nommer l'argument, c'est-à-dire l'objet d'une action, oriente évidemment le métalangage descriptif-explicatif de cette action vers la voie logico-linguistique, et évite du même coup le problème du rapport cognitif actantiel en jeu. Cette formule classique F(p) ne dit rien d'autre que toute action, en plus d'avoir un but, *porte* sur un *objet*.

Bref, cette première composante du but illocutoire s'explicite en deux sous-concepts : celui de la visée (ou de l'intention), et celui de l'objet visé par cette intention. C'est en raison de ces deux sous-concepts que l'on peut comprendre la place et la fonction de toutes les autres sous-composantes de la force illocutoire. Celles-ci, en effet, ne sont jamais que des modificateurs de ces deux sous-composantes ; les unes affectant l'intentionnalité, les autres l'objet intentionnel.

2) Le degré de puissance du but illocutoire.

Le degré de « puissance » est un modificateur de la dynamique de l'action :

« Different illocutionary acts often achieve the same illocutionary point with different degrees of strength. » (p. 15)

En d'autres termes, la visée d'une action peut être atteinte avec plus ou moins de force, de puissance (*demander* est moins fort que *supplier*, etc.). Ainsi, le degré de puissance est-il un modificateur de la tension téléologique de l'action. Il opère de fait directement sur l'intentionnalité et caractérise la modalité par laquelle l'intention est mise en œuvre.

Cependant, pour comprendre davantage ce constituant, il faudrait toucher la théorie de la volonté et du désir sous-jacent à ce concept de puissance ; il y a en effet une intuition sur l'effet du désir et de la volonté sur l'intention (ce sur quoi nous reviendrons un peu plus loin). Or, les auteurs sont très discrets sur cette question ; c'est l'avantage de la formalisation sans doute de pouvoir simplement nommer cette relation sans avoir à en décrire la nature...

3) Le mode d'accomplissement.

Le troisième constituant est aussi associé à une théorie de l'action. De fait, il en est presque un corollaire sémantique. Agir implique toujours « par définition » un mode d'accomplissement. Toute action exige des conditions spécifiques pour réaliser sa visée ou son but. De fait, le mode d'accomplissement est la reprise, en théorie des actes de langage, du problème des conditions de réalisation d'un acte (quel qu'il soit). Certains sont plus spécifiques ou caractéristiques que d'autres. Accueillir quelqu'un implique normalement que l'on soit en position de réception. De même dans l'acte illocutoire, certains types de forces exigent des modes de réalisation

particuliers (condamner quelqu'un exige une position d'autorité). Encore ici, on retrouve, la théorisation classique de l'action. Toute action en tant que *forme* se réalise dans une *matière*.

4) Les contraintes sur le contenu propositionnel.

L'objet d'une action de type illocutoire est spécifique : c'est la proposition. C'est le contenu propre à ce genre d'action. Cependant, comme toute action restreint le domaine des choses sur lesquelles elle peut porter, l'action illocutoire impose aussi ses contraintes. Étant donnée telle fin visée par l'action, seuls certains contenus pourront en être les contenus adéquats (si je réalise quelque chose, ce quelque chose doit être réalisable, je ne peux réaliser quelque chose qui a été réalisé auparavant, etc.). De même l'acte illocutoire impose des contraintes déjà à son contenu propositionnel. Par exemple, promettre implique un certain type de contenu : il impose la dimension de futur au contenu de l'acte, en ce que je ne peux promettre que quelque chose de futur.

Ainsi donc, ce dernier constituant est-il un opérateur contraignant sur les objets-propositions possibles. Sur le plan anthropologico-métaphysique ce constituant reprend la thèse classique de toute théorie de l'action, en ce qu'il dit que la force illocutoire, en tant qu'action particulière, porte sur un objet qui contraint son domaine d'application. Il y a là ré-insertion de la théorie de l'action issue de la tradition aristotélicienne concernant la mise en acte d'une puissance dans une matérialité contraignante.

5) Les conditions préparatoires.

L'acte illocutoire met en jeu des conditions appelées conditions *préparatoires* « conditions (that) are necessary for the successful and non defective performance of a speech act » (*FIL*, p. 17). Tout acte illocutoire *présuppose* la satisfaction de ces conditions (une excuse présuppose que la « chose » à excuser était mauvaise ou répréhensible).

Sur le plan de la théorie de l'action ceci exprime le principe suivant : pour être réussies, les actions doivent mettre en place des conditions que nous pouvons aussi appelées préparatoires, c'est-à-dire que certains états de choses doivent exister, ce sont des conditions qui ne relèvent pas uniquement du sujet agissant, ou du contenu de son action, mais qui sont des conditions associées au type d'action considéré (si je construis quelque chose comme une maison, je devrai normalement avoir la possibilité physique de réaliser cette maison : financement, habileté, matériau, etc.). Ces conditions sont nécessaires pour le succès et la réalisation adéquate de l'accomplissement de mon action. L'action illocutoire n'échappe pas à ce type de contrainte. De fait les conditions préparatoires fonctionnent dans cette action comme des causes matérielles et instrumentales de l'actualisation d'une forme dynamique.

6) La condition de sincérité et son degré de puissance.

La sixième condition est celle de la sincérité. Il s'agit là d'une condition de type épistémique. Tout acte illocutoire implique ou une croyance (*Belief*) ou un désir. Si on regarde de près cette condition, elle ne fait qu'explicitement les conditions adjacentes à celle du but ou de l'aspect intentionnel associé à toute action. En effet, si un but existe pour une action, c'est qu'il y a intentionnalité et, s'il y a intentionnalité, il y a activité cognitive de croyance et désir. En d'autres termes, toute action implique une activité cognitive complexe.

Or, ce constituant de la force illocutoire reprend la thèse classique selon laquelle toute action met en jeu *Logos* et *Boulèsis*, *Intellectio* et *voluntas*, *connaissance* et *désir*... La tradition philosophique a toujours affirmé qu'il n'y a pas d'action sans ces deux états cognitifs. On ne reconnaîtra pas une action en tant que telle si l'un ou l'autre de ces constituants fait défaut. Un geste de la main ne sera une action que si on y reconnaît cette dimension cognitive. Tout notre code civil, dans son concept de responsabilité, met cette conception en jeu. Le concept de sincérité ne fait que retraduire cette dimension aux fins de l'action illocutoire. Ainsi, si une action a un but, si elle est associée à une intention, elle doit normalement impliquer une activité cognitive de croyance et de désir.

Il n'est pas alors surprenant que le type particulier qu'est l'action illocutoire présente aussi des conditions psychologiques ou, en termes modernes, des conditions cognitives, que la logique illocutoire restreint, pour le moment du moins, à deux : désir et croyance. Ainsi, on ne peut s'excuser en niant l'état psychologique normalement associé à l'excuse (je ne peux dire : « Je m'excuse mais je ne le désire pas, et je ne sais pas de quoi je parle »).

Dans cette perspective générale, un acte du type illocutoire est une action complexe qui présente des traits distinctifs mais qui, à la base, est analogue à toute autre action. Certes, dans la théorie de Searle-Vanderveken cette action reçoit une formalisation logique, mais malgré son allure technique, elle n'en repose pas moins sur une conception très classique de l'action. En modifiant légèrement les formulations du texte (p. 21), nous pourrions résumer rapidement cette conception dans les termes suivants :

Un acte illocutoire est une action réussie, accomplie avec succès dans un certain contexte (d'énonciation) si l'agent de cette action (le locuteur)

- 1) **accomplit**, avec ou sans un certain degré de puissance, le but visé par l'objet spécifique de cette action ;
- 2) **respecte** les contraintes associées au contenu exprimé par cette action (c'est-à-dire les contraintes associées à la proposition) ;
- 3) **met en place** (c'est-à-dire exprime) les conditions psychologiques associées à ce type d'action ;
- 4) fait en sorte que soient **réalisées** les conditions préparatoires présupposées par cette action.

On peut certainement se demander si cette théorie rend justice à la complexité de l'action humaine. Il n'y a pas place pour l'inconscient, l'interaction communicative, la transformation idéologique, etc. L'action illocutoire selon cette perspective semble excessivement simplifiée...

À ces objections, il existe cependant des ripostes. Toutes ces dernières dimensions ne font pas partie des constituants de base de la force illocutoire. On peut les retrouver soit dans les conditions préparatoires, soit dans les conditions psychologiques. Elles ne sont pas des conditions nécessaires à la performance effective des actes illocutoires. Par ailleurs, point n'est besoin d'appeler à d'autres concepts, ceux utilisés étant formellement et matériellement adéquats pour décrire ce que l'on veut décrire : ne réussit-on pas en effet, avec ces catégories, à construire un modèle explicatif de l'ensemble des forces illocutoires ? Il faut bien entendu que l'on sache d'avance quel est l'ensemble des forces illocutoires qui existent vraiment et dont on doit rendre compte. Or il n'y a que deux moyens de connaître cet ensemble : soit qu'on le déduise (de manière transcendante et formelle) de la théorie qui veut les fonder (ce qui ne saurait être qu'une pétition de principes), soit encore qu'on l'infère des expressions performatives de la langue, ce qui n'est pas non plus sans poser de problèmes empiriques et théoriques. C'est qu'identifier un performatif explicite ou implicite dans une langue, pré-suppose précisément cette théorie... Mais ceci nous entraînerait sur le terrain de la méthodologie de la philosophie analytique du langage ordinaire (que nous soupçonnons être à l'œuvre dans les intuitions originales de Searle), et nous ne nous y risquons pas pour l'instant.

Quoi qu'il en soit de ces remarques épistémologiques, la théorie des actes de langage, et la formulation fondationnelle logique originale et puissante que nous propose Searle-Vanderveken, s'inscrit dans une longue tradition philosophique qu'elle est loin de renier, qu'elle intègre même avec élégance, voire avec discrétion. Aussi, sans vouloir jouer sur le titre de l'ouvrage, les « foundations of illocutionary logic » portent vraiment sur les fondements de la forme *logique* de cette action illocutoire et non sur les fondements de l'action illocutoire elle-même.

3. L'ACTE ILLOCUTOIRE ET L'ACTE LOCUTOIRE

L'insistance que nous avons apportée à mettre en évidence cette dimension de l'action plutôt que du langage nous permettra de voir comment elle contribue à une théorie générale de l'action communicative. On pourrait même dire que la question du langage naturel y est secondaire.

En effet, les auteurs insistent beaucoup sur le fait que leur recherche porte avant tout sur le « minimal unit of communication » dont l'une des composantes principales est la force illocutoire et que, de plus, cette étude est indépendante de ses modes d'expression dans une langue :

« illocutionary logic studies the properties of illocutionary forces (e.g. assertion, conjecture, promise) without worrying about the various

ways that these are realized in the syntax of English (assert, state, claim, and the indicative mood, to mention just a few for assertion) and without worrying whether these features translate into other languages» (p. 2).

De fait la théorie de la logique illocutoire porte sur l'identification de la forme logique sous-jacente des actions ou actes de communication s'effectuant, en l'occurrence sous la forme de *speech*, c'est-à-dire sous forme verbale, discursive, etc.

« No matter whether and how an illocutionary act is performed, it has a certain *logical form* (nous soulignons) which determines its conditions of success and relates it to other speech acts,» (p. 2)

Or, cette forme est strictement indépendante des modalités de son expression dans une langue.

Les auteurs disent en effet qu'ils vont tenter de caractériser ces formes, « independently of the various forms of expression that may exist in natural languages for the expression of the act » (*FIL*, p. 179 ss)

Notre hypothèse est que les auteurs, du moins dans ce texte, ne voient pas qu'on peut pousser cette thèse beaucoup plus loin et en tirer des intuitions extrêmement riches pour d'autres types d'actes de communication. Nous pensons que l'on pourrait caractériser cet acte illocutoire et sa composante (la force dite « illocutoire »), indépendamment de toute expression linguistique, et ainsi caractériser la forme minimale de toute communication sémiotique indépendamment du code physique dans lequel elle se manifeste. La théorie des actes de langage est avant tout, nous semble-t-il une théorie des actes de communication. Les actes effectués dans une langue sont un sous-ensemble, certes important, mais non pas unique de ces actes de communication.

Pour comprendre cette thèse il nous faut analyser l'interrelation des concepts d'acte illocutoire et d'acte dit d'*utterance* (ou locutoire) tel qu'il est explicité dans *FIL*.

On se rappellera que dans la théorie classique des actes de langage, l'acte illocutoire n'est qu'une des composantes de l'acte de langage en général. D'autres existent en parallèle. En effet l'acte général de langage (ou speech act) met en jeu plusieurs actes. Il est *accompli par un « utterance act », qui sert d'expression ou de manifestation à l'acte illocutoire, lequel porte sur un contenu (proposition). Par ailleurs, il peut impliquer des actes perlocutoires et des actes conversationnels*. On voit ainsi que le terme *acte de langage* est une expression qui désigne non pas un acte isolé, mais une structure complexe d'actions. L'acte illocutoire a certes ses composantes propres le distinguant des autres actes, mais il n'est qu'un constituant parmi un ensemble d'autres actes de langage, dont les auteurs du reste identifient certes la présence, mais pour lesquels ils n'offrent que trop peu de concepts explicateurs. On ne connaît pas vraiment toute la structure d'interaction de

ces diverses actions. La théorie classique de Searle, a surtout livré des critères d'identification de ces constituants. Son analyse est différentielle et non explicative. *Faire une proposition ne met pas en jeu les mêmes conditions que faire un acte de référence, etc. ou faire un acte illocutoire, etc.* La théorie classique des *speech acts* n'a vraiment étudié que l'acte illocutoire et sa composante principale, la force illocutoire. Elle n'a pas vraiment étudié l'interaction de ces sous-actes dans leur mode de réalisation ou d'expression au sein d'un code sémiotique de communication (cf. la langue ou autre).

L'hypothèse de Searle est cependant assez riche pour qu'on l'étende à d'autres codes sémiotiques. N'est-ce pas une question possible que de se demander si les actes de langage doivent nécessairement être accomplis dans les langues naturelles? Est-ce là une condition essentielle de leur existence? Certes cela est le cas *habituellement*, mais est-ce le cas *nécessairement*? L'acte de langage est-il essentiellement d'ordre linguistique, comme le laisse croire tout le vocabulaire de cette théorie? Songeons à l'expression originale anglaise « speech act ». Un « speech act » peut-il se réaliser par autre chose que du *speech*? Évidemment, formulé ainsi, il semblerait que non. Mais la traduction française qui distingue langue et langage, permet l'interrogation. Peut-il y avoir des actes de langage qui ne passent pas par le langage? Certes non. Mais y a-t-il des actes de langage qui ne passent pas par la langue (ou la langue naturelle)? *Alors oui.*

Un ordre peut-il être fait en FORTRAN? « LET x = 5 » n'est-il pas une commande en FORTRAN? Il s'agit bien d'un acte de langage mais dont l'*utterance* n'est pas dans la langue naturelle. Un ordre peut-il se faire par un geste?

Toutes ces questions nous renvoient à l'interrelation entre l'acte locutoire et l'acte d'*utterance*. Une action illocutoire est une action humaine ayant un but et une visée. Elle doit certes s'exprimer sous une forme, au sein d'un code sémiotique mais rien ne dit qu'elle doive passer dans le locutoire, et plus spécifiquement dans le linguistique. L'« utterance act » est une activité régie par un code linguistique, ainsi nous croyons que l'on peut dire sans affecter la théorie générale que, dans un contexte de production (énonciation), un acte illocutoire ayant une force illocutoire spécifique dans sa performance réussie, peut être manifesté depuis des codes sémiotiques, linguistiques ou autres. Dans certains cas plusieurs codes peuvent même être utilisés simultanément (on peut énoncer un ordre par un acte d'*utterance* linguistique et un geste).

Dans *FIL*, l'interrelation entre l'acte illocutoire et l'« acte d'*utterance* » (que l'on traduit aussi par locutoire, ce qui n'est pas encore juste : locutoire ne rend pas justice à l'intuition sous-jacente à ce concept d'« utterance » : tout « utterance » n'est pas locution) est toujours d'ordre linguistique. En effet, il semble que dans *FIL* un acte illocutoire *s'exprime toujours et uniquement* dans une langue naturelle. On dira par exemple que l'assertion qu'« il pleut » s'exprime *en anglais* : « I assert that it is raining » ou plus

simplement « it is raining ». Ce sont toujours les modes linguistiques qui sont privilégiés dans ces exemples. La raison principale pour laquelle les auteurs ne voient pas que l'acte illocutoire peut s'exprimer dans d'autres codes sémiotiques que ceux du linguistique est liée à la nature phrastique des exemples choisis pour illustrer leur thèse.

Ainsi l'interrogation, la promesse, la requête sont habituellement des actes qui se réalisent dans une langue. Ce choix d'exemples illustre très bien le fait que les phrases performatives, qui expriment ces actes illocutoires, reposent sur une force illocutoire, mais cela ne prouve pas que toute force illocutoire doive se réaliser sous forme linguistique performative. Tout performatif de déclaration met en jeu une force illocutoire de déclaration, mais l'inverse n'est pas nécessairement vrai. L'acte de déclaration ne peut-il s'exprimer que dans une langue naturelle ?

En d'autres termes, l'acte associé à l'acte illocutoire est-il essentiellement « locutoire » ? La force illocutoire se manifeste-t-elle nécessairement par des marqueurs linguistiques (formes syntaxiques, phonologiques, dialogiques, etc.) ? Il ne nous semble pas. Ces réflexions nous invitent donc à penser que la théorie des *speech acts* ne se limite pas au domaine sémiotique de la langue naturelle mais qu'elle ouvre sur le domaine des actes de communication sémiotique en général. Et les auteurs de *FIL*, ne semblent pas avoir encore souligné la portée de leur conception sur une théorie générale de la communication.

4. L'HYPOTHÈSE DE CONSTRUCTIVITÉ DES FORCES ILLOCUTOIRES

Bien que notre lecture de l'ouvrage de Searle-Vanderveken ait été orientée avant tout sur des questions d'ordre plutôt pragmatique, leur recherche n'en a pas moins touché à des questions sémantiques importantes. Nous aimerions dans cette dernière section aborder un des points majeurs de leur contribution : l'hypothèse de constructivité des forces illocutoires, c'est-à-dire la définition récursive de l'ensemble des forces illocutoires et la définition inductive de leurs conditions de succès ainsi que son illustration sur un ensemble important d'expressions de la langue.

Rappelons ici brièvement la thèse soutenue : on peut définir l'ensemble des forces illocutoires possibles de la manière suivante :

On pose au point de départ un nombre fini de buts illocutoires, dits de base (c'est-à-dire les buts illocutoires assertifs, expressifs, directifs, déclaratifs et commissifs.) À chaque but illocutoire de base correspond une force illocutoire pour ainsi dire minimale.

À partir de ces buts de base, et en appliquant un nombre fini d'opérations, sont générées des forces illocutoires complexes. Ces opérations consistent 1) à restreindre le mode d'accomplissement du but illocutoire, 2) à augmenter ou à diminuer le degré de puissance, 3) à ajouter des

contraintes sur le contenu propositionnel, des conditions préparatoires et des conditions de sincérité.

Ainsi, chaque force illocutoire est le résultat compositionnel d'une « combinatoire » d'application de diverses opérations sur des constituants de base. Chaque force illocutoire est donc reliée aux autres par les opérations qui ont permis de la générer.

Dans l'ouvrage étudié, cette thèse importante a été appliquée, rigoureusement et systématiquement, à plusieurs forces illocutoires. Par exemple, si on prend comme point de départ la force illocutoire, composée du but illocutoire *directif*, et qu'on lui applique une opération contraignant son mode d'accomplissement, et ce, de manière à ce que l'allocutaire puisse refuser ce but illocutoire directif, on obtient alors la force illocutoire de //requête//. En continuant ainsi on peut passer de la force illocutoire de //requête// à celle d'//exigence//, et finalement à celle de //supplication// (« *beg* » et « *supplicate* »).

Cette interrelation, ou ce réseau de forces illocutoires, est présentée dans le livre sous la forme de tableaux sémantiques d'implication.

Examinons maintenant la portée théorique de cette thèse.

Indépendamment de la cohérence interne ou de l'adéquation formelle de cette thèse, il faut en considérer l'importance théorique, que les auteurs n'ont peut-être pas explicitée suffisamment.

Nous analyserons cette thèse sous l'angle mathématique et l'angle sémantique :

a) Sur le plan mathématique

C'est sur ce plan qu'apparaît nettement la force heuristique de la démarche philosophique de formalisation élaborée par les auteurs.

L'hypothèse de constructibilité, qui dans le livre est formulée en termes ensemblistes, peut être traduite en termes algébriques. En effet, c'est une hypothèse de base pour Vanderveken (1981, 1985), que la force illocutoire que l'on appose à un énoncé n'est qu'une des forces possibles d'un ensemble complexe de forces et que cet ensemble n'est pas un agglomérat épars de telles forces. Au contraire, cet ensemble forme un tout consistant. Il possède une structure, et peut être généré inductivement par l'application de fonctions récursives.

En termes mathématiques, il constitue un ensemble régulier. Qui plus est, MM. Vanderveken et Lepage (communication personnelle) ont démontré que le modèle de cet ensemble constituait, du point de vue algébrique, un groupe, sinon un anneau, c'est-à-dire un ensemble présentant les lois classiques d'associativité, et de distributivité, un élément neutre et un ensemble d'opérations closes. Si on tentait de traduire en termes algébriques

ce processus, on verrait que l'ensemble des forces illocutoires forme un tel groupe où chaque force illocutoire F_i est le résultat de l'application récursive d'un ensemble d'opérations OP_i sur les arguments que sont les buts illocutoires P_i dont l'argument est un contenu propositionnel P_i .

Le groupe de forces illocutoires obéit alors aux règles minimales suivantes :

Règle 1 : $OP_i (P_i) : F_i$

Règle 2 : $OP_i (F_i) : F_i$

c'est-à-dire une force illocutoire est : 1) le résultat de l'application de une ou plusieurs opérations sur le point illocutoire ; 2) ou de l'application d'opérations sur d'autres forces illocutoires.

Chaque force illocutoire complexe constitue alors un polynôme de cet ensemble et peut être interprété formellement dans un modèle. De fait, chaque force illocutoire F_i est interprétée comme une relation complexe incluse dans le sous-ensemble suivant :

$$(\mathcal{P}(I \times \text{Prop}) \times 2(I \times \text{Prop}) \times Z \times (\mathcal{P}(\text{Prop}))^I \\ \times (\mathcal{P}(\text{Prop}))^{(I \times \text{Prop})} \times (\mathcal{P}(M \times \text{Prop}))^{(I \times \text{Prop})} \times Z.)$$

Lorsqu'on traduit ainsi la thèse de constructivité en termes algébriques on voit apparaître ceci :

L'ensemble des forces illocutoires constitue un système ; et qui plus est, ce système est définissable récursivement et, donc, il est possible de démontrer qu'il existe une grammaire pour les décrire. De fait, une étude un peu plus formelle que celle présentée ici pourrait démontrer qu'à chaque application récursive des opérations de la démarche constructive correspondent des règles, et que l'union de ces règles constitue une grammaire au sens formel de ce terme.

En conséquence ceci signifie que l'ensemble des forces illocutoires forment un système et sont descriptibles au moyen d'une grammaire générative.

b) Le plan sémantique

Ce dernier point nous permet d'introduire la contribution de cette recherche à la sémantique. Précisons cette dernière formulation : lorsque nous soutenons que l'ensemble des forces illocutoires est descriptible par une grammaire générative, il ne s'agit pas de dire que les expressions d'une langue, ou les modes de réalisations linguistiques (verbes performatifs, ou phrases performatives) obéissent ou sont descriptibles par la formalisation proposée par Vanderveken. Le modèle formel de Searle-Vanderveken n'est pas une théorie de la forme logique des expressions performatives de la langue et surtout de leur manifestation syntaxique dans une langue. Comme j'ai tenté de le montrer, la théorie illocutoire est avant tout une théorie de la *forme logique des actions* illocutoires : c'est-à-dire les actions que l'on peut

faire au sein de la communication (qu'elle soit linguistique ou non). Ceci signifie avant tout que l'ensemble des forces illocutoires constitue un ensemble régulier, récursivement définissable, et s'il en est ainsi, on peut faire correspondre une grammaire générative à cet ensemble.

Bien que la théorie illocutoire présente une structure « syntaxique » pour *l'ensemble* des forces illocutoires, elle n'en contribue pas moins à une théorie sémantique des langues naturelles. De fait elle montre comment certaines expressions lexicales de l'anglais ou même certaines expressions syntaxiques de cette langue peuvent et doivent être interprétées à travers cette forme logique de l'action.

De fait, elle met en place de manière implicite un modèle d'interprétation sémantique des langues naturelles.

En effet, le modèle proposé par les auteurs consiste essentiellement à établir une relation entre l'ensemble structuré de ces expressions (lexicales ou syntaxiques) et une autre structure complexe, autonome qui, elle, est descriptible soit logiquement, soit algébriquement, soit générativement.

De fait, si nous sommes placés devant deux structures autonomes, l'ensemble structuré des forces illocutoires est l'ensemble des expressions structurées de la langue. Et entre les deux existerait un morphisme (non encore décrit) qui, dans la formulation de Vanderveken, est appelé une relation de nomination. Nous pensons personnellement que cette relation est plus complexe que cela. Il s'agit en fait d'une relation sémantique de la forme profonde des phrases et des expressions de la langue avec les formes polynomiales des forces illocutoires. Peu importe cependant la nature de cette relation, il convient de voir qu'il y a là un modèle de la relation d'interprétation des expressions performatives d'une langue. Elle se situe nettement dans une perspective catégoriale.

Outre ce modèle sémantique, la recherche de Searle-Vanderveken contribue de manière importante à la sémantique lexicale. Comme on le sait, la théorie sémantique d'inspiration structurale a toujours eu l'intuition que le lexique d'une langue constituait un système. C'est une hypothèse que l'on retrouve dans tous les travaux sur les champs sémantiques de Trier, en passant par ceux de Greimas et de Pottier. Sauf quelques travaux sur les expressions de cuisine, ou des expressions de parenté, ou quelques sous-domaines lexicaux particuliers, on n'avait pas réussi jusqu'à ce jour à illustrer rigoureusement cette hypothèse, extrêmement importante pour la description sémantique des expressions d'une langue. Il y a là dans le modèle de Searle-Vanderveken une contribution importante à cette recherche.

CONCLUSION

À la surprise des auteurs, leur contribution théorique n'est peut-être pas où ils pensent. En effet, sauf pour quelques nouveaux concepts (degré de

force, engagement illocutoire, etc.) la théorie classique des actes de langage ne se voit pas approfondie de manière significative. Les principales thèses sur la force illocutoire, l'ajustement du langage au monde, l'intentionnalité, et surtout l'action, s'y retrouvent presque intactes. La formalisation n'apporte que peu aux intuitions originales de Searle-Austin.

Leur véritable contribution viendra, nous semble-t-il, de la pertinence de leur formalisation sur le plan sémantique, pragmatique et épistémologique. En effet, sur le plan sémantique, les thèses sur la définition récursive et algébrique des forces illocutoires aura une grande portée sur les travaux de sémantiques lexicales. Ces thèses offrent un modèle de description, rigoureux et fécond, de l'interaction des concepts au sein d'une langue. Sur le plan pragmatique, le concept d'engagement illocutoire ne sera pas sans influencer la recherche sur les questions du dialogue et de la conversation, et surtout de la communication sémiotique.

Enfin sur le plan épistémologique, cette recherche met en évidence comment la pratique philosophique devient féconde quand elle accepte de se formaliser. Mais, en même temps, ce travail illustre aussi comment une formalisation est dépendante du travail d'intuition créative non formelle. Sans la théorie intuitive classique des actes de langage, cette formalisation serait vide. À l'inverse, cette théorie ouvre sur de nouveaux horizons, par les découvertes produites au sein même de cette formalisation. Clarté, rigueur et profondeur philosophique sont l'effet d'une interaction complexe entre ces deux dimensions de la recherche. Formel et informel s'influencent ici de manière séduisante et féconde.

*Département de philosophie,
Université du Québec à Montréal.*

BIBLIOGRAPHIE

- SEARLE, J. & VANDERVEKEN, D., *Foundations of Illocutionary Logic*.
Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- SEARLE, J., *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, 1979.
- VANDERVEKEN, D., « Les différentes espèces de force illocutoire et les différents modes d'accomplissement d'actes de discours dans le dialogue », dans *Le Dialogue*, Études réunies par P.L. Léon, et P. Perron, Ottawa: Didier, 1985.
- VANDERVEKEN, D., « Pragmatique, sémantique et force illocutoire », *Philosophica*, 1981, (1), pp. 107-126.
- VANDERVEKEN, D., « What is an illocutionary force ? », in M. Dascal (ed.), *Dialogue: An Interdisciplinary Study*, Amsterdam: Benjamins, 1985.

Philosophiques

philosophiques

Georges A. Legault et Luc Bégin. *Le Québec face à la formation morale*. Sherbrooke, Service à l'Édition et à la Recherche de la Faculté des Arts de l'Université de Sherbrooke, 1983 (Cahiers de philosophie, n^o 1) ; 186p.

Anita Caron, et collaborateurs. *Les parents et le statut confessionnel de l'école au Québec*. Québec, Presses de l'Université du Québec, 1984 ; 206p.

Georges Leroux

Volume 13, numéro 2, automne 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203328ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203328ar>

[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

Leroux, G. (1986). Compte rendu de [Georges A. Legault et Luc Bégin. *Le Québec face à la formation morale*. Sherbrooke, Service à l'Édition et à la Recherche de la Faculté des Arts de l'Université de Sherbrooke, 1983 (Cahiers de philosophie, n^o 1) ; 186p. / Anita Caron, et collaborateurs. *Les parents et le statut confessionnel de l'école au Québec*. Québec, Presses de l'Université du Québec, 1984 ; 206p.] *Philosophiques*, 13 (2), 403–408. <https://doi.org/10.7202/203328ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1986

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

GEORGES A. LEGAULT et LUC BÉGIN. *Le Québec face à la formation morale*. Sherbrooke, Service à l'Édition et à la Recherche de la Faculté des Arts de l'Université de Sherbrooke, 1983 (Cahiers de philosophie, n° 1) ; 186p.

ANITA CARON, et collaborateurs. *Les parents et le statut confessionnel de l'école au Québec*. Québec, Presses de l'Université du Québec, 1984 ; 206p.

par Georges Leroux

Dissipons d'abord le malentendu qui risquerait de se former en conjuguant ces deux titres : la question de la confessionnalité scolaire ne s'identifie pas à celle de la formation morale. Il est vrai que leur juxtaposition, dans le Québec des dix dernières années, finit par créer l'impression que ces questions entretiennent un rapport de nécessité. La situation qui prévaut cependant ailleurs, dans des pays où la déconfessionnalisation est chose accomplie depuis belle lurette, montre que le problème de la formation morale ne se réduit pas à la difficulté de fournir une alternative à l'enseignement religieux. La formation morale constitue un enjeu particulier dans toutes les sociétés qui cherchent à confier à l'école d'autres fonctions que la seule transmission des connaissances. Définir ces fonctions, en dégager les présupposés, élaborer les apprentissages qui leur sont reliés, voilà les objectifs qui sont assignés à ceux qu'intéressent aujourd'hui ces questions.

Le livre de G. Legault et de Luc Bégin constitue une contribution importante à ce travail. Avant de le présenter plus en détail, il sera utile de préciser sa portée. Il s'agit d'un ouvrage de synthèse, très schématique, qui se lit comme un premier cadastrage des problèmes. Même si on sent leurs positions personnelles, les auteurs ont d'abord voulu fournir à leur lecteur une introduction aux trois principales approches en vigueur à l'heure actuelle. Chacune est l'objet d'une description qui offre à la fois les arguments qui la recommandent à un public particulier et les objections venant d'un souci plus critique. Aucune n'est cependant franchement privilégiée par les auteurs, ce qui restreint passablement la portée philosophique de l'ouvrage. On le referme, en effet, avec l'idée, encore problématique, que chacune de ces grandes approches convient à des groupes identifiés et qu'il est peut-être inutile de chercher à confronter leurs mérites

respectifs. Cette question est par elle-même la plus importante : le pluralisme, non seulement dans le choix des valeurs, mais dans le mode de leur transmission. La synthèse proposée par cet ouvrage ouvre donc sur une suite que les auteurs nous livreront, il faut l'espérer, dans un avenir pas trop lointain. Dans la turbulence qui caractérise, sur ce plan, l'école québécoise, la réflexion n'en est qu'à ses premiers balbutiements.

Le livre est schématique ; il adopte en effet, non seulement pour des fins de présentation, mais plus profondément à titre de modèle explicatif, une structure à trois entrées principales, que les auteurs appellent « axes ». Ce modèle distingue l'axe structural, l'axe institutionnel et l'axe pédagogique de la formation morale. Le premier concerne les conceptions morales sous-jacentes à la pratique de l'éducation morale ; sur ce plan, on traite à la fois de la question du fondement et de l'universalité des valeurs, et des choix fondamentaux concernant leur transmission. C'est le niveau des objectifs. Les dimensions institutionnelles permettent de caractériser comment une approche conçoit l'institutionnalisation des interventions qu'elle préconise. Enfin, un dernier volet discute les stratégies pédagogiques qui découlent des choix de base.

Ce modèle propose donc une articulation entre les objectifs et les présupposés théoriques de la formation morale, les orientations institutionnelles et la pédagogie. Il rend possible un découpage très clair de la documentation, très abondante aux États-Unis, et une première comparaison des approches.

Les trois approches privilégiées constituent en fait le regroupement en trois grandes orientations d'approches multiples : d'abord, l'*endoctrinement*, ensuite la *clarification des valeurs* et enfin le *développement moral*. L'endoctrinement ne doit pas s'entendre dans un sens péjoratif. Dans notre histoire récente, le problème recouvert par le mot anglais « indoctrination » a été considérablement occulté par notre fascination pour les « idéologies ». Il était presque impossible de voir qu'en sus du travail de l'idéologie, conçue comme lieu de l'influence implicite, l'enseignement favorise un endoctrinement explicite, qui peut représenter pour plusieurs personnes la solution la plus satisfaisante au problème de la formation morale.

Cette première approche se présente comme fondamentalement cognitiviste. Elle présuppose non seulement une doctrine à communiquer, mais une attitude favorable à la transmission des valeurs morales comme des objets d'enseignement. Le débat philosophique qui entoure cette question remonte au *Protagoras* de Platon et il est à peine effleuré dans l'ouvrage. Les auteurs s'intéressent plutôt au fait que l'endoctrinement correspond, comme choix de base, aux positions de ceux qui favorisent un enseignement religieux. Le document « Voies et impasses » (1975) du Comité catholique du Conseil supérieur de l'éducation est à cet égard très net. Les auteurs nous donnent un excellent résumé des objectifs qui ont amené la confection du Programme de 6^e année, qui compose l'enseignement

religieux et la formation morale à la fin du deuxième cycle du primaire. Ils insistent à juste titre sur l'importance, dans l'appropriation personnelle des valeurs, de la connaissance de la doctrine (p. 87), reconnaissant ainsi un lien très intime entre morale et religion. À la différence de la clarification des valeurs et du développement moral, l'endoctrinement « suppose qu'on puisse définir et décrire l'univers des valeurs et leur hiérarchisation comme le seul univers qui convient à l'homme. » (p. 88) L'institution et la pédagogie ne peuvent que suivre cette conception fondamentale.

Il convient de féliciter les auteurs de ce chapitre sur l'endoctrinement. Ils ont choisi de le présenter dans la perspective sociale d'une population catholique soucieuse de valoriser le rapport entre la famille, l'école et la communauté ecclésiale et pour laquelle l'endoctrinement est une solution juste, positive. Le présupposé religieux rend l'endoctrinement plausible, encore que tout autre univers de croyances pourrait jouer le même rôle, et poser les mêmes problèmes. L'endoctrinement est en effet le choix spontané de la croyance et la masse de problèmes que ce choix entraîne n'apparaît que lorsque la croyance disparaît, ou encore lorsque cette spontanéité naturelle se défait sous la pression de la diversité des valeurs. Toute croyance n'implique pas comme son attitude naturelle l'endoctrinement et le prosélytisme, même si l'endoctrinement est impensable sans la croyance. Les auteurs réussissent à donner une description plausible du rapport de la croyance et de l'endoctrinement sur l'exemple de la religion catholique au Québec. Cela est en soi un travail qu'il faut remarquer, il aurait été impossible il y a à peine quelques années. Mais ils laissent de côté, malgré quelques remarques trop brèves (p. 69), les problèmes plus généraux d'un endoctrinement que ne viendrait légitimer aucun corps social, aucune croyance partagée. Cet endoctrinement a priori impossible existe ; le XX^e siècle est rempli de ses tragiques conséquences, et il pose la question de savoir si, même légitimé par une croyance, un endoctrinement peut être acceptable. Peut-il y avoir un bon endoctrinement ?

À cette question, les deux autres approches présentées dans ce livre répondent par la négative. Ces deux approches sont nées du pluralisme, elles ont pris le parti de composer avec lui en favorisant une appropriation personnelle des valeurs. Pour ces approches, les « définitions des valeurs et leur hiérarchisation sont dépendantes des expériences personnelles et de l'évolution individuelle de chaque homme. » (p. 110) Chaque individu est confronté à des situations qui peuvent modifier son système personnel de valeurs, et celui-ci peut donc évoluer. Dans l'école de la clarification des valeurs, le présupposé de fond n'est pas un relativisme moral individuel, mais une acceptation de la mobilité de l'expérience. Tous les objectifs, tous les choix institutionnels sont en conséquence centrés sur un accroissement de sa capacité d'analyser, de « clarifier » les valeurs qui guident ses choix : l'individu est au centre d'un processus constant d'appropriation, pour lequel aucun programme particulier de formation morale n'est privilégié.

Cette approche favorise en effet l'intégration de la formation morale à l'ensemble des apprentissages au sein de la vie scolaire (p. 124). À la

condition toutefois que l'école parvienne à reconnaître explicitement le contenu implicite de son projet éducatif, c'est-à-dire à promouvoir la clarification et l'appropriation comme lignes directrices de ce projet.

Ce deuxième chapitre est quelque peu décevant, et la faute n'en est pas aux auteurs. L'approche elle-même paraît assez floue, et elle se rapproche plus d'une attitude que d'une proposition sur la formation morale. On y trouve certes beaucoup de techniques de discussion, mais une argumentation assez mince sur le plan philosophique.

La troisième approche est la mieux connue ; elle porte un nom propre : Kohlberg. Ses travaux sont discutés au Québec depuis de nombreuses années, sans avoir donné lieu cependant encore aux débats philosophiques qui l'entourent aux États-Unis. Les auteurs en donnent un résumé excellent, en insistant sur l'importance dans cette approche de la question du raisonnement pratique. Cette question rejoint des sujets importants de la réflexion morale contemporaine, par où elle peut communiquer avec la psychologie développementale dont se réclame Kohlberg. Les recherches en cours de Luc Bégin sont à cet égard prometteuses. D'autres problèmes moraux pertinents sont effleurés par les auteurs, et notamment le rôle d'une théorie de la justice, à peine abordé dans le livre (p. 153).

Le livre a été écrit avant qu'une quatrième approche, liée de près aux questions du raisonnement pratique, ne fasse une percée importante au Québec : l'école de la philosophie pour enfants, fondée et patronnée aux États-Unis (Montclair, N.J.) par M. Lipman. Ce dernier a fait quelques séjours à Montréal, et plusieurs expérimentations sont en cours dans diverses régions à partir de ses programmes d'apprentissage du raisonnement moral. On pourrait certainement faire de cette approche une analyse qui emprunte le même modèle que celui proposé par Legault et Bégin.

La conclusion de notre ouvrage n'est pas celle qu'on attendrait. Au lieu de revenir sur les approches présentées, de les mesurer l'une à l'autre, les auteurs proposent quelques réflexions générales sur le modèle de l'école en voie d'émergence au Québec ; ils affirment que ce modèle est plus proche de l'endoctrinement que du pluralisme (p. 181). Est-ce bien le cas ? Il est vrai que la Loi sur la restructuration scolaire n'aura pas permis un grand pas en avant. Mais l'analyse des auteurs tourne court, elle ramène la question de la formation morale à la question sociale et politique de la confessionnalité sur laquelle s'ouvrira le livre, en racontant l'histoire de Notre-Dame des Neiges. Sommes-nous définitivement prisonniers de l'AANB et condamnés à nous battre avec l'endoctrinement ? Je ne partage pas le diagnostic rapide des auteurs ; plusieurs écoles ont fait, ou sont en voie de faire des choix différents, et il faut espérer qu'au cours des prochaines années une quantité toujours croissante d'écoles voudront s'approprier la question de la formation morale et lui donner l'importance qu'elle mérite.

En faisant de leur livre un ouvrage à la fois théorique et situé dans le contexte particulier du Québec, les auteurs ont été forcés de restreindre leurs ambitions. Au lecteur soucieux d'une argumentation de fond en faveur d'une approche, il faut dire qu'il trouvera ici plutôt une présentation préliminaire. À l'intervenant impliqué dans un milieu précis et à la recherche d'une analyse précise de la situation québécoise, ce livre offrira une synthèse historique excellente et un aperçu nuancé des enjeux actuels. La suite devrait nous apporter une analyse philosophique plus approfondie, une intervention plus précise dans la conjoncture actuelle.

À cet ouvrage, le collectif dirigé par Anita Caron apporte un heureux complément. Disons d'abord qui est Anita Caron ; elle est le premier moteur mobile de tout ce qui bouge depuis dix ans en éducation morale au Québec ! Professeure à l'UQAM, elle a mis sur pied le Certificat de premier cycle en éducation morale, auquel plusieurs départements de l'UQAM sont associés, y compris le Département de Philosophie. Elle a été à l'origine de l'intérêt pour les travaux de Lipman et elle souhaiterait vivement que les philosophes s'intéressent davantage aux questions de la formation morale. Avec le retour de l'intérêt pour l'éthique, il se pourrait que ce vœu se trouve exaucé rapidement.

Ce petit livre est la description minutieuse d'une enquête auprès des parents de l'école Notre-Dame de Grâce au sujet de la professionnalité scolaire. Quel type d'école voudraient les parents ? Sans entrer dans le détail de l'analyse, la réponse est en gros la suivante : les parents sont favorables à une école de dénomination catholique avec régime d'option pour tous entre catéchèse et formation morale (59,5%) ou à une école de dénomination pluraliste avec régime d'option pour tous (62,9%). L'analyse des résultats est effectuée par Céline Quesnel-Maheu, alors que Louise Dupuy Walker propose des réflexions sur les enjeux de telles consultations. Le chapitre IV, rédigé par Michael Schleifer, se rapproche du livre de Legault et Bégin ; il présente très brièvement les travaux de Kohlberg et Wilson. Avec plaisir, on y retrouve cité l'excellent livre d'Olivier Reboul, *L'Endoctrinement* (1977). Le chapitre V nous offre un portrait de la situation actuelle au Québec en ce qui concerne l'évolution de l'enseignement religieux et de l'enseignement moral en contexte pluraliste. Anita Caron fait ressortir plusieurs tendances qui vont dans le sens du développement d'écoles non confessionnelles. Manifestement, comme l'aura montré la récente Loi 40, le Québec n'est pas encore prêt pour cette expérience de liberté. Comme autrefois Notre-Dame des Neiges, l'école Notre-Dame de Grâce a été, à l'occasion de ce sondage, le prétexte à une réflexion sur le pluralisme. Cette réflexion mériterait une suite plus conséquente que ce qui a été imposé par la Loi.

Confrontée à ces problèmes nouveaux de la formation morale, la philosophie, toute empêtrée dans ses analyses des idéologies, ferait bien de voir que l'école lui offre actuellement un terrain extraordinaire pour retravailler ces questions et les replacer dans un rapport nouveau à

l'éthique. Les deux livres que nous avons examinés sont une invitation pressante à cet effet¹.

*Département de Philosophie,
Université du Québec à Montréal*

Philosophie et éducation, Les Cahiers de l'ACFAS, n^o 19, 1984.

Aimé-Pierre Rose

Volume 13, numéro 2, automne 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203329ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203329ar>

[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

Rose, A.-P. (1986). Compte rendu de [*Philosophie et éducation*, Les Cahiers de l'ACFAS, n^o 19, 1984.] *Philosophiques*, 13 (2), 408–414.
<https://doi.org/10.7202/203329ar>

Philosophie et éducation, Les Cahiers de l'ACFAS, n° 19, 1984.

par Aimé-Pierre Rose

Ce volume rassemble les *Actes du VII^e colloque interdisciplinaire annuel de la Société de Philosophie du Québec* tenu à l'Université de Sherbrooke les 23 et 24 octobre 1982 sous la responsabilité de MM. Maurice Gagnon et Georges Legault.

Conçu et réalisé avec une remarquable cohérence, il est toujours « un outil offrant un bilan des recherches individuelles et collectives sur des aspects prioritaires de l'éducation au Québec » (p. 4). Quelque peu daté déjà en regard des productions ultérieures des intervenants, il devient d'autant mieux aujourd'hui un instrument de mesure des progrès accomplis depuis lors sur les points-témoins importants qu'il signalait à l'attention de l'ensemble de la communauté québécoise.

Ces points ont été répartis par foyers de réflexion lors de six tables rondes, dont nous recensons les textes d'après l'ordre de pagination qui fut celui de la tenue du colloque. Et nous reviendrons ensuite globalement sur les traits dominants du débat et pour une brève appréciation.

I. L'ACTIVITÉ PÉDAGOGIQUE ET LES INÉGALITÉS

C'est surtout le pluralisme de son approche qui fait le prix de ce premier groupe de communications. Approche personnelle de l'éducatrice

-
1. Dans la littérature, peu abondante au demeurant, sur ces questions, on se retrouve confronté la plupart du temps à une documentation gouvernementale, qui est l'œuvre des théoriciens du Ministère de l'Éducation. On pourra se faire une idée de l'évolution de leur approche en consultant le *Mémoire de maîtrise*, présenté au Département de philosophie de l'UQAM, en 1981, par M. Pierre Beaudin, et intitulé : *L'Enseignement moral dans une perspective cognitiviste*. Pour un lecteur non initié au jargon gouvernemental sur les valeurs, l'expérience, etc., ce mémoire est une introduction de choix.

avec Mme Jeanne-Marie Gingras Audet (Faculté des sciences de l'éducation, Université de Montréal) qui, nous livrant le résultat de toute une méditation, propose de définir l'« activité pédagogique » comme « un art » — que l'étudiant doit être le premier à maîtriser — « de gérer les inégalités ». Approche méthodologique de Mme Louise Marciel Lacoste (Département de philosophie, Université de Montréal) démontrant l'urgence de cesser de traiter les différences qui caractérisent les individus et les groupes relevant de l'institution scolaire comme si elles avaient toutes le même statut moral et éducatif — traitement analytique mettant à jour le « paradoxe scolaire de l'égalité » (p. 23) et qui prolonge la paradoxologie de Raymond Aron en indiquant la double insuffisance et de l'« idéologie libérale » (qui glorifie la différence comme telle) et de l'« idéologie socialisante » (qui honnit la différence comme telle). Étude statistique de M. Claude Laflamme (Collectif de recherche sur les coopératives, Faculté d'éducation, Université de Sherbrooke) établissant que « la véritable orientation de la formation professionnelle repose sur la réorientation de l'école primaire, laquelle doit être axée sur la culture des milieux ouvriers » (p. 43), seule alternative à la reproduction sociale. Une idée qui paraîtra tout à fait saine et à promouvoir. Enfin, le plaidoyer de M. Robert Routhier (Direction générale de l'éducation permanente, Université de Sherbrooke) « pour le respect des différences et inégalités propices aux apprentissages des adultes et des groupes d'adultes » permet de conclure : il était heureux que des intervenants aussi conscients des conditionnements voire des déterminismes pesant sur l'institution scolaire aient aussi tous rappelé qu'« apprendre est une action volontaire et responsable » (p. 51).

II. ÉDUCATION À L'INTERDÉPENDANCE, LA COMPRÉHENSION, LA COOPÉRATION ET LA SOLIDARITÉ INTERNATIONALES

Un défi unanime aux philosophes. Mme Judith Bergeron (Carrefour de solidarité internationale) indique le rôle des chercheurs : ne pas confisquer, mais « mettre au service de la justice » la parole et la science qu'ils détiennent. Car ils sont un pouvoir ! « Le temps est venu » — et ici il faut citer intégralement — « d'inclure dans les programmes officiels de nos écoles et de nos universités des cours sur la solidarité internationale pour une relecture de l'histoire du monde en vue de rechercher ensemble des solutions pour un changement de mentalité » (p. 56). M. Jean-Gilles Jutras (Fédération des commissions scolaires du Québec) livre aussi son expérience au niveau mondial et se fait l'écho des déclarations de Jean-Paul II à l'UNESCO : « L'éducation consiste à ce que l'homme devienne toujours plus homme, qu'il puisse "être" davantage et pas seulement qu'il puisse "avoir" davantage, et que par conséquent, à travers tout ce qu'il "a", tout ce qu'il "possède", il sache de plus en plus pleinement "être" homme » (juin 1980) (p. 63). Une citation dont l'A. fait un usage programmatique très intéressant, et qui était en effet précieuse puisqu'elle indiquait nettement les grandes lignes d'une dialectique supérieure des priorités, objet de toute la recherche du colloque (citation qui, c'est regrettable, semble n'avoir pas été relevée par

l'un ou l'autre des spécialistes de l'histoire des concepts, réunis à Sherbrooke, dont on aurait légitimement attendu un commentaire technique apte à en dégager encore la portée proprement philosophique et, ainsi, à en démultiplier la fécondité.) M. Stacy Churchill (Institut d'études pédagogiques de l'Ontario et Faculté d'études supérieures, Université de Toronto) énumère ensuite les sources intellectuelles du mouvement pour l'éducation internationale qu'il rapproche habilement (pp. 77-80) des questions actuelles. M. Robert Vachon (Directeur de la revue *Interculture* du Centre interculturel Monchanin) montre enfin que personne n'a le monopole de la coopération : une démonstration brillante qui nous conduit à découvrir certains aspects de la « misère de l'Occident moderne » (p. 94). « Si une bonne partie du monde d'aujourd'hui, conclut-il, est atterrée à la pensée de la possibilité d'un cataclysme à l'échelle planétaire, *toute une autre partie de l'humanité* n'est pas touchée par le déclin historique de la race humaine (...) Est-il possible d'instiller un peu d'espoir cosmique chez les premiers et un peu de responsabilité historique chez les seconds ? » (p. 100). On aurait aimé davantage de précisions sur les modalités de la « transmythisation » qu'il préconise, en particulier quant au statut de vérité assigné ou non par l'A. aux édifices fondamentaux de notre culture ou, selon la belle alliance de mots de Husserl, à « l'humanité européenne ».

III. LA FORMATION MORALE

Table ronde des premiers bilans, pour cette discipline à la fois antique et jeune. M. Jacques Limoges (Faculté d'éducation, Université de Sherbrooke) y représente le courant cognitif-développemental, dont il montre qu'il fournit « un contenu qui résiste au temps et à l'espace », entre « l'absolutisme de l'endoctrinement » (et l'on pense à Olivier Reboul) et « le subjectivisme de la clarification des valeurs » (p. 108) — une étude brève et convaincante sur le plan pédagogique. Cette diversité des écoles, Mme Anita Caron (Certificat en éducation morale, Université du Québec à Montréal) l'a retenue dans l'expérimentation au primaire dont elle nous livre les résultats, et qui prolonge les recherches de Matthew Lipman à l'Institut de Montclair au New Jersey. M. Bruce Cook (Département de didactique, Université Laval) propose que l'étudiant ne soit pas simplement « moralement bon » mais aussi « bon en morale », ce qui impliquerait une revalorisation de sciences morales auprès de bien des collègues et des étudiants, que seuls une mesure politique de grande ampleur et un changement des attitudes intérieures pourraient engager. On peut craindre toutefois en lisant ces pages un effacement du propos spécifiquement normatif de la formation morale, dont il n'est pas certain que le plan didactique lui-même bénéficie. On voit progresser le débat comme une sorte de plébiscite en faveur de la théorie des stades comme unique discours valable en éthique. Omission paradoxale chez des moralistes, le seul « Triomphe de la Loi » célébré en ce troisième acte du colloque a bien failli n'être que « le triomphe des lois psychologiques » (p. 107). Jusqu'à la dernière communication où

M. Georges Legault (Département de philosophie, Université de Sherbrooke) introduit enfin le socratisme de cette question intempestive : « Nos rapports sociaux ne risquent-ils pas d'être établis uniquement sur des rapports de force même dans le domaine moral ? » (p. 147). Une interrogation qui revient selon l'A. à la question de savoir si est praticable ou impraticable une troisième voie encore programmatique entre « le modèle classique de la morale » (associant absolutisme et naturalisme (p. 140) et « le relativisme moral » (p. 141)). Criticisme sans noumène, en quelque sorte, et qui aurait pu donner l'occasion de poser le problème redoutable du décisionnisme. Une communication importante, que son A. aurait pu éclairer davantage aussi par une distinction plus ferme du couple « objectivité/subjectivité » et du couple « nature/individu », deux séries d'oppositions qui entretiennent certes une complicité indéniable dans la praxis culturelle et qui communiquent même au niveau méta-éthique, mais que, pour cette raison précisément, l'analyse aurait pu tenter de désimpliquer. Plus globalement, était-il possible, vu le site où l'A. (avec tous les intervenants) établit sa problématique, et qui demeure celui d'une éthique de la personne, de congédier « le modèle classique de la morale » comme l'une des deux branches d'une fausse alternative ? Un choix s'impose. Si l'on adhère, comme les auteurs, à une pensée de la liberté, il est bien difficile de détacher telle ou telle des pièces d'un ensemble. Aucun contraste (même dilaté jusqu'à l'humour) entre deux époques de la pédagogie, plus intrinsèquement : aucune discontinuité historique au sein de la philosophie québécoise, n'autorisent l'éliision d'un questionnement majeur du modèle classique vu que ce dernier se situe à un niveau structurellement si dense et pose une solidarité telle des philosophèmes de l'agir humain, de la personne, et de l'autonomie, que tout emprunt limité conduit inévitablement à métaphoriser ces notions. On regrette donc l'absence de toute référence vraiment philosophique à Mounier ou Maritain surtout dans une thématique de la morale comme instance autonome, comme on déplore aussi, dans un autre registre, le monisme du traitement accordé à l'hétéronomie : elle n'apparaît, quelle que soit la profusion des variantes qu'on en propose, que dans sa figure kantienne d'aliénation, et les auteurs ne semblent pas sensibles à d'autres figures, peut-être ontologiquement plus essentielles, de l'hétéronomie — ainsi l'altérité exemplaire de l'épiphanie du visage chez Emmanuel Levinas. Ceci dit, le chapitre III nous livre un document que tous les éducateurs liront avec profit.

IV. ENSEIGNEMENT DES SCIENCES, ÉDUCATION ET CULTURE SCIENTIFIQUES

Un ensemble d'interventions militantes dirigées contre le « scientisme » (nommé p. 177). M. Claude Boucher (Département de mathématiques et d'informatique, Faculté des sciences, Université de Sherbrooke) propose un « examen de quelques crises importantes de l'histoire des mathématiques », sans doute le travail pédagogiquement le plus achevé de ce colloque. Du constat qu'« aucune des vicissitudes qui affectent les activités humaines

n'est, dans la pratique de leur discipline, épargnée aux mathématiciens» (p. 153), l'A. veut nous conduire à l'idée, notons-le fort différente, selon laquelle « le mathématicien chemine dans l'incertitude rejoignant le destin de tous ceux qui cherchent » (p. 164). Il y a une authenticité foncière dans cette démarche de prise de conscience et dans la volonté de la faire partager. Aussi aurions-nous aimé plus d'indications sur les propositions annexes moyennant lesquelles l'A. en vient à ces conclusions théoriquement et pratiquement décisives que, faute de fournir cette clarification, il semble donner pour des propositions obtenues par simple détachement ou au titre de l'explicitation. Une analyse suffisante de quelques termes importants de son discours : « devenir », « faillibilité », « croyance », bref de tout un lexique de la « finitude », aurait permis de voir comment se construit cette notion univoque d'« irrationalité » qui devient la pièce maîtresse de l'exposé, et aurait permis d'éviter de considérer comme également passibles d'une explication psychologico-morale en termes de « crédulité » des phénomènes culturellement et phénoménologiquement (limitons-nous déjà à cela pour ne rien dire du plan métaphysique exclu de l'horizon des intervenants, cf. p. 163) irrapportables les uns aux autres. Nonobstant ces difficultés, on retiendra cette déclaration : « si l'on a vu bien des hommes vivre sans ordinateur, on n'a pas encore vu d'ordinateurs vivre sans hommes » (p. 166), une fine notation qui va loin. MM. Jacques Désautels (Département de didactique, Université Laval) et Maurice Gagnon (Département de philosophie, Université de Sherbrooke) proposent ensuite les moyens éducatifs de combattre la nouvelle mythologie scientifique et technique dénoncée dans la précédente intervention. Arracher à l'événementiel et à l'anecdote l'enseignement de l'histoire des sciences est leur visée commune. Leurs solutions sont légèrement différentes : « histoire globale » pour le premier (p. 174), présentation « par le biais historique » (à titre pédagogique seulement et sans réduction) pour le second (pp. 183-84). Enfin M. Claude Simard (Commission de l'enseignement professionnel, Conseil des collèges, Gouvernement du Québec) examine ce qui est de l'ordre du possible et conclut en réaffirmant l'urgence d'un consensus enseignant relatif « à la nécessité du décloisonnement des sciences et à l'importance de l'ouverture des sciences sur le monde » (p. 193).

V. LA DÉCONFESSIONNALISATION ET LES MODÈLES D'ÉCOLE POUR LE QUÉBEC

Un ensemble trop daté pour être encore utilisable, puisque l'historique de la question présenté par M. Louis Racine (Faculté de théologie, Université de Sherbrooke) appellerait aujourd'hui des développements. Les organisateurs avaient donné droit et cité au laïcisme en invitant M. Daniel Baril (Mouvement laïque québécois), mais il est apparu qu'il n'y a pas au Québec de terrain pour une position « idéologique » au sens d'un « Kulturkampf », ce qui, au vu des vicissitudes des deux derniers siècles en Europe continentale, ne peut manquer d'être un très grand bien pour tous. À relire ces pages (pp. 193-224), on se demande si la spécificité nord-américaine de

l'institution scolaire québécoise ne pourrait pas s'enrichir encore par une analyse systématique de la notion de territoire. Ainsi Mme Estelle Gobeil (Conseil régional de développement de l'Estrie) comme Mme Lucie Plante Proulx (Comité d'école Notre-Dame-des-Neiges, Montréal) utilisent ce concept, qui n'est lié par aucune des deux intervenantes à celui d'État, bien qu'il intéresse la démocratie. Comme le territoire, même non confessionnel, doit être le lieu de la constitution d'une identité, la tentative de Mme Plante Proulx de dissocier totalement « territoire » et « appartenance » semble difficile (pp. 221-22 : « La conception de l'Homme »). Si l'on veut conserver au moins une distinction entre ces deux termes, il convient de discerner ce qui, dans leur différence, relève des impératifs d'un « co-vivre » naturel à l'homme, comme dirait Aristote, et ce qui révèle, jusque dans le discours réflexif de l'A., le « travail dissociant » de l'existence urbaine. À Mme Gobeil d'autre part, on pourrait suggérer une exploration complémentaire, en milieu pluri-culturel, des possibilités inépuisables de l'*universalisme* de la « référence à Jésus-Christ » dont elle témoigne courageusement.

VI. ÉDUCATION ET VALEURS SOCIALES

Une dernière table ronde, de conclusion. M. Richard Joly (Faculté d'éducation, Université de Sherbrooke) prône le « détachement » et la « générosité » (p. 231), et rappelle opportunément les limites de l'interventionnisme structurel et programmatique, tandis que M. Jean-Louis Lévesque (Direction générale de l'éducation permanente, Université de Sherbrooke) montre les valeurs nouvelles du « marginal éclairé » (p. 238). M. André Paradis (Département de philosophie, Université du Québec à Trois-Rivières) offre enfin une très belle communication à partir de la « psychanalyse de l'idéologie » de René Kaës, qui lui permet de déployer plusieurs dimensions de l'éduquer : « l'éducateur se situe au cœur même de cet entre-deux entre le désir de l'enfant de savoir qui il est et ce qu'est le monde, et, d'un autre côté, la culture existante qui, de façon unanime ou éclatée, a déjà répondu à ces questions pour l'ensemble de ses sujets » (p. 242). On retiendra particulièrement son alternative de la « culture fétiche » et de la « culture référence » et une conscience accrue de la responsabilité de l'éducateur. Un travail qu'il conclut en commentant ces mots excellents de Paulo Freire : « les hommes se libèrent ensemble » (p. 248).

Et nous, qu'avons-nous fait *ensemble* dans ce colloque ?

Tous ces travaux se sont voulus, chacun à sa manière, œuvre de conscientisation. Et n'était-ce pas le rôle de la philosophie, quand elle vient à considérer l'éducation, ainsi que l'annonce l'allocution d'ouverture par Mme Josiane Boulad Ayoub (Département de philosophie, Université du Québec à Montréal) ? Cette conscientisation a été majoritairement identifiée avec l'acquisition d'une autonomie. L'autonomie est revenue avec insistance au cours du colloque dans le motif philosophico-idéologique particulier et alors dominant qui l'associe à la dénonciation d'une mythologie : mythe égalitaire/mythe inégalitaire (I), mythe de l'Histoire (II), mythe de la

Nature (III), mythe de la Science (IV), mythe du Québec (V), mythe de la Culture (VI). On a déconstruit bien des mythes, souvent d'ailleurs à juste titre, parfois non.

Une défiance nous semble nourrir cette insistance : on voudrait trouver une voie moyenne, et peut-être retrouver une identité massivement oubliée, au Québec et hors Québec, dans l'existence de l'intellectuel moderne — et qui, à notre époque, dans la société entière, n'est pas un peu un intellectuel ? mais on a visiblement peur d'être abusé. Mais quand on ne sait plus, ou que l'on croit ne plus savoir, il reste toujours la ressource de *demander*. Et ils ne manquent pas, ici et ailleurs, ceux qui ont besoin de nous : ceux-là, de la déficience ou de la dépendance, qui sont étrangers à l'autonomie telle qu'en riches nous l'imaginons. Un fait saillant du colloque me paraît être que le travail du philosophe, en regard de la dimension d'universalité qu'il enveloppe, a peut-être été accompli par ceux des intervenants dont la philosophie n'était pas la profession principale : ainsi, lors de la deuxième table ronde, la conscientisation au fait international. C'est sur le visage de l'autre homme que le Québec pourra toujours mieux déchiffrer sa propre mission.

*Collège français
Montréal*

* * *

Philosophiques

philosophiques

Theau, Jean, *Certitudes et questions de la raison philosophique*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1985, xii-540pp. (Collection Philosophica : 29). ISBN 2-7603-0093-5.

Marc Renault

Volume 13, numéro 2, automne 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203330ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203330ar>

[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

Renault, M. (1986). Compte rendu de [Theau, Jean, *Certitudes et questions de la raison philosophique*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1985, xii-540pp. (Collection Philosophica : 29). ISBN 2-7603-0093-5.] *Philosophiques*, 13 (2), 414–422. <https://doi.org/10.7202/203330ar>

* * *

THEAU, JEAN, *Certitudes et questions de la raison philosophique*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1985, xii-540pp. (Collection Philosophica : 29). ISBN 2-7603-0093-5.

par Marc Renault

« Il y a des questions disputées parce qu'il y a des certitudes. »

page 475.

L'ouvrage de Jean Theau aborde l'ensemble des sujets qui ont préoccupé les philosophes en Occident depuis Socrate. Chose rare de nos jours. Devant l'impossibilité d'être un expert en tout, on se cantonne volontiers dans des spécialités qui peuvent toucher à la philosophie, mais qui n'ont pas en elles-mêmes l'ampleur d'une synthèse philosophique. La conscience des limites de ses expertises n'arrête pas l'Auteur. Il fonce, en vertu d'une certaine idée des devoirs du philosophe. « Nous avons voulu relever le défi » (xi), dit-il, et quoiqu'il se défende d'être kantien, on peut lui appliquer la

formule : je dois, donc je peux. Quel panache ! On frémit en pensant aux déconstructeurs à l'affût qui tirent sur tout ce qui bouge et qui se gardent bien, eux, de lâcher le moindre lièvre vivant dans la garenne philosophique. Je ne tenterai pas de résumer un livre aussi dru et débordant. Après une première lecture où j'ai laissé être les phrases fluviales, les cascades de propositions concessives et les irisations des nuances s'ajoutant aux nuances, j'ai fait une lecture sélective pour tâcher de surprendre ce qui fait l'unité spécifique de cette philosophie. Voici ce qui m'a accroché, ce qui a provoqué la réflexion et parfois la critique. En passant, j'espère que l'on pourra se faire une idée de la richesse du contenu de ce grand ouvrage.

L'Auteur ne pense pas que l'on soit parvenu « à ancrer pour toujours en un point fixe le commencement de la philosophie », mais cela n'empêche pas que l'on puisse indiquer les objets auxquels la tradition philosophique s'est attachée comme lui étant propres. « Le propre des objets qui arrêtent initialement, puis captivent de préférence la méditation du philosophe, que celle-ci s'absorbe dans la théorie ou s'oriente vers la pratique, c'est d'être des objets qui ne se laissent pas facilement soit résoudre en éléments plus simples, soit ramener ou subordonner à d'autres, qui ainsi constituent, comme Aristote a eu le génie de l'apercevoir clairement, des genres premiers pour l'être, des catégories pour la pensée, des fins dernières pour l'action » (4). Soulignons : l'être, la pensée, l'action.

Mais quel que soit le contenu topique, le voyage discursif dans le topos est un fait de pensée. D'où le privilège de la raison comme pouvoir de signifier les certitudes et les questions au sujet de l'être, de l'action et de soi-même. Cette triple présence, dont la raison est le commun dénominateur, est une donnée certaine sur laquelle compte l'Auteur, de sorte que dans sa philosophie il n'y a pas lieu de constituer des médiations allant de l'être à la pensée, ou de la pensée à l'être, allant du formalisme des normes à l'effectivité de l'action, ou vice versa. Sur cette assise, cette philosophie peut ensuite se déclarer « réflexive, catégorielle et dialectique » (5).

Réflexive : le contenu du philosophème ne sera pas construit, ou constitué, par un mouvement discursif à partir d'un principe formel immanent, mais obtenu par un retour sur ce qui est effectif préalablement à l'effort d'une analyse qui en discernera les éléments. Catégorielle : le discernement réflexif cherchera sa limite, c'est-à-dire les déterminations les plus élémentaires, les plus fondamentales, sous lesquelles l'être est manifeste pour la pensée. Dialectique : la réflexion ne sera pas seulement analytique et rétrospective, c'est-à-dire tournée vers une identité originaire de l'être et de la pensée, mais elle sera aussi prospective, car elle cherche en plus à pénétrer dans ce mouvement synthétique d'adéquation qu'est la durée et l'action, de sorte que si elle compte sur une présence de l'être déjà acquise, elle sait aussi que cette présence est inchoative et qu'elle ne peut éviter une dialectique de l'adéquation finale. Cela donne un système finaliste dans lequel la vérité s'entend comme une adéquation entre l'intellect et l'être.

Par conséquent, il y a des connaissables que la raison peut découvrir *a priori* en soi-même, non parce qu'elle les aurait constitués, mais parce que l'être s'est déjà ainsi rendu présent à elle. Il y a d'autres connaissables dont la raison ne peut se rendre compte qu'en les apercevant d'abord comme des faits qui adviennent dans la durée de l'expérience. Dans un cas comme dans l'autre, c'est l'être qui se manifeste, plus précisément l'être-substance, dont l'unité radicalisante est saisie d'une manière purement intellectuelle et dont le foisonnement des propriétés est saisi dans la série de ses épiphanies temporelles. La pensée circule librement entre le monde intelligible et le monde sensible, cueillant les connaissables comme des synthèses d'intuitions intellectuelles et sensibles. Le système ne semble pas avoir besoin d'abstraction, comme en a besoin un intellect aristotélicien qui va chercher ses concepts dans le phantasme. Il n'a pas non plus besoin d'universaux qui seraient innés ou qui seraient constitués *a priori* par l'initiative intellectuelle, car toutes les déterminations sont données par l'être. On postule que réalisme intellectuel et réalisme sensible sont un.

Cela ne se démontre pas dans le système, puisque l'évidence première, c'est la présence de l'objet à la fois pour les sens et pour l'esprit. L'analyse subséquente discernera des éléments intelligibles et des éléments sensibles, mais ce dualisme est dérivé et ne saurait mettre en question l'unité originaire dont il découle. En secouant ainsi à la fois l'abstraction aristotélicienne et le dualisme kantien, Jean Theau est conscient qu'il donne des gages à Leibniz (84 note 43), dont il est par ailleurs loin d'accepter l'innéisme. « L'objet et ses manifestations demeurent, dans leur réalité mais aussi dans leur consistance synthétique, le point d'appui des sens comme de l'intellect » (85). Comme l'objet n'est pas un produit de synthèse de la faculté de connaître, celle-ci peut seulement élever l'objet qu'elle reçoit.

Il ne faut pas oublier cet intuitionnisme, à la fois intellectuel et sensible, lorsque l'on examine l'ordonnance des matières de ce traité. Le système des catégories est exposé en allant du plus simple au plus complexe, du principe à ses dérivés, et, sur la foi de cet « ordre des raisons », on pourrait se croire en compagnie d'une raison idéaliste construisant sa représentation par synthèses *a priori*. Il n'en est rien. Il s'agit de rendre graduellement explicite ce qui est implicitement donné dans l'intuition. Certes, si l'on considère une philosophie comme une réalité discursive qui vient à l'existence, commence par des prémisses simples et s'augmente synthétiquement par son mouvement intrinsèque, elle affecte une forme idéaliste. Cependant, pour un réaliste, cette progression idéaliste de la représentation est la reprise discursive du contenu d'une immédiation préalable et d'une présence de l'être antécédente.

En dessous de la pensée réflexive, critique, scientifique, philosophique, notre Auteur voit donc des « données brutes » et fait appel à une « conscience immédiate », (ce qui témoigne de ses antécédents bergsoniens), en sorte que l'ordre des raisons dans le système est une connaissance de portée ontologique, parce qu'il prend son contenu dans l'immédiat de la manifestation de l'être.

Ce rapport strict entre l'être et la représentation ne semble pas laisser d'espace pour un ordre symbolique intermédiaire où serait signifié ce qui intéresse la raison au-delà des limites de l'expérience, où serait débattu le rapport entre nos mythes et l'être, où seraient enfin pensées les idées des possibles dont le statut ontologique est pour nous problématique et qui sont des objets de foi quant à leur être. De sorte que dans une philosophie dont l'éventail est par ailleurs si compréhensif, (l'être, les concepts-catégories, la nature, la science, la politique, l'économie, la morale, la religion), on n'a pas besoin d'un lieu catégorique propre pour des choses comme la culture ou l'idéologie. En effet, ou bien une représentation est connaissance de l'être, ou bien elle est chimérique, voire fausse. Cette philosophie semble disposer d'une immédiation cartésienne qui décape la pensée de toutes les médiations de la tradition, de la culture et de l'idéologie pour lui faire retrouver une « lumière naturelle » par dessous toutes les contingences historiques qui affectent la vie de la pensée.

Une conséquence de cela est visible d'entrée de jeu, dans les onze pages de l'introduction. On est surpris d'y voir les représentations scientifiques en continuité avec la philosophie de l'être, ces représentations étant simplement la connaissance de déterminations ontologiques plus particulières alors que la philosophie est une ontologie plus universelle et plus fondamentale. Cette continuité permet de transporter des concepts scientifiques, (à titre d'exemple, la double hélice de l'ADN, 444), directement dans la philosophie de l'être. Si les conceptions scientifiques sont des déterminations d'une raison naturelle directement branchée sur la manifestation de l'être en soi, je me demande comment on rendra compte de leur historicité, de leur usure et de leur remplacement périodique.

Dans un contexte heideggerien, le temps serait *a priori* du dévoilement, l'essence de la manifestation, la possibilité même d'être, et on pourrait concevoir que la science soit une manière d'être, un mode de la temporalisation de l'être. Et alors les épistèmes, quoiqu'ils soient tous dévoilement de l'être, se succèdent au gré de l'essence de la manifestation. Les sciences seraient un des avatars de la destinée historique de l'être. Mais Jean Theau serait-il heideggerien ? Il semble que non. Oui, il s'agit bien d'une philosophie de l'être, mais la détermination catégorielle originaire sous laquelle l'être se manifeste, et qui est présupposée à toutes les autres, est la substance.

* * *

Dans une gnoséologie réaliste, il est important que l'initiative de la manifestation parte de l'être. La pensée en reconnaîtra l'indépendance à cette condition. « Il est clair qu'il y a de l'être qui subsiste en dehors, en tout cas indépendamment de notre pensée », déclare la pensée, parce qu'elle s'appréhende comme prévenue par l'être qui a donc sa réalité propre antécédente. En second lieu, « la conscience explicite de cette indépendance, ou plus exactement de cette subsistance de l'être indépendante de notre

pensée » (45), découvre le concept immanent de substance comme condition de la reconnaissance de la transcendance de l'être. Cet ordre de l'être au concept est constant dans l'exposition des catégories, ou concepts premiers. Il y a une « perception intelligente », qui réunit l'évidence de l'être et l'évidence de la pensée, puis il y a un jugement qui est à la fois modelé sur l'être et modelant pour la pensée : une fois prévenue par l'être, la pensée se donne, en jugeant, une forme immanente par laquelle elle se constitue connaissante de l'être reconnu dans la certitude intuitive. « Celui qui perçoit intelligemment appréhende de l'être, objet principal de l'intelligence, et le reconnaît plus ou moins explicitement comme tel, le distingue, y aperçoit propriétés et relations, bref en juge intuitivement, d'où il suit qu'au niveau de la perception déjà peut apparaître l'erreur autant que l'incomplétude. On devrait même ajouter que, loin de conditionner en principe l'intelligence de la perception, la formation des concepts, qui certes l'augmentera beaucoup par la suite, en dérive au contraire, ce qui permet de comprendre que les concepts s'adaptent au perçu : ils sont formés sur son modèle et à sa lumière » (111). Il semble donc que ce soit le rapport direct d'une catégorie à l'intuition dont elle découle qui garantisse sa portée ontologique. Et dans la série des rapports catégoriels, la substance vient en premier, parce qu'elle est la forme générale que prend la pensée pour signifier dans un jugement sa certitude de la transcendance de l'être. Toutes les autres déterminations catégorielles sont secondes et se greffent sur cette première.

La substance n'est donc pas un concept discursif auquel aboutirait une déduction des conditions de possibilité. Elle n'est pas postulée comme sujet d'inhésion de propriétés sensibles qui seraient seules intuitionnées. Au contraire, la substance a son évidence propre directe dans une intuition. Jean Theau préfère ici la voie cartésienne : la substance est aperçue comme impliquée dans une certitude de l'indépendance de l'être qui est constitutive de la pensée. « L'être, et en particulier l'être comme quelque chose qui existe et subsiste en dehors de la pensée — c'est-à-dire ici de l'idée — que nous en avons, autrement dit l'être substantiel, est d'abord découvert dans la conscience au moins implicite que l'intelligence a de soi » (301). Et ce que la pensée découvre ainsi à partir de sa propre existence, elle l'étendra à tout ce dont elle reconnaît l'existence. « Toute existence déterminée et effective doit avoir une substance active pour principe, au point qu'il y a à nos yeux connexion immédiate et nécessaire, sinon pure et simple identité, entre la reconnaissance d'une existence et l'affirmation de substantialité » (426).

La substance, c'est l'être en soi en tant qu'il se fait « reconnaître » et « poser » par la pensée-raison. La certitude au sujet de l'être substantiel est-elle cependant une connaissance ? Alors qu'il est déjà certain de l'être en soi, l'Auteur se demande encore s'il peut « en pénétrer quelques déterminations essentielles » (49). Comme si, pour une substance catégoriquement affirmée, l'essence serait encore problématique. Les notions de substance et d'essence sont voisines mais distinctes (54), nous dit-on. Distinctes au point que la certitude au sujet de la substance ne contiendrait encore rien de la connaissance de son essence ? On affirmera « qu'il n'y a point d'existence

sans essence», car « il doit y avoir comme une vertu propre à toute existence effective, par quoi celle-ci se distingue de ce simple exister commun à tous les êtres que le concept objectif pose en face de lui pour les différencier d'un noème » (128).

Cette ontologie pourrait se comparer au procédé des glacis en peinture. On pose d'abord un fond, à savoir la différenciation entre le noème et l'être, ou détermination substantielle. On ajoute par-dessus des glacis de « déterminations essentielles » par lesquels la substance ainsi qualifiée sera connue comme autre que les autres. Il y a un nombre variable de glacis, autant qu'il en faut pour arriver à la détermination complète de cette substance-ci, du plus générique au plus spécifique. Le domaine de la connaissance serait ainsi contenu dans l'intervalle entre la substance concrète posée comme un tout indifférencié, affirmé *in actu confuso*, et la substance adéquatement essenciée au gré d'un entendement qui en aurait pénétré les « déterminations essentielles ». L'écart entre le tout confus et le tout essencié n'est pas ontologique, car on chuterait alors dans l'idéalisme des objets constitués par la connaissance. Reste qu'il soit logique, ou mieux « épistémique ».

Dans l'écart, il y a place pour tout, depuis les déterminations les plus abstraites jusqu'aux données empiriques particulières en passant par l'espace et le temps, à condition que ces déterminations soient comprises comme greffées sur l'être substantiel dont elles ne font que manifester diversement l'essence. Les prédicats sont des médiations logiques de la connaissance parce qu'ils appartiennent d'abord à l'essence de la substance effective : voilà le postulat constant de cette philosophie. Et l'Auteur ne sera pas content de me voir écrire « postulat », car il s'agit pour lui d'une intuition. « Ce qui fait que, du mathématique au métaphysique en passant par les divers degrés du physique, nous verrons provenir du perçu les catégories essentielles de la pensée, sans que cette origine les affecte en quoi que ce soit, en principe, d'une espèce de subjectivité empirique qui serait fatale à leur objectivité rationnelle, sans qu'elle les prive non plus de l'universalité, voire de la nécessité interne d'un certain genre qui leur conviennent » (111). Les propriétés géométriques de l'espace pur, par exemple, seront un glacis de telle substance corporelle singulière. Autrement dit, les objets mathématiques eux-mêmes sont de l'essence de l'être corporel, et non pas de simples représentations constituées par l'entendement dans l'intuition pure.

Ce n'est pas l'une des moindres surprises que réserve ce traité que d'y voir proposée une conception à la fois analytique et ontologique des mathématiques. Mais, à bien y penser, il n'y a pas d'autre thèse compatible avec la gnoséologie réaliste qui est celle de l'Auteur. Et non seulement l'espace sera-t-il une détermination essentielle des substances corporelles, mais le temps sera-t-il un glacis de la substance finie. « Les accidents des substances finies et même leurs essences sont en devenir, puisque ces accidents changent presque continuellement et que même ces essences se transforment » (383). Un devenir de l'essence de la substance ? Cela ne semble plus avoir quoi que ce soit de commun avec le substantialisme

aristotélicien, ou thomiste, dans lequel la substance est le sujet du devenir, donc ne devient pas en tant qu'acte premier, mais seulement en acte second, ou accidentel. Une substance commence ou cesse d'être, mais ne devient pas en acte premier tant qu'elle est. Mais dans la théorie de Jean Theau, la substance est au contraire en puissance en tant qu'acte premier. Alors que chez Aristote l'acte d'être substantiel est ENERGEIA, on le suppose ici mêlé de DUNAMIS. L'essence de la substance est « opposition dynamique au non-être » dont « procède comme de son premier principe la temporalité » (383). Cette opposition s'appelle aussi « énergie d'être » (256, 259, 280, 300) et la substance semble y baigner, puisqu'elle est « vraiment et essentiellement intérieure au temps dont elle est cependant le soutien » (235). La substance est immanente à ce qu'elle fonde. Elle se donne sa durée, semble-t-il, et en durant, devient ce dont elle est la virtualité. Alors que chez Aristote, le hiatus entre la substance et l'accident est celui entre l'ENERGEIA de l'acte premier et le DUNAMIS de l'acte second, ici la puissance est happée dans l'essence de la substance. Mais le fondé diffère de son fondement, et si l'essence de la substance fonde la temporalité, ne faudrait-il pas que ce par quoi la substance est se distingue de ce par quoi elle dure dans le temps ? La réponse à cette difficulté se trouve peut-être dans la contingence de la substance finie. Aristote raisonne comme si le monde était éternel et nécessaire. Mais si l'existence des finis est contingente ? « Si l'être intime du permanent est susceptible de changer, c'est-à-dire de devenir autre, c'est qu'il est lui-même, comme son essence, sur le mode de la possibilité d'être et de ne pas être, autrement dit il est, comme son essence, dans le temps, parce que cet élément lui aussi, et en vérité d'abord, est, de par sa structure ontologique, le principe du temps. Et en effet c'est bien le temps tout entier qui est en lui, commence avec lui, dérive de lui ».

Quelques lignes plus loin : « Le tout de la substance finie, son être le plus radical comme son essence et ses accidents, apparaît avec le temps qu'elle fonde, partage la même structure ontologique que le temps et donc, au regard de la pensée, s'inscrit entièrement dans le temps qui a commencé avec ce genre d'existence » (385). Comme Bonaventure, l'Auteur pense que l'existence contingente implique un commencement du temps et un commencement dans le temps. L'idée thomiste d'un acte créateur *ab aeterno*, dont la créature contingente pourrait elle aussi être intemporelle, est une idée étrangère à cette métaphysique. On n'est pas pour autant dans un phénoménisme kantien, car il n'y a pas lieu de séparer une intemporelle chose en soi d'une existence phénoménale temporalisée. Au point que l'on peut se demander pourquoi cette théorie aurait encore besoin d'une catégorie de l'accident, vu que la substance a tout mangé, aussi bien la forme et le contenu du monde sensible que les concepts de l'entendement et que les idées du monde intelligible. Du moment que le quantum et la durée sont substantiels, toutes les propriétés de l'espace et du temps ne sont-elles pas des déterminations de la substance même ?

Au lieu de considérer la subsistance comme un fondement *a parte ante*, ne peut-on pas la considérer comme perfection finale *a parte post* ? La

notion de substance serait celle d'un achèvement dans un acte ultime plutôt que celle d'une institution dans un acte premier. La substance devrait alors acquérir sa subsistance et tout le contenu de sa durée serait essentiel à son devoir-être. Si l'Auteur s'objectait à une telle interprétation je répondrais que son ontologie de la substance n'est pas saturée par voie théorique et cherche son dépassement dans l'éthique. Celle-ci n'est pas une simple scolie qui serait déduite d'un théorème principal. Elle s'occupe d'un accomplissement qui n'est réalisé dans aucune théorie et qui est requis par une existence besogneuse qui se mesure à son projet d'être et veut être à la mesure de son projet. Ainsi la substance serait-elle ici plus qu'une pièce conceptuelle dans un système théorique. Elle est aussi l'objet d'une revendication pratique. La certitude initiale de l'indépendance de l'être, dont est sortie la catégorie de substance, semble être le premier chaînon théorique d'une doctrine des catégories, d'autant que la réalité semble ici se livrer complaisamment dans des intuitions. La pensée ne semble faire autre chose que prendre acte de ce qui se montre à elle en elle. On apprend en chemin que cette monstration est un procès en cours dans une durée et que la substance contingente se change constamment en ce qu'elle doit être. Quel était donc le contenu de la certitude initiale ? Était-ce la vue intuitive d'une subsistance accomplie ou l'exigence d'une subsistance pour ce qui se montre en une genèse non terminée ?

Personnellement, je soupçonne qu'elle n'est pas si théorique, cette métaphysique, et que malgré la mauvaise humeur manifestée à l'égard de la philosophie existentielle, l'Auteur défend ici un projet d'existence. Le complexe appareil théorique est le phénomène discursif impliqué dans une option. L'élaboration philosophique justifie une décision pour l'être : « nous jugeons qu'il est meilleur d'être que de ne pas être » (22). Les diverses philosophies ne sont guère autre chose que le développement discursif d'une décision première, mais les philosophes ne l'avouent pas toujours aussi candidement que ne le fait notre Auteur et s'efforcent de nous présenter leurs systèmes comme des nécessités théoriques inéluctables et incontournables. Ce qui est incontournable, c'est que pour être vivante, une philosophie doit s'enraciner dans un acte de liberté qui en rende nécessaire et cohérente la dérivation discursive, comme on en voit l'illustration dans ce fort ouvrage de Jean Theau.

* * *

Si ce compte rendu a porté surtout sur le thème de la substance, c'est que là me semble être le fil conducteur. On resterait toutefois avec une idée bien pauvre du contenu si on croyait que tout se réduit à cela. Nous avons ici un réalisme métaphysique post-kantien, post-hégélien, post-positiviste et post autres choses encore, et l'Auteur le sait, et il argumente en conséquence. Les habitués de Kant et de Hegel, en particulier, auraient intérêt à étudier des bonnes tranches de cet ouvrage. Le philosophe de la religion trouvera de son côté un chapitre animé d'un grand souffle sur le fini et l'infini et sur l'affirmation de Dieu. L'anthropologie philosophique est représentée par un

traité de l'âme et du corps qui se prolonge dans une éthique, une eschatologie, une sociologie, une politique, une économique. Au terme de cette odyssée, le philosophe réfléchit sur ce qu'il vient de faire dans une conclusion sur la pensée et l'action. Et ce philosophe ne veut pas être roi.

*Département de philosophie,
Université du Québec à Trois-Rivières*

* * *

Philosophiques

philosophiques

G. Bouchard, L. Giroux, G. Leclerc, « *L'utopie aujourd'hui* », Les Presses de l'Université de Montréal et les Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1985, 272p.

Yvon Simard

Volume 13, numéro 2, automne 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203331ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203331ar>

[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

Simard, Y. (1986). Compte rendu de [G. Bouchard, L. Giroux, G. Leclerc, « *L'utopie aujourd'hui* », Les Presses de l'Université de Montréal et les Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1985, 272p.] *Philosophiques*, 13 (2), 422–429.
<https://doi.org/10.7202/203331ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1986

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/>

* * *

G. BOUCHARD, L. GIROUX, G. LECLERC, « **L'utopie aujourd'hui** », Les Presses de l'Université de Montréal et les Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1985, 272p.

par Yvon Simard

« L'utopie aujourd'hui » est un collectif réunissant trois auteurs : Laurent Giroux, professeur de philosophie de l'Université de Sherbrooke qui signe un texte intitulé : « L'utopie : naissance, croissance, mort... et résurrection » ; Gilbert Leclerc, directeur à la recherche et au développement à l'Éducation permanente de l'Université de Sherbrooke : « L'éducation permanente comme modèle utopique » et l'instigateur, me semble-t-il, de ce collectif, Guy Bouchard qui, en plus de faire l'introduction et la conclusion, signe un texte important : « Eutopie, dystopie, para-utopie et péri-utopie ». « L'utopie aujourd'hui » comprend trois parties, d'inégale longueur et une conclusion intitulée : « l'hétéropolitique de l'histoire ».

Nous commencerons par le texte de Laurent Giroux. Il aborde l'utopie d'un point de vue proprement philosophique : « ma contribution à cet ouvrage collectif sur "l'utopie aujourd'hui", écrit l'auteur, consiste à traiter de l'utopie en philosophie, moins de la philosophie de l'utopie que de la philosophie comme utopie, bien qu'il ne soit manifestement pas possible ni même souhaitable de fixer une séparation intransigeante entre les deux » (p. 19). Et il poursuit : « Ce que j'adresse ici au lecteur, c'est donc un essai sur la nature de l'utopie, sur son usage et son destin historique » (p. 20).

L'essai de Laurent Giroux prend son point de départ dans la Cité modèle de Platon, « le père de l'utopie ». L'utopie ou « topos » est le non-lieu de la représentation de l'imaginaire auquel le donné immédiat, l'état de fait, l'ordre établi est confronté pour être interrogé, accusé, ou encore convoqué à la transgression vers ce qui peut être le sens du non-sens » (p. 22).

C'est le propre de l'utopie, poursuit Giroux, de se poser comme plus vraie que la réalité immédiate, d'ébranler le statut ontologique de l'apparence. L'expérience de l'histoire, dont Platon avait une intuition profonde, suffit à lui rappeler que l'utopie ne se réalise jamais. « Le non-lieu ne peut

avoir un lieu ni avoir lieu » (p. 23). Mais Platon est convaincu que l'utopie seule, clairement conçue par la pensée, peut ébranler la pseudo-assurance de l'apparence du vrai, la sphère politique où l'opinion est maîtresse : « l'apparaître, ainsi que nous le montrent les sages, fait violence à la vérité, et il est maître du bonheur » (*Politeia* 565b-c). « La pensée, écrit Giroux, fait construire un paradigme du vrai qu'elle puisse opposer comme sagesse à la rhétorique des sophistes et aux opinions de la masse, quelles que soient par ailleurs ses chances de se voir un jour réalisée » (p. 24).

De Platon, Giroux fait un saut prodigieux dans l'utopie contemporaine. Il passe de la Grèce antique à l'Allemagne de l'« Aufklärung » avec, ici encore, la conviction renouvelée que la raison éclairée est en mesure de résoudre les principaux conflits de l'humanité. Immanuel Kant est typique de cette illusion de la raison. Deux lectures de Kant suffiront au propos de Giroux : « Idée pour une histoire universelle dans une visée cosmopolitique » (1784) et « Pour une paix perpétuelle. Un projet philosophique » (1795).

« La raison étant universelle dans son principe, il est impossible que la nature déçoive la raison et inversement, encore que, paradoxalement, l'humanité doive lutter sans cesse pour l'avènement de la raison en son sein, raison qui constitue pourtant sa propre nature » (p. 27).

Le postulat qui sous-tend toute l'utopie kantienne, c'est que, « même à travers le jeu de la liberté humaine, la nature ne procède pas sans plan et sans visée ultime » (p. 28).

Si l'essai de 1785 fixait l'utopie dans sa généralité, celui de 1795 tente de définir les conditions concrètes de réalisation d'une paix universelle et perpétuelle entre les États. Giroux décrit les six articles préliminaires en vue d'une paix perpétuelle entre États, « un véritable petit catéchisme des relations internationales » (p. 29).

Giroux passe ensuite à Marcuse, « le champion des années 60 ». Le « Vers la libération » de Marcuse porte le sous-titre : « Au-delà de l'homme uni-dimensionnel » qui avait lui-même comme sous-titre : « Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée ». « Voilà donc esquissé de nouveau un au-delà, écrit Giroux, la transgression d'un certain ordre donné vers le meilleur, de l'homme uni-dimensionnel vers une autre humanité, polyvalente, multi-dimensionnelle, créatrice » (p. 37).

On y reconnaît de prime abord le discours de la transcendance ou du dépassement qui signale une visée intentionnelle de possible par-delà ce qui s'affirme comme réalité immédiate, invulnérable. Marcuse envisage l'utopie dans les sociétés industrielles avancées, non plus comme le possible au-delà du réel, mais comme le possible inclus dans le réel lui-même.

« Ce qui peut nous intéresser ici, conclut Giroux, ce n'est pas tant le contenu des possibilités dénoncées, mais bien la structure de l'argument marcusien. Marcuse veut tracer le plan d'une société libre, c'est-à-dire juste,

comme Platon a tracé celui d'une cité juste, c'est-à-dire libre. Sauf que l'utopie, ici, consiste à montrer que l'utopie elle-même, ou plutôt la condition de sa possibilité est contenue en germe dans l'ordre institué.» (p. 38).

Après les voies (voix) de la Raison (Platon, Kant, Marcuse), Giroux nous présente les voies (voix) de l'imaginaire avec Ernst Callenback et Marilyn Ferguson.

L'Écotopie, (écrite en 1975, traduction française 1981), est véritablement un « roman de notre avenir », mais ce roman garde le ton de l'évidence concrète qui laisse volontiers croire non seulement à sa réalisation possible, mais à son existence factuelle : « le temps suit son cours et nous le laissons seulement faire », dit un résident de cette cité de loisir. L'Écotopie limite les petites communautés à des proportions raisonnables au nom d'un principe de plaisir et non d'un principe d'ordre et de progrès calculé... Il engendre un mode de vie où l'énergie de création est restituée à l'individu ; ce qui frappe aussi, écrit Giroux, « c'est l'étonnante proximité de ce peuple qui fait contraste avec l'isolement extrême des habitants de nos villes ». « Parce que cette société n'est plus en mal de production, la femme est devenue autre, l'amour aussi : redevenus ce qu'ils sont dans leur immédiateté » (p. 49). « Partout en Écotopie, il est postulé que l'humain et le biologique sont facilement de connivence... Tout se décide par délibération, discussion, négociation. En Écotopie, il y a de la place pour le jeu, même au milieu du travail » (p. 51).

Avec la conspiration du Verseau ou l'utopie immanente, il ne s'agit plus d'une sécession, mais d'une véritable conspiration, au sens d'une commune respiration (*to breathe together*) qui unit de l'intérieur (*intimate joining*) les aspirations qui se font jour chez un nombre croissant d'individus vers un meilleur monde, « un nouvel agenda humain », en rupture avec l'histoire. « La conspiration part d'un constat de faillite de toutes les tentatives de révolutions politiques qui ont voulu imposer de l'extérieur un ordre nouveau pour se retourner vers l'intérieur des consciences or la conscience est d'abord individuelle » (p. 55).

« Contrairement aux grandes utopies politiques, la conspiration du Verseau revient vers l'autonomie de l'individu, la décentralisation sociale, la prise en charge de ses ressources, l'éclatement des limites, le dépassement des conditionnements, l'imagination, l'invention, l'ouverture sur la transformation continue de la transcendance » (p. 55).

Après ce retour rapide du paysage de la pensée utopique, Giroux nous entretient sur la problématique des stratégies de l'utopie esquissée par le colloque Furter-Raulet, dans le sillage de la pensée d'Ernst Bloch, organisé au centre Thomas More en 1979, colloque où des spécialistes de différentes disciplines ont essayé d'établir une relation entre les utopies écrites et les utopies pratiquées.

Enfin, pour lui permettre de « mesurer les chances de l'utopie et, en un sens, notre propre avenir », Giroux présente — aux plus avertis ! — l'ontologie existentielle de Martin Heidegger et ses réflexions sur l'essence de la Technique. Dans sa conclusion — « qui n'en est pas une » au dire de l'auteur — il affirme que « la structure même de la pensée philosophique est utopique... au sens constructif de ce terme. La question qui demeure est celle des sentiers encore ouverts ou à ouvrir pour dégager à nouveau l'horizon du soleil Levant » (p. 80).

L'étude de Giroux, « née d'une angoisse et se voulant à la fois pensée et engagement » (p. 20) est, en effet, engagée. Ce fut peut-être le mobile de son choix d'auteurs qu'il semble, du reste, connaître profondément, jusqu'à les traduire à partir du texte original. Je regrette seulement qu'il soit passé par-dessus la Renaissance qui compte, pourtant, des auteurs importants, en particulier Thomas More, à qui l'on doit la paternité du mot même de l'utopie et qui a eu tellement d'influence sur les utopies ultérieures. Néanmoins, l'étude de Giroux nous éclaire sur la notion tellement ambiguë de l'utopie, sur ses dangers et particulièrement sur son rapport avec la philosophie au point d'en être indissociable.

Le deuxième texte, celui de Gilbert Leclerc, aborde l'utopie non plus d'un angle philosophique, mais d'un point de vue proprement pédagogique et éducatif. Il applique le concept de l'utopie au projet de l'Éducation permanente. Se servant de la méthode du type idéal de Max Weber, Leclerc commence par construire une définition-type de l'utopie et une autre de l'éducation permanente. La mise en perspective de ces deux définitions lui permettra ensuite de déterminer si l'éducation permanente peut ou non être considérée comme une utopie. Une troisième partie cherchera à mettre en lumière le rôle à la fois fonctionnel et dysfonctionnel de l'utopie. Enfin, le dernier chapitre s'interroge sur les relations entre l'utopie et l'histoire.

Pour arriver à construire une définition-type de l'utopie, Leclerc fait référence aux définitions de quelques grands maîtres de ce domaine, comme Karl Mannheim, Georges Duveau, Henri Desroche et Jean Séguy. Reprenant la plupart des éléments de ces quatre définitions, il arrive à définir l'utopie comme : « un projet imaginaire d'une réalité globalement autre ayant pour but de transformer radicalement la réalité existante » (p. 94). Et un projet sera dit utopique, poursuit Leclerc, « s'il présente une réalité (société) radicalement et globalement autre que celle qui existe ; s'il est d'abord un produit de l'imagination, mais d'une imagination qui a recours à une analyse rationnelle des possibilités de la conjoncture ; s'il se fonde sur un nouveau choix de fins et de valeurs, les changements de structure, d'organisation et de fonctionnement n'étant que la conséquence de ce choix ; s'il conteste implicitement ou explicitement l'ordre existant dans sa globalité ; enfin s'il fait appel à une volonté (commune) de changement ; s'il est militant » (p. 100).

« Mais, en fait, conclut-il, tous ces traits peuvent se ramener facilement à un seul : l'altérité. L'utopiste imagine un monde globalement et radicalement autre que celui qui existe et donc produit par son imagination, modifiant les valeurs fondamentales sur lesquelles se fonde la société présente, protestant contre les tares et les déficiences de la situation présente, en appelant à une volonté de transformation globale » (p. 100).

Leclerc utilise le même procédé pour la définition-type de l'Éducation permanente. Il fait appel à Bertrand Schwartz (*L'éducation permanente*, 1973), à Paul Lengrand (*L'éducation permanente*, 1965), au rapport Faure (*Apprendre à être*, 1972) et à la conférence de Nairobi (1976). Il en arrive à cette définition-type : « globalisation du fait éducatif qui consiste à donner à l'éducation toute l'extension possible dans le temps (l'éducation doit envahir toute la durée de l'existence), dans l'espace (l'éducation doit s'étendre à toutes les manifestations de la vie en société), dans le sujet (l'éducation doit rejoindre l'individu dans sa globalité et lui permettre de développer au maximum ses potentialités), dans les couches de la société (l'éducation doit être également accessible à tous les membres de la société) et qui vise la meilleure intégration possible de tous les processus éducatifs » (p. 106).

Mettant en perspective ce projet éducatif global avec la définition-type de l'utopie, il arrive à déterminer si ce projet d'éducation permanente doit être considéré comme utopique ou non. Il répond par l'affirmative, ce projet éducatif global supposant, en effet, un changement de société. « À partir du moment où l'on parle de société ou de cité éducative, on envisage déjà une transformation radicale de la société existante » (p. 109).

Après avoir décrit les fonctions et les dysfonctionnements de l'utopie (pp. 111-125), Leclerc conclut son texte en s'interrogeant sur le rôle de l'utopie dans l'histoire. Même si elle ne parvient pas à s'incarner, ses fonctions critique, onirique, éthique et mobilisatrice lui permettent d'influencer radicalement les processus de développement tant sociaux qu'individuels.

Un bon texte qui a le mérite de réunir les meilleures définitions de l'utopie. Surtout — et c'est là je crois sa plus grande originalité — le recours à l'utopie lui permet de construire un modèle de l'éducation permanente susceptible d'inspirer et de guider le développement de l'éducation.

Le troisième texte, celui de Guy Bouchard intitulé : « Eutopie, dystopie, para-utopie et péri-utopie », est, de loin, du point de vue de l'utopie, le plus approfondi. Comme l'indique clairement l'auteur, c'est une approche « proprement utopologique, c'est-à-dire sollicitant autant la philosophie que la sociologie, l'histoire ou la théorie littéraire » (Introduction, p. 14). Guy Bouchard se préoccupe essentiellement de la définition et des rôles de l'utopie.

« Dans l'espoir, écrit-il, d'éviter que l'utopie ne devienne un lieu... commun » et utilisant un procédé semblable à celui de Leclerc, à savoir la

recherche d'une définition-type, il découvre, derrière vingt variations majeures sur la notion d'utopie, une tendance dominante. Il soutient que « l'utopie, au sens strict, est celle qui se réalise sur le mode de la fiction, qu'elle est soit positive (eutopie), soit négative (dystopie) et qu'elle se distingue tant de la para-utopie (textes non fictifs au contenu socio-politique idéalisé) que de la péri-utopie (textes fictifs au contenu socio-politique non idéalisé) » (Introduction, p. 14).

Le second volet du texte propose une série d'escalas en Dystopie afin de mettre en évidence une dimension essentiellement contemporaine et trop souvent négligée, au dire de l'auteur, de la problématique de l'utopie.

La dernière partie souligne les deux rôles fondamentaux de l'utopie : éveiller la conscience politique des lecteurs et leur suggérer la possibilité d'un changement socio-politique, i.e. critiquer le présent au nom d'une image du futur. Il répond ensuite aux principales critiques que l'utopie a suscitées et met en évidence son fondement anthropologique. Voyons cela de plus près.

Parmi les vingt variations des définitions de l'utopie qu'il répertorie, se dégage une série de onze groupes d'éléments qu'il appelle une tendance :

- désir : 1
- idéal, parfait, meilleur : 15
- irréalisable : 1
- socialisme : 1
- cité, état, société, communauté, monde : 13
- bonheur : 1
- humain, quasi humain : 6
- imaginaire : 7
- fictif : 4
- hypothético-déductif : 1
- socialement actif : 1
- anticipation, futur : 6 (p. 159)

« Aussi, conclut-il, ramener l'utopie à l'imaginaire en général, à l'idéalisme en général ou à l'irréalisable en général, cela ne peut qu'engendrer la confusion en immergeant l'utopie dans un domaine beaucoup plus vaste qu'on ne se donne pas ensuite la peine d'étudier systématiquement » (p. 161). Par contre, « l'idée que l'utopie décrit le bonheur humain parfait offre, du point de vue théorique, un intérêt manifeste. De plus, de l'avis des spécialistes, l'utopie relève du domaine social, elle est politique plutôt qu'éthique. Le parfait bonheur de l'homme est inconcevable en dehors de la société, par conséquent si l'utopie se préoccupe de ce bonheur, elle ne peut faire abstraction de la société » (*ibid.*). Il cite Aristote : « La Cité est par nature antérieure à la famille et à chacun de nous pris individuellement » (*Politique*, 1253 a).

Bouchard précise aussi les rapports de l'utopie avec certaines formes apparentées, comme, d'une part, l'Âge d'Or, le Paradis Terrestre, l'Arcadie,

le Pays de Cocagne, le millénarisme et, d'autre part, la science-fiction. Suit un corpus global assez impressionnant — l'auteur a un goût manifeste pour la classification : de 1728 catégories dont 192 relèvent de l'utopie et 16 variations entre « stable-instable, eutopie-dystopie, sérieux-comique, etc. » (pp. 187-88).

L'auteur fait ensuite escale en Dystopie, variante négative de l'utopie. Il analyse les dystopies les plus célèbres et les plus reconnues par la littérature officielle, comme *Le meilleur des mondes* (Huxley) et *1984* Orwell, mais aussi des œuvres moins ambitieuses mais non moins significatives comme *Planètes oubliées* (Bruss 1965), *Les jeux de l'esprit* (Boulle), *Colussus*, *The Fall of Colussus* » (Jones).

Il dégage ensuite la signification et les rôles de l'utopie. « En posant un monde qui, par définition, est ou meilleur ou pire que le nôtre, l'utopie nous aide à prendre conscience de la relativité de nos sociétés, de leurs imperfections et de leurs dangers... L'autre monde satirise le nôtre, il le remet en question, il nous permet de le juger... » (p. 205). « Cette prise de conscience suggère que nos sociétés ne relèvent pas du destin, qu'elles pourraient non seulement changer, mais surtout être changées » (p. 206). Il cite Bloch : « C'est la volonté utopique qui guide tous les mouvements de libération » (*ibid.*).

Enfin, après avoir répondu aux principales objections adressées à l'utopie, à savoir son « côté totalitaire », son « fixisme », sa « rigidité », etc., Bouchard essaie de mettre en évidence le fondement anthropologique de l'utopie. Dans les termes de Chianese (1971) :

« By exploring these imaginary societies and by noting the different view of man at the core of each of them, we should learn to examine our own definition of man and to question our assumptions about the organisation of society... (...) »

We must be ready, then, to trace our beliefs to their logical outcome if we are to engage in utopian thinking. This is an highly philosophical approach to deciding how we should live, and it is not surprising that many utopian writers are philosophers (...) (p. 216).

La conclusion intitulée « L'hétéropolitique de l'histoire », qui s'étend sur une quarantaine de pages, nous offre un instrument de synthèse et de critique, un diagramme précieux qui permet de poser les problèmes majeurs concernant les rapports de l'hétéropolis à l'histoire.

Bref, un texte fortement documenté. Sa connaissance des auteurs et des textes sur l'utopie semble sans limites. Il a un goût manifeste pour les classifications et les diagrammes, qui ont l'immense avantage de visualiser les différents concepts et d'éviter la confusion, ce que l'on déplore souvent chez beaucoup de chercheurs ; une bibliographie très élaborée — pas moins de 300 auteurs et ouvrages — ce qui en fait une source de références de première main. Qu'il me permette seulement de signaler au sujet de l'UTOPIE de Thomas More que deux éditions critiques sont parues depuis

celle à laquelle il a référé : Surtz, Ed., *Utopia* in the Complete Works of St. Thomas More, vol. 4, Yale University Press, New Haven, London 1965 ; et Prévost, A., *L'Utopie* de Thomas More, Mame, Paris 1978, 783 p.

En conclusion, je dirai que « l'utopie aujourd'hui » est un ouvrage indispensable pour la connaissance et l'approfondissement du concept de l'utopie, de son rôle dans l'histoire et de son rapport avec la philosophie. C'est une grande contribution de philosophes québécois à la fois à l'utopie et à la philosophie. L'utopie se classe parmi les grands instruments critiques de la pensée. Il n'est pas exagéré de dire qu'elle appartient à la lignée de l'*Organon* (Aristote), du *Novum Instrumentum* (Érasme), du *Discours de la Méthode* (Descartes), de la Dialectique (Hegel), de la Relativité (Einstein). Et cela malgré son ambiguïté fondamentale qu'a encore mise en évidence « l'utopie aujourd'hui ».

Mais si, d'un côté, l'utopie reste associée aux régimes totalitaires, à des idéologies aussi dangereuses que généreuses ou à des périlleuses chimères, elle évoque, d'un autre côté, non seulement l'évasion dans la convivialité et l'hédonisme, mais aussi l'action créatrice, altruiste, le refus des fausses valeurs de la société actuelle, particulièrement celles de l'économie de consommation.

*Département de Philosophie,
Collège du Vieux-Montréal*



Philosophiques

philosophiques

Jacques Beaudry, *Autour de Jacques Lavigne, philosophe. Histoire de la vie intellectuelle d'un philosophe québécois de 1935 à aujourd'hui accompagnée d'un choix de textes de Jacques Lavigne*, Trois-Rivières, Éditions du bien public, 1985, 168p.

Yvan Cloutier

Volume 13, numéro 2, automne 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203332ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203332ar>

[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

Cloutier, Y. (1986). Compte rendu de [Jacques Beaudry, *Autour de Jacques Lavigne, philosophe. Histoire de la vie intellectuelle d'un philosophe québécois de 1935 à aujourd'hui accompagnée d'un choix de textes de Jacques Lavigne*, Trois-Rivières, Éditions du bien public, 1985, 168p.] *Philosophiques*, 13 (2), 429–431. <https://doi.org/10.7202/203332ar>

JACQUES BEAUDRY, *Autour de Jacques Lavigne, philosophe*. Histoire de la vie intellectuelle d'un philosophe québécois de 1935 à aujourd'hui accompagnée d'un choix de textes de Jacques Lavigne, Trois-Rivières, Éditions du bien public, 1985, 168p.

par Yvan Cloutier

Enfin, voici un petit livre important ! Beaudry nous propose une brève mais savante étude du philosophe Lavigne accompagnée d'un judicieux choix de textes difficilement accessibles et de deux inédits. Ce philosophe de l'« exil intérieur », qui a eu le tort de « penser par lui-même », avait pourtant reçu une consécration dans l'institution philosophique française, québécoise et canadienne-anglaise, et une de ses œuvres philosophiques, *L'inquiétude humaine*, a été considérée par plusieurs comme la plus importante que le Québec ait produite ; peut-être Lavigne connaîtra-t-il une double réception comme ce fut le cas pour les *Demi-Civilisés* de Jean-Charles Harvey ; à tout le moins, il sort de cet « oubli institutionnel forcé ». Il s'agit d'un livre important parce qu'en plus de contribuer à la connaissance du philosophe

Lavigne, il fournit, par sa méthode « parabiographique » des informations importantes sur l'histoire intellectuelle du Québec, et plus particulièrement, sur l'insertion de l'institution philosophique dans le champ culturel québécois.

À la différence des monographies habituelles du type « philosophes de tous les temps », l'auteur ne débute pas par une étude de la philosophie de Lavigne, mais il se limite au préalable à toute étude : les textes et la présentation du contexte ou du lieu dans lequel s'inscrivent ces textes ; d'où la division du livre en deux parties : une première, intitulée « Autour de Jacques Lavigne, philosophe », suivie de « Textes de Jacques Lavigne ». Les 16 textes choisis (parmi les 52 répertoriés dans la bibliographie) sont regroupés autour de quatre thèmes qui me semblent très bien circonscrire l'entreprise philosophique de Lavigne, soit : « Inquiétude et existence », « Philosophie et signification vécue », « Culture et philosophie » et « La philosophie : un langage de base » ; nous retrouvons ces quatre thèmes regroupés sous trois sections dans la première partie.

La première section de la première partie vise à présenter le contexte dans lequel sera écrit *L'inquiétude humaine* et la réception de cette œuvre. La critique de l'intellectualisme comme « exil » de l'intelligence hors de l'existence et la revendication du droit à l'inquiétude et à l'authenticité (même pour le catholique) préoccupent ces jeunes intellectuels rassemblés autour du Centre Catholique des Intellectuels Canadiens et des sessions d'études préparatoires au Congrès Mondial Pax Romana (1952). Échaudés par l'affaire Charbonneau, le duplessisme et la censure au *Quartier Latin*, de jeunes intellectuels catholiques, et parmi eux, les Aquin, Blain, Lacoste et Lavigne, revendiquent la liberté de pensée. *L'inquiétude humaine* se voulait et sera reçu comme une œuvre personnelle, authentique et incarnée dans la culture ; Beaudry nous offre une description très documentée de la réception du livre qui sera publié chez Montaigne dans la collection « Philosophie de l'esprit » dirigée par Lavelle et Le Senne. Cependant une telle pratique de la philosophie et l'« option blondélienne » de Lavigne ne peuvent qu'inquiéter l'orthodoxie dans le contexte de la lutte des tendances entre thomisme et néo-augustinisme (l'affaire Longpré) ; à noter que Lavigne travaille ces deux tendances dans une relation de bipolarité. Dans une seconde section, Beaudry montre comment la critique de l'intellectualisme est une critique de l'insertion d'une philosophie dans sa culture ; le questionnement de Lavigne s'inscrit dans la querelle franco-québécoise de 1946 et il oppose au colonialisme intellectuel une pratique philosophique dans laquelle la réflexion s'articule à la vie et, comme le montre Robert Hébert à propos de Lavigne, le métaphysique au social. De là le troisième pivot de l'œuvre de Lavigne, sa recherche (toujours en cours) sur la philosophie comme langage de base, c'est-à-dire, sur les conditions affectives de l'objectivité et du contenu symbolique du discours philosophique. Lavigne a élaboré une théorie du symbolisme qui utilise, entre autres, des données expérimentales dégagées de la psychanalyse et, en particulier, du cas d'un jeune étudiant en philosophie que Lavigne (alors en cure didactique) traita à la demande de

son psychothérapeute le Docteur jésuite Samson ; Lavigne se trouva dans l'impossibilité de continuer sa recherche et il dut quitter l'Université de Montréal (1959) pour Brébeuf où, de nouveau (1961), il se heurta à la résistance de l'institution. Après une période de chômage forcée, il fut invité à enseigner au Collège de Valleyfield. Maintenant à la retraite, il devrait bientôt publier la suite de *L'OBJECTIVITÉ* (1971).

Nous devons à l'auteur un choix de textes très judicieux ; sauf le texte inédit de 1960, les textes sont de lecture facile et ne présupposent pas une connaissance technique de la philosophie. La diversité des lieux (journaux étudiants, thèse publiée, périodique culturel, livre, etc.) et des dates de publications nous permettent de mieux apprécier la continuité dans la recherche du philosophe et le type de pratique philosophique qui fut sienne.

Beaudry a bien réussi la tâche qu'il s'était fixée dans l'avant-propos ; il entendait pratiquer l'« histoire parabiographique [qui] se révèle d'abord sous la forme d'un "texte autour de" se développant à partir d'un élément biographique, pour dessiner, par associations et dissociations, un moment d'une histoire plus large. » (17) ; sans tomber dans la psychologie de valoir de chambre ou dans un style « allo-police pour intellos », il a su dans sa brève présentation de 47 pages nous présenter d'une manière vivante un philosophe et sa circonstance tout en faisant preuve d'une très grande rigueur scientifique. Le lecteur restera peut-être sur sa faim quant à la présentation du contenu même de la philosophie de Lavigne ; il ne lui restera qu'à « lire par lui-même » ce philosophe qui a « pensé par lui-même ». Enfin il faut signaler l'excellente bibliographie et l'index des noms qui ajoutent à la qualité de cet instrument de travail.

*Département de philosophie,
Collège de Sherbrooke*